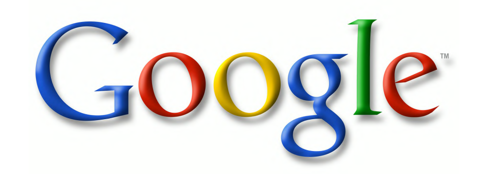





PROPERTY OF THE
University of
Michigan
Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

III. BAND, 2. HEFT

Subskriptionspreis M. 8.—
Einzelpreis „ 9.50

GRUNDRISS

DER

INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE

UND

ALTERTUMSKUNDE

UNTER MITWIRKUNG VON

A. BAINES-LONDON, R. G. BHANDARKAR-PUNA, M. BLOOMFIELD-BALTIMORE, J. BURGESS-EDINBURGH, O. FRANKE-KÖNIGSBERG, R. GARBE-TÜBINGEN, W. GEIGER-ERLANGEN, K. GELDNER-BERLIN, G. A. GRIERSON-CALCUTTA, A. HILLEBRANDT-BRESLAU, H. JACOBI-BONN, J. JOLLY-WÜRZBURG, H. KERN-LEIDEN, E. KUHN-MÜNCHEN, C. R. LANMAN-CAMBRIDGE (MASS.), E. LEUMANN-STRASSBURG, B. LIEBICH-BRESLAU, A. MACDONELL-OXFORD, R. MERINGER-WIEN, R. PISCHEL-HALLE, E. J. RAPSON-LONDON, J. S. SPEYER-GRONINGEN, M. A. STEIN-LAHORE, G. THIBAUT-ALLAHABAD, A. VENIS-BENARES, SIR R. WEST-LONDON, M. WINTERNITZ-OXFORD, TH. ZACHARIAE-HALLE

HERAUSGEGEBEN

VON

STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1897.

III. BAND, 2. HEFT
Subskriptionspreis M. 8.—
Einzelpreis „ 9.50

GRUNDRISS

DER

INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE

UND

ALTERTUMSKUNDE

UNTER MITWIRKUNG VON

A. BAINES-LONDON, R. G. BHANDARKAR-PUNA, M. BLOOMFIELD-BALTIMORE, J. BURGESS-EDINBURGH, O. FRANKE-KÖNIGSBERG, R. GARBE-TÜBINGEN, W. GEIGER-ERLANGEN, K. GELDNER-BERLIN, G. A. GRIERSON-CALCUTTA, A. HILLEBRANDT-BRESLAU, H. JACOBI-BONN, J. JOLLY-WÜRZBURG, H. KERN-LEIDEN, E. KUHN-MÜNCHEN, C. R. LANMAN-CAMBRIDGE (MASS.), E. LEUMANN-STRASSBURG, B. LIEBICH-BRESLAU, A. MACDONELL-OXFORD, R. MERINGER-WIEN, R. PISCHEL-HALLE, E. J. RAPSON-LONDON, J. S. SPEYER-GRONINGEN, M. A. STEIN-LAHORE, G. THIBAUT-ALLAHABAD, A. VENIS-BENARES, SIR R. WEST-LONDON, M. WINTERNITZ-OXFORD, TH. ZACHARIAE-HALLE

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG BÜHLER.

RITUAL-LITTERATUR. VEDISCHE OPFER UND ZAUBER.

VON

ALFRED HILLEBRANDT.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1897.

In diesem Werk soll zum ersten Mal der Versuch gemacht werden, einen Gesamtüberblick über die einzelnen Gebiete der indoarischen Philologie und Altertumskunde in knapper und systematischer Darstellung zu geben. Die Mehrzahl der Gegenstände wird damit überhaupt zum ersten Mal eine zusammenhängende abgerundete Behandlung erfahren; deshalb darf von dem Werk reicher Gewinn für die Wissenschaft selbst erhofft werden, trotzdem es in erster Linie für Lernende bestimmt ist.

Gegen dreissig Gelehrte aus Deutschland, Österreich, England, Holland, Indien und Amerika haben sich mit Hofrat G. BÜHLER in Wien vereinigt, um diese Aufgabe zu lösen, wobei ein Teil der Mitarbeiter ihre Beiträge deutsch, die übrigen sie englisch abfassen werden. (Siehe nachfolgenden Plan.)

Besteht schon in der räumlichen Entfernung vieler Mitarbeiter eine grössere Schwierigkeit als bei anderen ähnlichen Unternehmungen, so schien es auch geboten, die Unzuträglichkeit der meisten Sammelwerke, welche durch den unberechenbaren Ablieferungstermin der einzelnen Beiträge entsteht, dadurch zu vermeiden, dass die einzelnen Abschnitte gleich nach ihrer Ablieferung einzeln gedruckt und ausgegeben werden. Durch einen gemeinsamen Titel und ein ausführliches Namen- und Sachregister am Schluss jedes Bandes werden die einzelnen Hefte zu einem gemeinschaftlichen Ganzen zusammengefasst.

Das Werk wird aus drei Bänden Lex. 8° im ungefähren Umfang von je 1100 Seiten bestehen, in der Ausstattung des in demselben Verlag erscheinenden *Grundrisses der iranischen Philologie*. Der Subskriptionspreis des ganzen Werkes beträgt durchschnittlich 65 Pf. pro Druckbogen von 16 Seiten; der Preis der einzelnen Hefte durchschnittlich 80 Pf. pro Druckbogen. Auch für die Tafeln und Karten wird den Subskribenten eine Ermässigung von 20% auf den Einzelpreis zugesichert. Über die Einteilung des Werkes giebt der auf Seite 3 dieses Umschlags befindliche Plan Auskunft.

STRASSBURG, im Januar 1897.

Die Verlagshandlung.

The Encyclopedia of Indo-Aryan Research contains the first attempt at a complete, systematic and concise survey of the vast field of Indian languages, religion, history, antiquities, and art, most of which subjects have never before been treated in a connected form. Though the Encyclopedia is primarily intended as a book of reference for students, it will nevertheless be useful to all connected with India; and though it chiefly summarises the results achieved, it will also contain much that is new and leads up to further research.

Upwards of thirty scholars of various nationalities, — from Austria, England, Germany, India, the Netherlands and the United States — have promised to unite with Hofrat G. Bühler of Vienna in order to accomplish this task. The contributions will be written either in English or in German.

Each part (see the Plan) will be published separately and with a separate pagination. A common title page will be prefixed to each volume and a full index of names and subjects will be added at the end.

The work will consist of three volumes, each of about 1100 pages royal octavo. The subscription for the complete work will be about 65 Pfennig (8 d), the price of each single part 80 Pfennig (10 d), per printing sheet of 16 pages. Subscribers will also enjoy a reduction of 20 percent for plates and maps.

For the plan of the work see page 3 of this cover.

The Publisher.

GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE
(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)
HERAUSGEGEBEN VON G. BÜHLER.
III. BAND, 2. HEFT.

RITUALLITTERATUR. VEDISCHE OPFER UND ZAUBER.

VON

ALFRED HILLEBRANDT.

I. WERT DES RITUALS, SEINE VORGESCHICHTE UND QUELLEN.

§ 1. Die allgemeine Bedeutung der Rituallitteratur. — Die Sanskritphilologie hat gegenüber der klassischen Altertumskunde den Vorzug, dass sie ihre Kenntnis aller sakraler Gebräuche nicht aus einzelnen, zufälligen Angaben zusammenstellen muss, sondern die alten Lehrbücher besitzt, welche die Grundlage für die Opferkenntnis der Priester bildeten. Die Angaben dieser Aufzeichnungen und Systeme sind so genau und werden durch mancherlei Hilfsmittel so sehr unterstützt, dass es möglich ist, verschiedene der alten Opfer zu rekonstruiren, ohne ihrer Vollziehung beigewohnt zu haben. Die Erforschung des altindischen Opfers dient mehr als einem Zweck. Das Leben des Hindu ist in allen seinen Erscheinungen, in seinem täglichen Verlauf wie in seinen wichtigeren Abschnitten von religiösen Formen umgeben und neben dem Recht bildet das Ritual die wichtigste Quelle für die Kenntnis des altindischen Lebens. Darüber hinaus dient es dem Verständnis der alten religiösen Poesie, der Lieder des Ṛgveda, der selbst schon entwickeltere Kultformen voraussetzt, und durch die Fülle alter, im Ritual aufbewahrter Bräuche, verbindet es die Kultur Altindiens mit der arischen Vorzeit und weiter mit den primitiven Stufen menschlicher Entwicklung. Wer das Ritual eingehender studirt, dem wird die Menge anthropologischer oder ethnographischer Daten, welche, von dem Schimmer alter Tradition umgeben, sich auf späte Geschlechter fortgepflanzt haben, nicht entgehen. Die Sūtren oder Leitfäden, in denen es aufgespeichert ist, kümmern sich im allgemeinen wenig um die Deutung der einzelnen Ceremonien, die in dem langen Entwicklungsgange des Rituals sehr dem Wandel ausgesetzt gewesen sein wird, sondern schreiben sie dem Gang der Handlung, die auf dem Opferplatze sich abspielt, entsprechend vor und sind durch diese nüchterne sachliche Behandlung ihres Gegenstandes Quellenwerke ersten Ranges. Während man die Bedeutung der das tägliche Leben schildernden Gṛhyaleitfäden sofort verstand, ist der Charakter des die grossen Opfer beschreibenden Śrautarituals oft verkannt worden. Lange Zeit hindurch — und diese Meinung hat wohl jetzt noch die meisten Vertreter — sind darin mit Vorliebe Spekulationen einer müssigen Priesterschaft gesehen worden, die zur Befestigung ihrer Herrschaft das Leben des Hindu mit einer Kette von Ceremonien umgab, die seinen Geist in Knechtschaft hielten. Im einzelnen Falle ist es schwer festzustellen, ob der eine oder andere Brauch wirklich eine brahmanische Zuthat oder Erfindung gewesen ist; im allgemeinen darf aber gesagt werden, dass jene Anschauung auf Irrtum beruht. Wie die Dharmasūtras und Dharmaśāstras keine Erfindung spekulativer Rechtsgelehrten sind, sondern im wesentlichen altes Gewohnheitsrecht und alte Sitten kodifizirten,

so ist das priesterliche Ritual der brahmanischen Religion nichts anderes als eine systematische Zusammenfassung volkstümlicher religiöser Gebräuche, die von den Brahmanen zur Grundlage oder doch wenigstens zum wesentlichen Bestandteile ihrer rituellen Praxis gemacht worden sind. Je weiter das Studium dieser Quellen fortschreitet, desto deutlicher wird die Erkenntnis hervortreten, dass die Brahmanen ausser der Systematik ihrer Darstellungen wenig erfunden oder hinzugedichtet haben, so wenig wie die Vaiyākaraṇas Sprachwurzeln erfanden. Die Popularität der brahmanischen Sitte wurzelt in ihrem Ursprung aus volkstümlicher Praxis. Aus diesem Grunde darf das vedische Ritual, nicht nur das der Gṛhya-, sondern in gleichem Masse auch das der Śrautasūtren als eine noch wenig erforschte Quelle für die arischen Sakralaltertümer gelten. Wir können im Einzelnen oft nicht mehr die Bedingungen erkennen, unter denen traditionelle Gebräuche entstanden sind, die oft wie versteinerte Reste eines längst entschwundenen Lebens vor uns stehen. Um manche von ihnen zu verstehen und auf die ethnologische Schicht zu kommen, in der sie entstanden sind, wird es nötig sein, sie vergleichend zu behandeln und nicht nur unter Herbeiziehung arischer Sitten, sondern auch der primitiven Naturvölker inner- und ausserhalb Indiens, also mit Hilfe der Anthropologie ihren Ursprung zu erklären, freilich unter Anwendung grosser Vorsicht, wie besonders von Bradke betont, in der Prüfung aller dieser Daten.

Länger als die noch wenig studirten Śrautasūtren sind die Lehrbücher des häuslichen Rituals mit ihren eingehenden Vorschriften über die Bräuche des täglichen Lebens in ihrer Bedeutung für die arische Altertumskunde erkannt worden. Schon vor Jahren hatte Stenzler auf ihre Wichtigkeit hingewiesen, als er sagte: »Das indische Volk ist das einzige des ganzen Stammes, welches schon in früher Zeit die Sitte in besondere Vorschriften gefasst hat und einen eigenen Zweig der Litteratur besitzt, der ihr gewidmet ist . . . Wenn wir die ganze Reihe von einzelnen Handlungen (des Hochzeitsrituals) überblicken, so wird jeder, der mit den einzelnen Akten der römischen Ehe vertraut ist, und mit den Gebräuchen, die sich auch beim deutschen Volke erhalten haben, leicht erkennen, dass die Übereinstimmung in der That so nahe ist und sich so häufig auch in kleinen unwesentlichen Momenten zeigt, dass sie unmöglich aus der im allgemeinen gleichartigen Anschauungsweise des menschlichen Geistes erklärt werden kann, sondern nur in einem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhange gerade dieser Völker ihre Erklärung findet.« Wir dürfen hoffen, dass bei weiterer Erforschung dieser und andrer ritueller Sanskritschriften in Verbindung mit den Rechtsaltertümern sich der Grund zu einer arischen Altertumskunde legen lassen wird, die der vergleichenden Grammatik zur Seite steht. Besonders sind es bisher diese Hochzeitsgebräuche gewesen, die eingehendes Studium gefunden und dank den Arbeiten von Haas, Weber, Winternitz und L. v. Schroeder zur Auffindung vieler Parallelen bei andren arischen Völkern geführt haben. Der letztere hat gezeigt, dass viele der in den indischen Ritualen erwähnten und bei andren Ariern vorkommenden Sitten sich auch bei den finnisch-ugrischen Völkern, besonders den Esten, finden und zu diesen wahrscheinlich durch Entlehnung gelangt sind, während Winternitz in anschaulicher Weise durch weitere Parallelen und Beispiele den grossen Umfang des arischen Gemeinguts dargestellt hat. Hier erwiesen sich oft kleine Züge, denen man anfänglich keine Bedeutung beilegte, als kulturgeschichtlich bedeutsam. Wenn die Braut bei der Hochzeit vom Elternhause Abschied nimmt, pflegt sie zu weinen. Das Weinen gilt als ein besonderer Akt des altindischen Hochzeitsrituals und ein besonderer Vers wird für das Weinen der Braut vorgeschrieben, das also nicht ein Privatakt, sondern eine halboffizielle Handlung ist. Wir begegnen dem Brauch in einzelnen Distrikten

auch des heutigen Indiens; »bei den Neugriechen bricht die Braut in lautes Wehklagen aus und sträubt sich dem Zuge zu folgen«; derselbe Brauch ist auch in russischen Volksliedern erwähnt; in Böhmen muss die Braut beim Abschied vom Elternhause weinen; in der Oberpfalz in Deutschland muss sie schon während der Trauung und nachher bei der Mahlzeit »entsetzlich viel« weinen, so dass sie fast gar nicht essen kann (L. v. Schroeder). Aus dieser allgemeinen Verbreitung dieses Aktes scheint zu folgen, dass es sich hier nicht um eine blosse Sentimentalität, sondern um das Fortleben eines alten, in seinem Ursprung nicht mehr verstandenen Brauches handelt und nicht mit Unrecht hat Winternitz vermutet, dass das Weinen der Braut eines der Überlebsel von Frauenraub ist, von dem bei arischen Völkern sich noch verschiedene Spuren erhalten haben. Auf gleichen Ursprung weist eine andere Sitte. Es wird berichtet, dass im Aargau »von den Junggesellen der Gemeinde den abfahrenden Brautleuten der Weg mit Stangen, Stricken u. s. w. verlegt« wird und diese Hemmnisse in der Mitte mit einem roten Bendel versehen sind, »welchen der Brautführer mit dem Hochzeitsschwert entzweizuhauen hat.« »In Frankreich wird der Hochzeitszug zuweilen durch ein über die Strasse gezogenes Band aufgehalten.« Wenden wir uns nach Indien, so finden wir einen ähnlichen Brauch, den das Sūtra des Āpastamba in dem trockenen Stil dieser Bücher so vorschreibt (Āp. 5, 23. 24): »Mit dem nächsten Verse breitet er zwei Fäden auf den Gleisen aus, einen dunkelblauen auf dem rechten, einen roten auf dem linken (Gleise). Mit den nächsten (Versen) fährt er darauf« (Winternitz).

Ein alter Bestandteil des indischen Opfers ist das Brandopfer des Bräutigams, das Umwandeln des Feuers, das Körneropfer der Braut. Wie genau die hier gegebenen Vorschriften sind, möge eine Wiedergabe des betreffenden Abschnittes nach Gobhila (II, 1, 24 ff.) zeigen. »Während sie mit der rechten Hand seine rechte Schulter anfasst, opfert er 6 Butterspenden mit den Sprüchen: »Agni komme zuerst« u. s. w. und je eine mit den drei grossen Worten *bhūr bhuvaḥ svar*, eine vierte mit allen (drei) zusammen. Nach dem Opfer erheben sich beide, der Gatte geht hinter ihrem Rücken herum, bleibt südlich von ihr mit dem Gesicht nach Norden stehen und ergreift die hohl zusammengelegten Hände der Braut. Ihre Mutter, im Osten stehend, oder ihr Bruder, nehmen gerösteten Reis und lassen die Braut mit der rechten Fussspitze auf den Stein treten, während der Bräutigam »diesen Stein besteige« flüstert, der Bruder füllt einmal seine Hände voll Reis und schüttet ihn in die Hände der Braut. Diese opfert ihn mit einem Überguss und einer Unterlage von Butter, ohne ihre gefalteten Hände auseinanderzunehmen, und sagt dabei den Spruch »diese Frau sagt«; bei den folgenden mit »den göttlichen Aryaman« und »Pūṣan«. Nach dem Opfer geht der Bräutigam, wie er gekommen, um sie herum, führt sie um das Feuer, dieses von links nach rechts umwandelnd.... Ist sie herausgeführt, nimmt er dieselbe Stellung wie vorher ein u. s. w.«

Diese Ceremonien kehren, wenn auch in der Anordnung stark von einander abweichend, in ihren wesentlichen Teilen in allen Gṛhyasūtren wieder. Āśv. z. B. sagt I, 7, 6: während er sie rechts um das Feuer und den Wassertopf dreimal herumführt, spricht er leise »da bin ich« u. s. w. 7: Jedesmal wenn er sie herumgeführt hat, lässt er sie auf einen Stein steigen, und spricht »diesen Stein besteige, wie ein Stein sei fest ...« Dann wirft der Bruder oder sein Stellvertreter zweimal geröstete Körner in die Hand der Frau, auf eine Unterlage von geschmolzener Butter.

Es ist längst durch die Arbeiten von Rossbach, Weinhold, Weber und anderen schon genannten Gelehrten bekannt, dass wir auch hier Elemente eines altarischen Hochzeitsrituals vor uns haben, das in einzelnen Zügen bei ver-

schiedenen arischen Völkern noch hervortritt. Bei der römischen Ehe umwandeln die Teilnehmer von links nach rechts den Altar, ehe man das Farbrod im Feuer opfert. Bei den Germanen musste die junge Frau, wenn sie im Hause des Bräutigams angelangt war, dreimal den Herd umschreiten und noch heut ist es im Süderlande Brauch, dreimal die Braut »um das Herdfeuer oder den Kesselhaken« zu führen. »Bei Kroaten und Serben wird die Braut dreimal um den Herd geleitet, auf welchem ein Feuer brennt.« Dasselbe galt bei den alten Preussen, Neugriechen, bei ossetischen Stämmen und hat sich von einigen arischen Völkern auf die ihnen benachbarten Esten und andere finnisch-ugrische Stämme verbreitet. Noch heut, wenn in mancher unserer Kirchen nach vollzogener Trauung das junge Paar und nach ihm die Angehörigen den Altar von links nach rechts umwandeln, um das »Offertorium« zu bringen, dürfte eine uralte Sitte in unsere Zeit hinüberklingen.

Bei vielen Völkern war es Brauch, dass die Braut nach ihrem Einzug in das Haus ihres Gatten sich auf eine pellis lanata niedersetzte. So war es nach Festus bei den Römern, auch bei den Griechen; bei den Russen herrschte früher die Sitte, »dass das Brautpaar am Jungfernabend und am Hochzeitstage zusammen auf einem Pelz sass.« Auch hier geben die Gṛhyasūtren Kunde von einer gleichen Sitte in Indien. Nach einigen muss die Braut noch vor der Fahrt in das Haus des Gatten sich auf ein rotes Stierfell setzen, nach andern erst im Hause des Bräutigams. So sagt Āśvalāyana (I, 8, 9): »er legt aufs neue Holz an das Hochzeitsfeuer, breitet dahinter ein Stierfell aus mit dem Hals nach Osten und den Haaren nach oben und während sie darauf niedersitzt, fasst sie ihn an, und mit je einem der 4 Verse »der Herr der Geschöpfe lasse uns Nachkommenschaft erzeugen« opfert er (viermal). L. v. SCHROEDER berichtet über ähnliche Gebräuche von den Esten. In der Oberpahlenschen Gegend wird bei Ankunft des Bräutigams die mit einer Decke verhüllte Braut aus dem Hause getragen und auf einen vor der Hausthür ausgebreiteten Teppich gestellt. Im Odenpähschen wird die Braut nach der Rückkehr aus der Kirche rasch, ehe sie vom Wagen abspringen kann, vom Schwiegervater heruntergehoben und auf einen ausgebreiteten Pelz gestellt, der mit den Haaren nach oben liegen muss.

In den Gṛhyasūtren begegnen wir wiederholt der Vorschrift, dass Braut und Bräutigam mit Samen von Reis u. s. w. bestreut werden. Das schreibt Hir. vor, ehe sie in die neue Heimat aufbrechen (I, 21, 6). Nach Baudh. I, 8 (s. WINTERNITZ) werfen Angehörige Grashalme auf das Ehepaar, während es auf dem Stierfell sitzt. Diese weitverbreitete und noch heut in Indien vielfach lebendige Sitte Braut und Bräutigam zu bewerfen findet bei arischen Völkern ihr Analogon. Bei den Parsen in Bombay ist es Brauch, dass der Priester Getreidekörner über die Häupter der Vermählten streut. Die Griechen kannten die καταχύσματα, bei den Römern streute der Bräutigam Nüsse; bei den Kroaten »bestreut man die Braut mit Weizen, in Bulgarien mit kleinen Münzen und Hirse.« MANNHARDT, SCHROEDER, WINTERNITZ haben reiche Beweise für die Verbreitung dieser uralten Bräuche beigebracht. »In Sizilien wird der Braut beim Austritt aus der Kirche ein Löffel Honig gereicht und Weizen über sie ausgeschüttet.« In Berry in Frankreich werden die Brautleute bei ihrer Ankunft mit Getreide und Haferkörnern überschüttet. »In Mecklenburg schüttet man der Braut Leinsamen in den Kranz«; bei den Kleinrussen streut die Mutter »der Braut Korn über die Schultern.« Leibesfrucht und Getreidekorn stehen in symbolischer Wechselbeziehung. Das Streuen der Körner bedeutet einen Wunsch der Fruchtbarkeit.

Bisher sind nur einige wenige Ergebnisse des Studiums der Gṛhyasūtren für die arische Altertumskunde hier berührt worden, die sich, wie bemerkt,

längerer und eingehenderer Pflege als die Śrautasūtren erfreut haben, obwohl den letzteren gleichhohe Bedeutung zukommt. Nur in einzelnen Punkten hat man ihre Angaben in früherer Zeit herbeigezogen.

Nach Väter Weise ehrt man auch bei feierlichen Opfern die Götter. In der Tradition der Priesterschaft, welche die Ausführung dieser leitet, liegt eine noch grössere Bürgschaft gegen allzurasche Umgestaltung urväterlicher Gebräuche. Auf die Enthaltung von gesalzenen Speisen bei Gelübden u. s. w. als einem Überrest aus einer Zeit, die noch kein Salz kannte, macht BÜHLER (brieflich) aufmerksam. Wie man einst das Feuer gewonnen hat, durch Reibung zweier Hölzer, fährt man fort das heilige Feuer zu erzeugen, welches die Gaben zu den Göttern führt. Beim Abschneiden des heiligen Grases, welches zum Opferteppich dient, bedient man sich einer Sichel oder noch der Rippe eines Pferdes oder Zugtieres. Schon vor vielen Jahren hat A. KUHN (Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes[2] 159) auf den Brauch hingewiesen, dass man beim indischen Neumondsopfer mit Hilfe eines ganz frischen reichbelaubten Śamī- oder Palāśazweiges die Kälber von den Kühen trieb. Das findet sich in ähnlicher Weise bei einer anderen Gelegenheit in Schweden, Westphalen und abgeblasst in Süddeutschland wieder. Es war ein alter Hirtenbrauch, dass man »beim erstmaligen Austrieb auf die Weide das Jungvieh mit dem Zweige eines heiligen Baumes schlug, um es so kräftig und milchreich zu machen«. So führt das Ritual einen Teil altindischen oder altarischen Lebens mit. Vor einiger Zeit habe ich den Nachweis versucht, dass Altindien ebenso wie der Westen die Sonnwendtage mit Feiern beging. In genauer Beschreibung aller der Bräuche, die wenigstens mit einem der Tage verbunden waren, ergeht sich eine der rituellen Schriften. Da wird Scheibe geschossen; um ein weisses rundes Fell, das wohl die Sonne darstellen soll, streiten sich Śūdra's und Vaiśya's; auf eine Schaukel, die wohl ebenfalls symbolische Beziehungen zur Sonne hat, setzt sich einer der Priester. Mit beiden Festtagen sind Melodien verbunden, die Rathaṃtara- und die Bṛhatmelodie. Jene gehört dem kürzesten Tage, über den Sūrya herrscht, diese dem längsten, der Indra geweiht ist. Mit beiden Melodien sind gewisse Bräuche verbunden, über die die Sūtras ausdrücklich Auskunft geben. Die Melodie des kürzesten Tages wird mit Wagengerassel eingeleitet und mit dem Wagengerassel vergleicht sich das Getöse mit Töpfen oder Tonnen, mit dem man bei uns die bösen Geister scheuchte, und der in einigen schleswiger Gegenden übliche Brauch, ein Rad durchs Dorf zu rollen.

Der Melodie des längsten Tages geht Trommelschall voraus, der das Geroll des Donners nachmachen soll. Dreimal umtanzen Mädchen während des Trommelschalls mit gefüllten Wasserkrügen das Feuer und singen ein Freudenlied. Nach dem letzten Rundgang giessen sie ihre Kübel ins Feuer aus. Mit den Reigentänzen und Gesängen der indischen Mädchen vergleicht sich in deutschen wie in slavischen Landen das Singen und Springen über das Johannisfeuer, das aus vielen Orten berichtet ist, die Sobótkafeier im »schwarzen Walde« u. a. Sitten, die bis in unser Jahrhundert sich erhalten haben. Beide Tage, der Viṣuvat- und Mahāvratatag, sind in der Entwicklung des indischen Rituals ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und auch andern Feiern einverleibt worden, aber noch haften an ihnen Gebräuche, die ihren Charakter als Sonnwendtage unzweifelhaft erweisen.

Zwischen Weihnacht und dem Dreikönigstage ist die Zeit der Zwölften. Auch das indische Ritual kennt die Feier der zwölf Tage oder Nächte, den Dvādaśāha oder Dvādaśarātra und betrachtet ihn als eine heilige Zeit (WEBER, Omina und Portenta 388. Ind. Stud. 17, 223f.), die in der Folgezeit wie die Sonnwendfeste nur ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und zu andern

Zwecken verwendet worden ist. Aber darin, dass das »Opfer der 12 Tage« als Vorbild einer ganzen Reihe von Opfern gilt, zeigt sich noch ein Rest seiner einstigen Bedeutung. Zwölf Nächte schlafen im Hause des Agohya die Ṛbhus, die werkkundigen Herren der Jahreszeiten, bis sie der »Hund« erweckt. »Ein Opfer für den vornehmsten«, sagt das Aitareya Brāhmaṇa 4, 25, 7, »ist der Dvādaśāha; der war unter den Göttern der vornehmste, der zuerst damit opferte. Ein Opfer für den besten ist der Dvādaśāha; der war unter den Göttern der beste, der zuerst damit opferte. Der vornehmste und beste soll opfern; glücklich wird hier das Jahr.« Ein andrer Text (Taitt. Saṃh. 7, 2, 10, 1) sagt: »Die Jahreszeiten liessen den Prajāpati das Dvādaśāhaopfer bringen. Da erlangte er in ihnen Gedeihen. Es erlangt Gedeihen unter den Priestern, wer so wissend den Dvādaśāha darbringt. Sie wandten sich an ihn (an das Opfer oder an Prajāpati, der es dargebracht hatte) mit ihren Wünschen. Er gab Saft dem Frühling, Gerste dem Sommer, Pflanzen der Regenzeit, Reis dem Herbst, Bohnen und Sesam dem Winter und der kühlen Zeit.« So, scheint es, bestimmt das Opfer die Fruchtbarkeit des Jahres. Nicht ganz ohne Zusammenhang mit diesen Gedanken, wie ich meine, ist der deutsche Aberglaube, der aus den 12 Nächten den Charakter des kommenden Jahres prophezeit; denn die Witterung dieser Zeiten ist bedeutsam für die Fruchtbarkeit des Jahres (I. St. 17, 224).

An die 12 Nächte schliesst sich am besten ein Hinweis auf einen seltsamen Silvesterbrauch an; *ekāṣṭakā*, die Gattin des Jahres, »des Jahres Abbild« (AV 3, 10), auch »Ordnerin der Tage« geheissen, ist die erste, nach andern die letzte Nacht des Jahres, und von unverkennbarer Bedeutung im indischen Glauben. Von ihr heisst es TS III, 3, 8, 4: »an der Ekāṣṭakā, der Ordnerin der Tage, backe er einen Kuchen aus vier Maassen von Korn und zünde früh damit(!) Gestrüpp an. Wenn es brennt, wird das Jahr gut; wenn nicht, wird es schlecht« (*ahnāṃ vidhānyām ekāṣṭakāyām apūpaṃ catuḥśarāvaṃ paktvā prātar etena kakṣam upoṣet; yadi dahati puṇyasamaṃ bhavati yadi na dahati pāpasamam*). Etwas deutlicher sagt der Kommentar: »er soll am Ekāṣṭakātage einen Kuchen backen und mit dem »überaus heissen« Kuchen am folgenden Tage im Walde einen Busch anbrennen. Unter den Kuchen soll er altes Gras werfen. Das ist alles mitten im Busch zu machen. Wenn danach das Kuchenfeuer den ganzen Busch verbrennt, dann trifft das Vorhaben, um dessen willen diese Verbrennung veranstaltet wird, ein glückliches Jahr; wenn er nicht verbrennt, misslingt das Vorhaben, weil es ein ungünstiges Jahr trifft.« Der Komm. zu Āp. Śr. 13, 24, 18, welches die Brāhmaṇastelle citirt, sagt, dass er den Kuchen verkohlen lasse (*paktvāṅgārasātkṛtya tenāraṇye kakṣaṃ dahet*) und wenn der Kuchen hellbrennend den Busch in Brand stecke, er daraus ein glückliches Jahr erkennen solle. Es scheint kaum zweifelhaft, dass die Befragung des Schicksals am Silvester durch einen brennenden Strauch mit manchen andersartigen Bräuchen zusammenhängt, durch die man am letzten Abend des Jahres bei uns die Zukunft zu erraten sucht. Die Geschichte des deutschen und russischen Weihnachtsbaumes ist noch zu dunkel, um hier, wenn auch nur vorübergehend, in Frage zu kommen.

Ich habe mich bisher mehr mit Gebräuchen befasst, die der Kulturgeschichte der arischen Völker angehören, obwohl es vielfach schwer ist, eine Scheidelinie zwischen dem zu ziehen, was diesen ausschliesslich eigentümlich oder allen Naturvölkern gemeinsam war. Nicht minder bedeutsam sind die Beiträge, die das Ritual für die Sittengeschichte überhaupt liefert und man vielleicht im Lichte ethnographischer Forschung zu betrachten hat. Die erste Fütterung des Neugeborenen mit Milch und Honig, wie die Gṛhyasūtren sie vorschreiben, hat Speijer (Jātakarma p. 103 ff.) mit Parallelen aus dem

germanischen, christlichen und semitischen Altertum u. s. w. illustrirt. Das ebenfalls beim Jātakarman geschilderte »Einhauchen des Athems« in das Kind hat Weber mit noch heute lebendigen Gebräuchen in Ostpreussen und der Altmark verglichen (Ind. Streifen 3, 170). Eine in den vedischen Ritualien vorgesehene Ceremonie, deren allgemeiner Charakter ebenfalls anerkannt ist (Lippert, Culturgeschichte II, 350ff.) ist das *Upanayana*, die Einführung beim Lehrer, die je nach der Kaste im achten, elften oder zwölften Jahre vorzunehmen ist. Dies ist die Zeit, wo der Jüngling mit dem Gürtel bekleidet wird, der mit Worten von ganz besonderer Weihe umgelegt wird und ihn zum Zweimalgeborenen erhebt. Untrennbar ist diese Ceremonie von der Umgürtung mit der heiligen Schnur, die in der Parsengemeinde im 15. Lebensjahre stattfindet. Aber über die Vorgeschichte der indoiranischen Stämme hinaus, in dem Bereich primitiver Familieninstitutionen lassen sich Analogien für diese Weihe finden, wenn man die Materialien, welche die Ethnographie gesammelt hat, zu Hilfe zieht (Oldenberg, Religion des Veda 466ff.).

Mehrfach fällt der grosse Wert auf, den verschiedene indische Texte auf die Haartracht legen. Die älteste Stelle finden wir im Ṛ̣V., wo von den »weissgekleideten, Haarflechten tragenden« Tṛtsus und den »rechts eine Haarflechte tragenden Vasiṣṭhas« gesprochen wird. Eine besondere Feierlichkeit ist das Haarschneiden im Leben des jungen Hindu. Āśv. Gr. I, 17, 18 z. B. sagt: »er lasse nach dem Brauche der Familie die Haartracht machen«. Der Kommentar fügt hinzu, dass einige Familien nur eine Locke, andere drei, andere fünf, einige die Locken vorn, andere hinten tragen (Stenzler l. c.). Auf den Familienbrauch verweisen auch andere Sūtras, z. B. Pār. II, 1, 22 und Gobhila II, 9, 25. Interessant ist eine Stelle eines späten Textes, auf die schon Roth aufmerksam gemacht hat, wonach die Familie der Vasiṣṭhas die Locken auf der rechten Seite trägt, die Atris drei Locken, die Aṅgiras fünf Haarbüschel; kahl geschoren sind die Bhṛgus, andere tragen Haarsträhnen von verschiedener Zahl. Die Kommentare kennen noch weitere Varianten (Bloomfield, ZDMG. 35, 576; Stenzler zu Pār. II, 1, 22; Weber, I. Stud. X, 95 u. Kirste). Auch sonst finden wir viele Anspielungen auf die Haartracht; M. Müller (HASL. 54) citirt eine Stelle aus dem Harivaṅśa, wonach die Śakas ihr Haupt halb, die Yavanas und Kambojas ihr Haupt ganz geschoren tragen u. s. w. Auch die Gesetzbücher nehmen auf die Haartracht mehrfach Bezug, z. B. Āp. I. 1, 2, 31—32; Gaut. I, 27; Manu II, 219. Bei einem bestimmten Opfer wird ein Hotar »*parisrajin*« vorgeschrieben, der seine Haare in Form eines Kranzes auf dem Kopfe trägt, aber keine in der Mitte (Taitt. Br. II, 7, u. Komm.). Der erzürnte Cāṇakya hat (Mudrarākṣ. I. Akt) das Gelübde gethan, seine Haarsträhne »die dunkle Rauchsäule seines Zornesfeuers« nicht eher zu flechten, als bis er seinen Zweck erreicht hat (cf. auch Divyāvadāna p. 625, 7).

Diese z. T. seltsamen Dinge gewinnen ein anderes Aussehen, wenn man sie in grösserem Zusammenhang betrachtet. Auf die Haartracht der altnord. Haddingjar, des Königs- und Priestergeschlechtes der Astingi bei den Vandalen hat schon Zimmer (Altind. Leben 264) aufmerksam gemacht. Wir müssen aber einen Schritt weiter gehen und werden dann leicht erkennen, dass hier die indischen Sūtras Rudimente ältester Kulturschichten überliefern. »Bei der Mehrzahl der jetzt lebenden Naturvölker« sagt Alsberg, Anthropologie[2] 349, »hat sich die Herstellung der Frisur zu einer besonderen Kunstfertigkeit entwickelt, wobei noch zu erwähnen ist, dass die Haarzurichtung in gewissen Fällen dazu dient, das Individuum innerhalb der Familie auszuzeichnen.« Ausführlich ist Lippert, Kulturgeschichte I, 379 auf den Haarschmuck eingegangen. In manchen Fällen »haben die Familien eine Auswahl getroffen und der Haarputz ist dadurch gleich der mittelalterlichen Helmzier eine Art Wappenbestand-

teil, die Kennzeichnung der ganzen Familie geworden.« »Vieles, was uns als frühmittelalterliche Modethorheit vorgeführt wird, oft von zelotischen Mönchen getadelt, ... das dürfte nicht einmal immer ein Rückfall, sondern oft eine rudimentäre Konservirung alter Sitte sein.« L. verweist auf die grosse Bedeutung des Haares der fränkischen Könige, des rex crinitus, auf die Angabe des Tacitus, dass sich der Suevenstamm durch die der keltischen ähnliche Schopfknotenfrisur von den übrigen germanischen Stämmen unterschied. Bei den Chinesen ist der Zopf zum Merkmal des Volkes geworden. Die Tracht der vedischen Priestergeschlechter gehört offenbar in denselben Zusammenhang.

Der in den Sūtren eingehend beschriebene Manenkult ist seinem Ursprung nach ebenfalls nicht nur brahmanisch. »Manenkult« sagt Tylor, Anf. d. Cult. II, 113, »ist eines der weitesten Gebiete in der Religion des Menschengeschlechtes... Der tote Vorfahr, jetzt in eine Gottheit übergegangen, fährt einfach fort seine Familie zu beschützen und Dienst und Gehorsam wie ehedem von ihnen zu erhalten« (ähnlich H. Spencer, Principien der Sociologie 1, 345 ff.). In China sind die Manenopfer uraltes Herkommen; in Japan scheint der Shintoismus eine Form der Manenverehrung zu sein (Summer Maine, Early Law and Custom p. 60). In Fustel de Coulanges La cité antique und Rohde's Psyche finden sich Parallelen aus der griechisch-römischen Welt.

Von besonderem Interesse scheint mir die Herstellung eines Thongefässes zu sein, der s. g. Ukhā, die bei der Agniciti, der Schichtung eines Feueraltars vorgeschrieben wird. Die Lehrbücher geben diese Vorschriften in ihrer wortkargen Weise. Kātyāyana sagt 16, 3, 23: der Opferer macht einen Topf, nachdem er mit dem Spruch »du bist das Haupt des Makha« Erde dazu entnommen hat. 24. Eine Spanne breit und hoch. 25. Bei einem fünffachen Tieropfer fünf Spannen oder einen Pfeil breit. 26. Mit dem Spruch »mögen die Vasus dich bereiten« breitet er den entnommenen Thon aus [so dass die Grundfläche entsteht]. 27. Nachdem er von allen Seiten [von dieser Grundfläche] den Rand in die Höhe gebogen hat, trägt er [auf diesen Rand] den ersten Thonklumpen auf mit dem Spruch »die Rudras sollen dich herstellen«. 28. Nachdem er den Topf [soweit er nun hergestellt ist] mit (weichem Thon) überschmiert und mit Wasser erweicht hat, trägt er darauf einen zweiten Thonklumpen auf mit den Worten »die Ādityas sollen dich herstellen«. 29. Er ebnet [das Gefäss] mit dem Spruch »alle Götter sollen dich herstellen«. 30. Bei dem oberen Drittel [des Topfes] macht er [aus Thon] einen ringsumlaufenden Stab oder Gürtel mit den Worten »du bist ein Gürtel für Aditi«. 31. [Von unten] nach oben vier weitere Stäbe [aus Thon] in allen vier Richtungen bis an den Querstreifen. 4, 1. An ihren oberen Enden bringt er nach oben zu Frauenbrüsten ähnliche (Thontheile) an. 2. Man versieht den Topf mit zwei Brüsten, nach einigen mit acht Brüsten. [Im ersten Falle nur über einem der vier Streifen; im andern Fall über jedem von ihnen zwei Brüste.]

Andere Vorschriften sind nicht wesentlich; z. B. dass er Schutt, Kohlen von Bambus, Hülsen u. s. w., auch Haare der schwarzen Antilope oder von einer Ziege oder was sonst für geeignet gilt, dem Thon, um ihm Festigkeit zu geben, beimischen soll (Kāt. 16, 3, 18; Hiraṇyakeśin 11, 1, 4); ferner schreibt Hiraṇyakeśin vor, dass für jemand, der mehrere Frauen hat, die erste Frau die Herstellung des Topfes übernehmen soll, dass man den Topf auch höher machen kann, indem man zwei weitere Streifen ansetzt u. a. m. Noch ein Hinweis auf den Komm. zu Taitt. S. IV, 1, 5, der p. 69ff. wertvolle Auszüge aus den Sūtren giebt, sei gestattet; denn er spricht, jedenfalls auf Grund anderer Quellen, von einer am Hals des Gefässes befindlichen Linie, die einem Gürtel ähnlich sei, nicht von einem Stab oder Wulst. Es würde sich also nach ihm um Linienornamente handeln. Weiter bemerkt er zu der Vorschrift,

dass man der Ukhā zwei Brüste giebt: »wie eine Frau zwei Brüste hat, so sind für diese Ukhā zwei Brüste aus Thon zu machen u. s. w.« (WEBER, Ind. Studien 13, 223 ff.). Worauf es hier ankommt und was kaum Beachtung gefunden hat, das ist die Herstellung eines Topfes in primitivster Form, ohne irgendwelche Hilfsmittel, ohne Drehscheibe, sondern, wie einmal in einem Spruch gesagt ist, »mit Können, mit den beiden Armen, mit Wissen« (TS. Komm. IV, p. 73). Man nimmt Thon, dem man in künstlicher Weise mit Scherben, Haaren Festigkeit giebt, setzt ihn in mehrfachen Ringen oder Kränzen übereinander, so dass ein Gefäss entsteht, lässt rings um seinen Hals einen Wulst oder eine Linie laufen, also eine »Schnurverzierung« und setzt an den Enden weibliche Brüste an. Der Topf wird später gebrannt. Mit andern Worten, das Ritual führt uns hier auf eine Werkstätte prähistorischer Keramik und lässt vor unsern Augen Gefässe entstehen, entfernt ähnlich denen, welche aus den Gräbern und Aschenhügeln der Vorzeit wieder ans Licht gebracht werden.

Noch andere Gefässe von interessanter Form werden im Ritual erwähnt; solche, die mit bockzitzenähnlichen Zeichen versehen sind und lippenförmige; doch ist deren Herstellungsweise nicht beschrieben. Wichtig ist noch die bei Kāt. 26, 1, 15 ff.; Āp. 15, 2. 3 beschriebene Herstellung der Mahāvīratöpfe.

Auch einige andere der bei der Schichtung des Feueraltars gegebenen Vorschriften bieten ein allgemeineres Interesse. Am Schluss des Einleitungsopfers geschieht das Pflügen des für den Altarbau bestimmten Platzes. Dieses Pflügen, welches bei jedem festlichen Neubau einen integrirenden Teil der Einleitungszeremonien bildet (WEBER, Ind. Studien 13, 243, A.), scheint allgemeiner Brauch gewesen zu sein; denn er erinnert an die Städtegründungen Italiens, bei denen der Gründer um den für die neue Stadt bestimmten Raum mit einem Pfluge, vor den ein Rinderpaar gespannt war, eine Furche zog. USENER hat in einer Rede (Münchener Allg. Zeitg. 1893, 30. Juni, Wiss. Beil. Nr. 179, Abhandl. der Wiener Philologenversammlung 1893) zur Erklärung auf einen in Kamenka vor einiger Zeit geübten Brauch hingewiesen, wo die Bewohner, als eine Viehseuche ringsum im Bezirk verheerend auftrat, um Mitternacht in feierlicher Prozession mittelst einer von sieben Mädchen gezogenen, von Burschen gelenkten Pflugschar eine Furche um das Dorf zogen, »welche nach dem Volksglauben die Seuche nicht zu überschreiten vermag.« In unserm Falle würde an die Fernhaltung der Rakṣas oder anderer böser Einflüsse zu denken sein.

Weit verbreitet ist der Glaube, dass ein Bau nur dann wohl befestigt sei, wenn ein Mensch oder Tier in seine Fundamente eingegraben ist. Die indischen Materialien hat A. WEBER (Ind. Streifen I, 56 ff.) beigebracht und dort schon auf die allgemeine Bedeutung der indischen Ceremonien hingewiesen. Fünf Opfertiere wurden vor der Schichtung des Feueraltars in der ersten Nacht des Jahres getötet: Mensch, Ross, Rind, Schaf, Ziege, und zwar der Mensch in einem verhüllten Schuppen. Von allen fünf wurden die Köpfe abgeschnitten; der Rumpf der Ziege opfermässig bereitet, die andern vier Körper in das Wasser geworfen, aus dem man später den Thon für die Backsteine des Altars nimmt; sie verleihen diesem Festigkeit. Die Häupter werden auf die erste Backsteinschicht gesetzt und vermauert, der Menschenkopf in Milch in der Mitte, rechts davon die Häupter von Rind und Ziege, links die von Ross und Schaf. Noch im heutigen Indien hat der Glaube hieran sich erhalten und ebenso im deutschen Glauben, wenigstens in Erinnerungen. Mir scheint, dass mit der Reminiscenz an solche Bauopfer der Aberglaube zusammenhängt, der sich an die Thürschwelle bei uns knüpft. Wenn man in Franken ein neues Haus bezieht, darf man nicht auf die Schwelle treten

(Wuttke § 608); denn das »thut den armen Seelen weh«; »in Island setzt man sich der Gefahr von spukhaften Erscheinungen aus, wenn man auf der Schwelle der Gehöftthür sitzt« (Liebrecht, zur Volkskunde 370; Winternitz 72).

Als ein indisches Beispiel des weitverbreiteten Sympathiezaubers, durch den man Willen, Gesinnung oder das Leben eines andern Wesens, Nebenbuhlers, Feindes u. s. w. beeinflusst, ihn »behext«, mögen die Vorkehrungen erwähnt werden, welche man bei einer Reihe von Beschwörungsopfern zur Vernichtung des Gegners trifft, deren Zweck schon durch ihren Namen wie »Pfeil und Donnerkeil«, »Tod und Ende«, »Messerschneide und Kopfzerspalter« angedeutet wird (Ś. Śr. S. 14, 22, 4 ff. u. s.). Gewisse Sāmans werden gewählt, die Anrufungen der Götter in Hymnen eingelegt, die an »Manyu«, den Zorn, gerichtet sind. Der Opfersitz wird mit Pfeilen, Pfeilspitzen, Wurfspiessen u. s. w. bedeckt. Auch liegend lässt man nicht den Bogen los. Mit Pfeilköchern bedeckt wird der Herd des Āgnīdhrafeuers. Rohre (Pfeile?) vertreten die Opferstreu, Brenn- und Umlegeholz nimmt man vom Bādhaka-, den Opferpfosten für das Tieropfer vom Vibhīdakabaum, die Opferbutter von der Milch kranker Kühe, das Fell zum Somapressen von einer bei einer Leichenverbrennung getöteten Kuh (*anustaraṇī*); den zur Somabereitung dienenden Vasatīvarīwassern wird Wasser, das auf einem Kirchhof zusammengeflossen ist, beigesetzt. Mit gefülltem Köcher, besehntem Bogen, rotgefärbter Kopfbinde und schwertumgürtet verrichtet man die Ceremonien. Gegen wen sich solch ein Zauber richtet, »der vermag nicht zwölf Tage mehr zu leben. Niemand hat Macht über den, der damit einen gegen ihn gerichteten Zauber erwidert«.

Litteratur. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indog. Völker. Amsterdam 1888. — Haas, die Heiratsgebräuche der alten Inder nach den Gṛhyasūtren. I. St. V, 267—412. — Haberlandt, Über das Bauopfer. Mitth d. Anthrop. Ges. in Wien. 1887. Sitzungsberichte 17. S. 42—44. — Hillebrandt, [1]) die Sonnwendfeste in Altindien. Rom. Forsch. V, 299 (auch separat). Erlangen 1889. [2]) Beziehungen des Brahmanismus zur ind. Volksreligion. Mitth. der Schles. Ges. für Volkskunde 1894/95. S. 38 ff. (wesentlich Auszug aus der obigen Einleitung). — Kägi, Die Neunzahl bei den Ostariern. Kulturhistor. Analekten. (Philol. Abhandl. für Schweizer-Sidler 1891, S. 50—70). — Kirste, [1]) Indogerm. Gebräuche beim Haarschneiden. Analecta Graeciensia. Festschrift zum 42. Philologentage in Wien 1893. [2]) Anzeige von M. Müllers Physical religion WZKM 7, 95. — A. Kuhn, Herabkunft des Feuers und des Göttertranks [1] 1859. [2] 1886. — B. W. Leist, Altarisches jus gentium. Jena 1889. — B. Lindner, das indische Erndteopfer, Festgruss für Böhtlingk. 1888. p. 79 ff. — M. Müller, India, what can it teach us? London, 1883. S. 228 ff. — H. Oldenberg, die Religion des Veda. Berlin 1894, S. 303 ff. Dazu die Recension von v. Bradke, Theol. Litteraturzeit. 20, Nr. 23. — R. Pischel, Zu Petronius, Satirae 62. Philol. Abhandl. M. Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht. Berlin 1888, S. 69 ff. — L. v. Schröder, die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger andrer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogerm. Völker. Berlin 1886. — A. F. Stenzler, Über die Sitte. Rede. Breslau 1863 (Anhang zu den Abhandlungen der DMG. IV, 1); I. Studien 2, 159 betont in einem Brief an den Herausgeber zum erstenmal das altertümliche Gepräge der Sprüche und Segen. — J. S. Speijer, specimen literarium inaugurale de ceremonia apud Indos quae vocatur jātakarma, Lugduni Batavorum 1871. Dazu Webers Rez. Ind. Streifen 3, S. 168. — A. Weber, Vedische Hochzeitssprüche. Ind. Stud. V, 177 ff. — Weber, der Śabalīhoma, ein Waldorakel im Frühlinge, ib. 437 ff. — Winternitz, [1]) das altind. Hochzeitsrituell. Denkschriften der philos.-histor. Klasse der K. Akad. Wien. vol. XL. 1. Abteil. (Dazu Rez. von Kirste, WZKM. VI, 174.). [2]) Der Sarpabali, ein altind. Schlangenkult. Mitth. d. Anthrop. Ges. in Wien. 1888, vol. 18, S. 25 ff. 250 ff. [3]) einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern. L. c. vol. 17, S. [37]. [4]) on a comparative study of Indo-European customs with special reference to the marriage customs. Transact. of internat. folklore congress 1891. London 1892, p. 267 ff. Weitere Litteratur ist bei den betreff. Kapiteln verzeichnet.

§ 2. Indoiranische Zeit. — Die Geschichte des indischen Rituals beginnt in der indoiranischen Periode. Schon da hat ein Schatz von Worten eine technische Ausprägung oder wenigstens rituelle Färbung empfangen, der teilweise in die indische und iranische Sonderentwicklung herübergenommen worden ist. Die folgenden sind die wesentlicheren Übereinstimmungen: *atharvan* — āthravan / *āprī* — āfrivacaṅh / *āhuti* — āzūiti / *uktha* — ukhdha / *uttānahasta* — ustānazasta / *sam + kar* — haṅkar caus. / *gāthā* — gātha / *abhigara* — aiwigar / *dasma* — dahma / *namas* — nemaṅh / *nivid* — ni + vid (Verb), caus. / *prabhṛti* — °frabereti / *praśasti* — frasasti / *barhiḥ stṛ* — baresma frastar / *mantra* — māthra / *yajata* — yazata, / *yajña* — yazna, *yajñiya* — yēsnya, *ye yajāmahe* — yazamaidē / *surā* — hura / *soma* — haoma / *śrāvay* — srāvay (frasrāvay) / *savana* — havana / *su* — hu / *stīrṇabarhis* — staretōbaresman / *stu* — stu / *stotar* — staotar / *stoma* — staoman / *havana* — zavana° / *hotar* — zaotar / *hotrā* — zaothra / *hvā* — zbā. Obwohl der Sprachgebrauch bei allen Parallelworten nicht genau derselbe ist, so zeigen doch einige wie atharvan, hotar, mantra, ye yajāmahe deutlich die gemeinsamen Anfänge des indoiranischen Rituals. Hierzu kommt die Übereinstimmung in den Funktionen zwischen *āgnīdhra* und ātarevakṣa und das dem āsnātare des Avesta zufallende Waschen der Haomapflanzen, die auch im Veda, ohne an einen bestimmten Priesternamen gebunden zu sein, wiederkehrt, ferner eine Anzahl von verwandten Bräuchen beim Somakult, wie die Mischung des Soma-Haoma mit Milch, mit Wasser (V. Myth. I, 221. 217). Ausser den Übereinstimmungen finden wir einige Gegensätze, deren Ursprung und Bedeutung kontrovers ist, von Haug zuerst durch die Hypothese erklärt, dass sie aus religiösen Streitigkeiten entstanden seien, welche zu einem Schisma zwischen Indern und Iraniern geführt hätten. Das sind, abgesehen von den mythologischen Gegensätzen, die Worte *kavi*, *uśij*, die im Avesta verhasst sind, während sie im ṚV. als Bezeichnung von alten Dichtern oder Opferpriestern gelten (Geiger, Ostir. Kultur 466). Neben kavi kommt im Av. karapan als Bezeichnung feindlicher Priester vor, die Haug, ohne Anklang zu finden, mit Sanskrit *kḷp*, wovon *kalpa* Ritual stammt, verbunden hatte.

Litt.: Darmesteter, le Zend-Avesta I, 335. — M. Haug, [1]) Essays on the the sacred language, writings and religion of the Parsees. 1. Aufl. Bombay 1862. 2. 3. Aufl. ed. by West, London 1878 ff. [2]) Aitareya Brāhmaṇa, vol. I, Introd. Bombay 1863. — Geiger, ostiran. Kultur. Erlangen 1882, p. 463 ff. — Hillebrandt, Ved. Myth. I, 159. 217. 220 ff. 231. 252. — Oldenberg, Rel. des Veda 385 ff. — Spiegel, die arische Periode u. ihre Zustände. 1887, S. 228. 342 u. s. — Wilhelm, Priester u. Ketzer im alten Iran. ZDMG. 44, 142 ff. — *ṛtvij* = *rathwiz (raspi) Darmesteter, Ormazd 12; Geldner, St. z. Av. 49.

§ 3. Die Zeit des Ṛgveda. — Ein befriedigendes Bild des ältesten Rituals ist noch nicht zu geben. Bezeichnungen des Opfers sind *yajña*, *adhvara*, auch *vidátha*[1], *vṛjána*[1], *diviṣṭi*. Das Opfer heisst X, 52, 4 *pañcayāma*, *trivṛt*, *saptatantu*. Manche Lieder, wie 2, 36, sind an rituellen Worten und Anspielungen auf sakrifikale Vorgänge reich, die der späteren Zeit bekannt sind, aber mehrfach ist ein Wandel in der Terminologie vor sich gegangen, der auf eine lange Geschichte des Rituals weist, vielleicht auf eine ursprüngliche grössere Mannigfaltigkeit der Termini je nach den Familien. Die Häufung der Bezeichnung ritueller Thätigkeiten in manchen Versen erweist die Mannigfaltigkeit der priesterlichen Funktionen. So stehen 2, 12, 14: *sunvat*, *pacat*, *śaṃsat*, *śaśamāna* nebeneinander; 4, 51, 7 *ījāna*, *śaśamāna ukthaiḥ*, *stuvat*, *śaṃsat*; 6, 1, 10: *namobhiḥ*, *samidhā*, *havyaiḥ*, *vedī*, *gīrbhir*, *ukthaiḥ*; der manuelle Teil der Pflichten gilt als anstrengendes Werk; 4, 2, 6 *yas ta idhmaṃ jabharat siṣvidāno mūrdhānaṃ vā tatapate*; 12, 2 *idhmaṃ yas te jabharac chaśramāṇaḥ*. Am deutlichsten äussert sich die Ausbildung des indischen Opfer-

wesens zur Zeit des ṚV. in der Zahl der in der Liedersammlung genannten Priester (*ṛtvij*). Sie enthält nicht nur einzelne Namen, sondern ganze Reihen von Namen, wie aus ṚV. 1, 162, 5 (*hotādhvaryur āvayā agnimindho grāvagrābha uta śaṃstā suvipraḥ*) und 2, 1, 2. 3 (*hotṛ, potṛ, neṣṭṛ, agnidh, praśāstṛ, adhvaryu* [*adhvarīy*] *brahman*) u. a. Versen hervorgeht[2]. Ausser den genannten begegnen wir noch dem *Upavaktṛ, Udagrābha, Purohita,* den *Sāmagā's, Sāmanya's,* und in einer Anspielung 5, 43, 4 den beiden *śamitārau*. Es zeigt sich, dass diese vedischen Benennungen sich von denen der späteren Zeit nicht unerheblich unterscheiden. Dem *agnimindha* in der erstgenannten Stelle entspricht der sonst im ṚV. dreimal erwähnte *agnidh*, der *āgnīdhra* der späteren Zeit; *upavaktṛ* ist ein älterer Name des *praśāstṛ*, des *maitrāvaruṇa* der späteren Zeit. Aus ṚV. 9, 95, 5 *iṣyan vācam upavakteva hotur* geht hervor, dass er als *praiṣavaktṛ* für den *hotṛ* zur vedischen Zeit ebenso wie später der *maitrāvaruṇa* fungirt; die Namen *grāvagrābha* und *udagrābha* finden später keine Verwendung. Die Vorträge der Priester zerfallen in *ṛc*, *sāman* und *yajus*: *ṛgbhiḥ śaṃsanti, yajurbhir yajanti, sāmabhiḥ stuvanti* Nir. 13, 7 (*pariśiṣṭa* 1) und verteilen sich unter die Hotṛs, Adhvaryus resp. Sāmasänger. Diese Einteilung der Priester in drei Gruppen ist im ṚV. bemerkbar[3] und ergiebt sich, abgesehen von den Namen selbst, aus der Wahl der Termini *śaṃs, uktha* und *gai, gāyatra, pragātha*, jene in Bezug auf die wesentlich in Triṣṭubhform auftretenden Recitationen des Hotṛ gebraucht, diese in Rücksicht auf die durch die Metra Gāyatrī, Pragātha und durch die Tṛcaform charakterisirten Texte der Sāmasänger[4]. Für die dritte Gruppe, die Adhvaryus, sind zwar Spuren alter Formeln (*pratigara*), aber nicht Spuren von ihnen besonders zugewendeter Poesie nachgewiesen[5]. Sie sind vielmehr die Träger aller manuellen Thätigkeit beim Opfer, die *suhasta's* im Gegensatz zu den *suvāc* oder *sujihva* genannten Hotṛs.

Es ist nicht klar, wie die einzelnen neben Hotṛ und Adhvaryu in jenen Aufzählungen stehenden Namen sich auf die Priestergruppen verteilen. Gar nicht sind in 2, 1, 3 die Sāmasänger genannt, obwohl dasselbe Maṇḍala 2, 43 in der (wenn auch interpolirten) Hymne von dem Vogel spricht, der »wie ein Sāmasänger beide Stimmen redet und Gāyatra wie Traiṣṭubha nachahmt«, Sāmasänger also kennt. Da die Adhvaryus in der Mehrzahl genannt werden, die Zahl der Hotṛ's bis auf fünf oder sieben angegeben wird, so müssen wir schliessen, dass jene Liste nicht die Zahl aller dem ṚV. bekannten Priester enthält und, wenn sonst von sieben Hotṛ's gesprochen wird, damit nicht gerade die 2, 1, 2, genannte Siebenzahl von Priestern (unter der sich doch auch der Adhvaryu befindet) gemeint sein kann. Ein solcher Umfang der Opfer setzt, um einen Ausdruck der späteren Mīmāṃsakas zu gebrauchen, schon entwickelte Kenntnis der Viniyoga- und Prayogavidhis voraus.

Die Lieder, welche die Hotṛs sagten, heissen *sūktas*. Sie werden zu *uktha's* vereinigt, wofür später die Bezeichnung *śastra* eintritt. Der Terminus lautet *ukthaṃ śaṃs* (8, 13, 18 auch *dhā*), nie *stu* (Ludwig 6, 189). Auch das Zerlegen der Verse (*vihar* Ait. Br. 6, 24, 5 ff.) scheint bekannt, wie aus der von Ludwig (Ṛgveda 3, p. 222) als spöttisch aufgefassten Stelle 6, 67, 10 hervorgeht. In die *uktha's* werden die *nivid's* eingelegt, auch *mada's*[6] genannt und *puroruc* (Komm. Ait. Br. 2, 39, 6. p. 274). Von den Formeln der uns bekannten, bei Śāṅkh. erhaltenen, z. T. metrischen Nivids kehren einige in den Hymnen wieder, nicht in dem Umfang, dass das von Haug behauptete hohe Alter unsrer Nivids beweisbar wäre, aber doch in erweisbarer Übereinstimmung. Die Indra-Marutnivid 8, 16 *ya īm*[*enaṃ*] *devā anvamadan* / *aptūrye vṛtratūrye* / *śambarahatye, gaviṣṭau.* / erscheint wie eine Parallele zu der Hymne ṚV. 3, 47, welche bei Āśv. 7, 11, 25 u. s. als Nivid-

dhānīyasūkta gilt: *ye tvāhihatye maghavann avardhan ye śāmbare harivo ye gaviṣṭau / ye tvā nūnam anumadanti.* Einige Ausdrücke aus 8, 17 (*purāṃ darmā, haryoḥ sthātā*) kehren ṚV. 3, 45 wieder; 8, 21 wird Sat. Br. 14, 6, 9, 2 (S. 1076) citirt; 8, 18 ist z. T. gleich Maitr. S. 3, 12, 6; Taitt. S. 7, 5, 18. Auch die *prayājas* und *anuyājas* sind bekannt (10, 51, 8. 9). Von Opferformeln kennt der ṚV. die Aufforderung an den Adhvaryu, die Erlaubnis zur Recitation zu geben (*śaṃsāvādhvaryo*) und den Terminus für dessen Antwort *prati gṛṇīhi* (3, 53, 3), ferner die Formel *astu śrauṣaṭ*, die zum Anfang der Hymne 1, 139 gemacht worden ist, den Vauṣat- (*vaṣaṭkṛta, avaṣaṭkṛta*) und Svāhāruf. Die Bezeichnung *praiṣa* ist in *purupraiṣa* (Ludwig 3, XXIV) enthalten.

Gegenüber der recitirenden Thätigkeit der Hotṛs, der ministrirenden der Adhvaryus besteht die Aufgabe der Sāmasänger schon im ṚV. im Vortrag der Sāmans, Melodien. Von den der späteren Zeit bekannten Sängernamen tritt nur der des *udgātṛ* 2, 43, 2 hervor; auf ihn und den *prastotṛ* wird 8, 81, 5 mit *pra stoṣad upa gāsiṣat* angespielt[7]. Die Śakvarīs, die zum Pensum des Sāmaveda gehören, sind 7, 33, 4 u. s. genannt. Von Melodien werden zwei, die berühmtesten der späteren Zeit, Rathaṃtara und Bṛhat, schon im ṚV. erwähnt[8]. Bestimmte Melodien könnten auch unter dem 1, 62, 2 und 1, 173, 1 genannten *āṅgūṣya sāman* resp. *nabhanya sāman* zu verstehen sein, dessen Bezeichnung als *svarvat* auf einen das Wort *svar* enthaltenden Text wie das Rathaṃtara (vgl. MTBr. 11, 10, 14. 15) hinweist. Vielleicht ist 1, 143, 7 mit den Worten *dhī śukravarṇā* auf das Śukrasāman (Lāṭ. 1, 6, 24; Kāt. 26, 3, 1; ISt. 3, 240[a]) angespielt und *varṇa* nur als ein andrer Name für Sāman anzusehen (vgl. *rathaṃtaravarṇa* Lāṭ. 1, 12, 10; 7, 11, 6; *śākvaravarṇa* Lāṭ. 10, 5, 4; Ārṣ. Br. 24, 160; 66, 9). Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Ṛc und Sāman sind durch ṚV. 10, 90, 9; 135, 4 und wohl auch durch 3, 39, 2[9] schon für den ṚV. gesichert. Von den *jaritāraḥ* wird 3, 12, 5 gesagt, dass sie *nīthāvid* sind; aus 3, 12, 5; 4, 3, 16; 7, 26, 2 ergiebt sich, dass *nītha* ein Terminus ist, der Ait. Br. 2, 38 (S. 7, 9, 1 u. s. w.), neben *ukthāmadāni* auftritt und sich auf eine Thätigkeit der Sāmasänger zu beziehen scheint, auch von Sāyaṇa zweimal als *stotra* erklärt wird. Der allgemeine Name für Gesänge ist *stotra*, *stoma* (mit *nu*, seltener mit *gai* verbunden, Ludwig 6, 189), *stubh*; die *stomas* stehen neben *uktha* 1, 136, 5; 2, 11, 3; 3, 41, 4 u. s. w.; neben *uktha*, *brahman* 4, 22, 1; 6, 23, 1 u. s. w. Aber die Mehrzahl dieser Termini ist noch zu untersuchen und gegeneinander abzugrenzen; die individuellen Bedeutungen sind z. T. noch unbekannt, wie 4, 3, 16, wo *nīthāni, niṇyā vacāṅsi, nivacanā kāvyāni* neben *matibhiḥ* und *ukthaiḥ* stehen.

Hotṛ, Udgātṛ, Adhvaryu wird der Brahmane nur von Fall zu Fall. Die dem spätern Ritual geläufige und bei jedem Opfer zu vollziehende Priesterwahl ist wenigstens für den Hotṛ im ṚV. nachweisbar (*hotṛvūrya, vṛ*). Es fehlt nicht an Spuren, dass vedische Sänger umherzogen und gegen Lohn ihre priesterliche Hilfe anboten[10]. Dass es, wie in späterer Zeit den Brahman, Leiter der grossen Opfer gab, ist aus dem ṚV. bisher nicht nachgewiesen, obwohl die Komplizirtheit des Rituals es voraussetzen lässt und vielleicht auch der Ausdruck *yajñanī* darauf hinweist. Der Annahme Geldners, dass das die Pflicht des Purohita oder des Brahman gewesen sei, ist von Oldenberg[11] widersprochen worden; denn im ṚV. scheint der Brahman als Priester noch die Stelle des späteren Brāhmaṇācchaṅsin, dem wesentlich Rezitationen für Indra oblagen, eingenommen zu haben.

Gegenüber diesen gegebenen Falles eintretenden Funktionen steht die schon im ṚV. hervortretende dauernde, freilich nicht genau erkennbar abgegrenzte Würde des Purohita, der auch dort schon der religiöse Berater des Königs gewesen sein wird. Wir wissen aus X, 98, dass ein Purohita zum

Hotṛ gewählt wurde, und hieraus ist zu folgern, dass er als Priester auch bei Opfern an hervorragender Stelle mitwirken konnte. Die Ansicht OLDENBERGS, dass »jener oberste Intendant des königlichen Kultus die Rolle eines dieser Priester vorkommenden Falls wohl übernehmen konnte, dass aber keine dieser Rollen ihm von selbst und mit Notwendigkeit zufiel«[12], scheint dem Sachverhalt am ehesten zu entsprechen.

a) Zweck des Opfers. — Das Opfer wird, soweit sich erkennen lässt, nicht zu Gunsten einer Gemeinde oder grösseren, über die Familie hinausgehenden Gemeinschaft dargebracht[13], sondern im Auftrage und zu Gunsten des einzelnen, der Sieg, Reichtum, Nachkommenschaft, langes Leben u. s. w. für sich oder seinem Gegner Böses wünscht, des *yajamāna* oder *dāśvas*. Anstelle dieser Bezeichnung tritt wiederholt die des *vivasvat*[14], das zu einem Nomen honorificum des Opferers geworden ist, ebenso wie bei der Priesterwahl in späterer Zeit die einzelnen Priester mit himmlischen Vorbildern verglichen werden, der Āditya z. B. der göttliche Udgātṛ, der Candramas der göttliche Brahman ist. Eine Weihe, wie die spätere Zeit sie in der *dīkṣā* kennt, ist dem ṚV. fremd, aber 7, 103, 1 ist deutlich von einem Gelübde die Rede, das die mit den Brahmanen verglichenen Frösche halten. Hieraus folgt eine speciellere Bedeutung des Wortes auch für den ṚV., das wir später als eine gewöhnliche Bezeichnung der Gelübde finden, die bei Beginn kleinerer Opfer übernommen und am Schluss aufgegeben werden (*vratam acāriṣam*)[15].

b) Platz des Opfers. — So wenig wie das Ritual kennt der ṚV. eine bestimmte Kultusstätte oder Tempel. Die *Vedi*[16] ist ein Platz, auf dem die Götter sich niedersetzen, er wird mit Opfergras bestreut, der Somastein, den die Adhvaryus handhaben, dort eingelassen (5, 31, 12). Sie gilt als eine Jungfrau »mit vier Flechten«. Ein andrer, obsoleter Name der Vedi ist *dhiṣaṇā*[17]. Vor der Vedi (1, 170, 4) brennt das Feuer; doch ist sie auch selbst Sitz des Feuers (*agni vediṣad*). Von den zwei Vedis der spätern Zeit kennt der ṚV. nur eine, nach LUDWIG 3, 364 vermutlich die, welche später den Namen *uttaravedi* führt. Der Platz der Opfer war im Hause des Yajamāna, doch giebt es auch allgemeinere Bezeichnungen wie 6, 11, 5 *amyakṣi sadma sadane pṛthivyāḥ*; 3, 23, 4 *vara ā pṛthivyā iḷāyās pade*; 3, 29, 4; 10, 1, 6 *iḷāyās pade nābhā pṛthivyāḥ*. Das zum Bestreuen verwendete *barhis*, Opfergras, ist dem ṚV. wohlbekannt; es wird *abhijñu* gerupft (*vṛñj, pravṛñj*), frühmorgens (10, 110, 4) im Osten und wird (8, 102, 14) als *tridhātu* (1, 181, 8 *tribarhis*), *avṛtam, asaṃdinam* bezeichnet, in bestimmter Weise gelegt (10, 70, 4), mit Butter gesalbt, ist Sitz der Götter und Stelle der Darbringungen.

c) Das Feuer wird durch Reiben erzeugt (5, 9, 3; 10, 3; 6, 48, 5) nach Weise alter Ahnherren vedischer Geschlechter (*atrivat, manuvat*). Wenn Rakṣas verhindern, dass es aus dem Holze flammt, werden wie später Verse hergesagt und ṚV. 5, 2 ist zu diesem Zweck gedichtet[18]. Die Stätte (*yoni*) wird für ihn bereitet und empfängt ihn wie die Frau den Gatten (4, 3, 2). Der ṚV. kennt schon die drei Feuerstätten für Agni (*triṣu yoniṣu, triṣadhastha* 1, 15, 4; 2, 36, 4; 5, 4, 8. 11, 2 u. s. w.), von Namen allerdings nur den des Gārhapatyafeuers. Am Feuer wird das Feuer entzündet (1, 12, 6); dreimal des Tages gespeist (4, 12, 1); mit »Opfer, Lied und Brennholz« verehrt (6, 5, 5: *yajñena samidhā ukthair arkebhiḥ*). Zur Darbringung der den Göttern geopferten Butter dient die *sruc* (6, 11, 5 *ayāmi srug ghṛtavatī*), auch die zwei *darvis* (5, 6, 9). Um die Speise für die Götter wird das Feuer herumgetragen (4, 15, 1. 2. 3), ein Feuerzauber, der sie den Göttern weiht[19]. Als Opfergaben dienen Milch, Butter, Körner, Kuchen. Das Tieropfer zeigt schon ausgeprägte Züge. Als Opfertiere kennt der ṚV. Ziege, Stier, Kuh, Widder, Ross[20]. Dem Pferdeopfer sind die Lieder 1, 162. 163; 4, 38—40; Teile von 3, 53[21] ge-

widmet, von denen die beiden ersten ein ausgebildetes Ritual zeigen. Das Tier wird mit einer goldnen Decke bedeckt, ihm voraus ein Bock geführt und dreimal der Feuerzauber darum gezogen. Brauch und Regel werden betont. »Einer ist der Zerleger des Rosses des Tvaṣṭṛ, zwei halten es: so ist der Brauch.« »Nach dem Brauch« werden die Glieder zerlegt, *iṣṭa, vīta, abhigūrta, vaṣaṭkṛta* muss das Tier sein. Es werden erwähnt solche, die den Pfosten behauen, herbeischleppen und dafür den Aufsatz (*caṣāla*) zimmern (v. 6), solche, die nachsehen, ob das Ross »gar« ist und sagen »es riecht wohl, nimm weg« (v. 12). Ganz ähnlich fragt man später beim Tieropfer dreimal *śṛtam havīṣ̌ḥ śamitar* und dieser erwidert *śṛtam*. Unter denen »die um Fleisch betteln« (v. 12) sind die Priester zu verstehen, an die in späterer Zeit Stücke des Opfertieres in vorgeschriebener Weise verteilt werden (Ait. Br. 7, 1; Āśv. Śr. S. 12, 9). Zu v. 16 *vāsa upastṛṇanty adhīvāsaṃ yā hiraṇyāny asmai* ist Kāt. 20, 6, 11 u. Komm. zu vergleichen, der *vāsasa āstaraṇaṃ, tasyopari adhīvāsasya tasyopari hiranyaṃ nidheyam* vorschreibt[22]. Auch Spuren des Menschenopfers sind nicht ausgeschlossen. Ausser dem Verse X, 18, 8 (s. *puruṣamedha*) scheint mir das von dem mystischen Opfer der Götter handelnde *puruṣasūkta* darauf zu weisen (10, 90, 6[a]. 15[d]).

Das wichtigste ist das Somaopfer. Die Pressung des Saftes, seine Läuterung, die Mischung mit Wasser, Milch steht in vielfacher Übereinstimmung mit der späteren Zeit. Während aber hier nur Steine zur Kelterung verwendet werden, zeigt der ṚV. noch Spuren der Mörserbereitung, deren Alter die Übereinstimmung mit dem Parsiritual bezeugt. Veränderungen im Sprachgebrauch treten auch hier hervor. In *graha*-Gefässen wird der Trank den Göttern geopfert; neben *graha* hat der ṚV. das später ganz ausser Gebrauch gekommene *camū*. Die vedische Zeit kennt wie die spätere drei Pressungen *savanas*, auch *sāva* (*prātaḥsāva*) genannt oder, nach Bloomfield[23] *prapitva* (Morgenpressung) und *abhipitva* (Abendpressung), wiederum mit einem später veralteten Terminus. Wie später verteilen sich schon im ṚV., wie sich aus einem sicheren Beispiel ersehen lässt, die Metra so, dass Gāyatrī der Morgen-, Triṣṭubh der Mittag- und Jagatī der Abendpressung angehört[24]. In den Göttern, welchen die Pressungen zukommen, zeigen sich mehrfach Übereinstimmungen. Bei dem Abendsavana sind die drei Ṛbhus im ṚV. ebenso wie später beteiligt; die Mittagpressung gebührt Indra resp. Indra Marutvat, während die Morgenpressung im ṚV. noch weniger komplizirt zu sein scheint. Einen festen Bestandteil dieser Savanas bildet die aus *puroḍāś*, *dhānās* u. s. w. bestehende Zukost (3, 52) und die Agni sviṣṭakṛt gehörenden *savanīyapuroḍāś*. Die mannigfachen Opfer der späteren Zeit sind für den ṚV. noch nicht nachgewiesen, doch treten einzelne Namen wie *kuṇḍapāyya*, *trikadruka*, *śunahotra* (?), *atirātra* (auch *tiroahnya* nach Bergaigne)[25] hervor, selbst von den Bestandteilen des späteren, aus sehr verschiedenen Elementen zusammengestellten Agniṣṭoma ist die Pravargyaceremonie, die Abkochung von Milch in einem irdenen Topfe, als alt von Garbe nachgewiesen[26]; alt ist auch der Dadhigharma.

Ausser Soma sind Honig und Surā, ein Gerstentrank, im ṚV. als selbständige Opfertränke wahrnehmbar. Die Verwendung des ersteren tritt im späteren Ritual fast ganz zurück (sie beschränkt sich auf einen Madhugraha beim Vājapeya) und ist auch im ṚV. nur selten[27]; die Surā, bei der Sautrāmaṇī und dem Vājapeya gebräuchlich, erscheint im ṚV. in Verbindung namentlich mit den Aśvins und besonders in dem Indra sutrāman gewidmeten und bei der Sautrāmaṇī gebrauchten Liede 10, 131[28], in dem die Grundzüge dieses Opfers als dem ṚV. bekannt nachzuweisen sind[29].

d) Wie weit der Ṛgveda sonst feste Opferordnungen kannte, bedarf noch der Feststellung. Dass sie vorhanden gewesen sind, ergiebt sich aus

einer Anzahl von Liedern, die die Reihenfolge der Götter bis ins einzelne ausgebildet haben (I, 2. 3. 23 u. s. w. Vāyu, Indra-Vāyu, Mitrāvaruṇa u. s. w.) und als Pra-ugaśastras dienen[30], ferner aus den Āprīliedern, die aus *prayājas* der verschiedenen Familien für das Tieropfer bestehen[31] und »eine der wichtigsten Spuren sind, die die ursprüngliche Verschiedenheit der Rituale in der endgiltigen Liturgie hinterlassen hat« (BERGAIGNE). Von grosser Bedeutung für alle in Betracht kommenden Fragen sind die leider unvollendet gebliebenen Arbeiten des französischen Gelehrten, welche Blicke in die Geschichte der vedischen Liturgie bieten[32]. Danach haben wir es nicht mit einem primitiven, einheitlichen Ritual, sondern mit verschiedenen Ritualen zu thun: »il paraît évident que des rituels d'abord distincts, quoique analogues, et propres, non pas aux écoles relativement tardives des Brāhmaṇas et des Sūtras, mais aux familles primitives, ont été rapprochés et fusionnés à une époque impossible à déterminer, quoique nécessairement antérieure aux plus anciens Brāhmaṇas.« Eine Anzahl von Hymnen seien nur Sammlungen von Formeln, die in verschiedenen Momenten ein und derselben oder in aufeinanderfolgenden Ceremonien hergesagt werden. Dahin gehören ausser den erwähnten Āprīliedern Hymnen wie 1, 93, eine Sammlung von Yājyās und Anuvākyās für den Agni-Soma beim Jyotiṣṭoma geopferten Bock (p. 26); 3, 28. 52 enthalten Anuvākyās für die bei den drei Pressungen dargebrachten Kuchen (p. 20), 10, 179 für den Dadhigharma[33]. Ferner bilde die Yūpahymne 3, 8, deren Verse einzeln bei Salbung u. s. w. des Opferpfostens verwendet werden, einen alten Bestandteil der vedischen Liturgie; 5, 28, vielleicht auch 3, 27 sind alte Sammlungen von Sāmidhenīversen. Ausser diesen sich aus einzeln gebrauchten Versen zusammensetzenden Hymnen fänden sich Sammlungen von Pratipad-anucaras, von Stotriya-anurūpas. 5, 82, 1—3 (eine Triṣṭubh und zwei Gāyatrīs) bildet die Pratipad, 4—6 den Anucara des Vaiśvadevaśastra, und der Anuṣṭubhbeginn zum Pratipad zeige, dass schon das alte Ritual den Brauch der späteren Zeit kennt, wesentliche Partien mit einer Anuṣṭubh zu beginnen. Ferner sucht B. das Vorhandensein ganzer Śastras zu erweisen, die schon zur Zeit des ṚV. für den Zweck, dem sie später dienten, bestimmt waren; wie z. B. 8, 6. 81. 82 für den Atirātra. Andere Hymnen wie 1, 92 sind Vereinigungen kleiner Lieder für die Recitationen beim Prātaranuvāka, sog. Auṣasa- und Āśvinakratus, die für diesen Zweck schon zur Zeit ihrer Einordnung in die Saṃhitā bestimmt waren. Auf die rituelle Folge der Verse 7, 59, 9—11 weist WEBER, I. St. 10, 145 hin.

Die Schlussverse der Litaneien, die *paridhānīyās*, dürften ebenfalls auf die ältesten Zeiten der ved. Liturgie zurückgehen, ebenso der regelmässige Triṣṭubhausgang der Jagatīrecitationen des späteren Rituals[34]. Wichtig sind die Bemerkungen B.'s über die Verteilung der Metra. Danach hätte das Ritual des Jyotiṣṭoma die alte Liturgie der Vaiśvāmitras zum Vorbild und bei der Morgenpressung zum grossen Teil seine Texte deren Sammlung entliehen. Im starken Gegensatz hierzu stehe das Ritual der Kaṇvas, bei denen Triṣṭubh und Jagatī fast gar nicht im Gebrauch sind und auch für die Recitationen des Hotṛ bei allen Pressungen Gāyatrī- oder Pragāthaverse verwendet werden. Diese Eigentümlichkeit der Kaṇvas und Vāmadevas scheine in der spätern Liturgie beim Atirātra eine feste Stelle gefunden zu haben und ebenso scheinen gewisse Eigentümlichkeiten anderer Familien dazu gedient zu haben, bestimmte Tage einzelner Sattras zu charakterisiren. Zuletzt sind zu erwähnen die *Brahmodyas*, dichterische Wettkämpfe am Schluss grosser Opfer, von denen verschiedene Hymnen, wie 1, 164, zeugen[35].

f) Die *dakṣiṇās*, welche zum Opfer gehören wie das Amṛta zu den Devas, wie die Flüsse zum Meere (Pār. 1, 16, 6) haben schon im ṚV. dieselbe Bedeutung wie in der späteren Zeit[36]. Der Mann, welcher Dakṣiṇās

spendet (*prayatadakṣiṇa*), wird gepriesen, und dem begeisterten Hymnus (10, 107), der verheisst, dass die Spender von *dakṣiṇāḥ* »hoch am Himmel stehen, die Geber von Rossen mit der Sonne sich vereinen und die Geber von Gold Unsterblichkeit erlangen werden« entsprechen die vielen, den Hymnen angehängten Dānastutis, die die Freigebigkeit der Maghavans, wie Bṛbu's, des Besiegers der Paṇis[37], preisen, ihren Geiz freilich auch verhöhnen[38]. Mit *iṣṭa* »dem Geopferten« bildet *pūrta* »das Geschenkte«[39] ein Dvandva schon im ṚV.

Das Ritual der Gṛhyasūtren findet im ṚV. weniger Anlass, hervorzutreten; abgesehen von den umfangreichen Hochzeits- und Bestattungsliedern (und der 10, 151 als Göttin angerufenen *śraddhā*). Der 10, 16, 10 genannte *pitṛyajña* ist nicht das Manenopfer der Sūtras, sondern die Bestattungsfeier, der *pitṛmedha*[40]. Aber doch sehen wir auch ausserhalb dieser Lieder Spuren der in die Ṛksaṃhitā hineinreichenden Gṛhyabräuche. Das *āgāvīya*-Lied 6, 28 z. B. findet nach einigen (Āśv. GS. 2, 10, 7) seine Verwendung bei der Rückkehr der Rinder von der Weide (s. u.), nach Ludwig, ṚV. 5, 112 beim Eintreiben in ein neues Gehöft, und 10, 169, 1. 2 bei deren Austrieb. Beim Pflügen des Feldes (Āśv. 2, 10, 3. 4) wird ṚV. 4, 57, deren Verse an den »Herrn des Feldes« und an Sunāsīrau, Sītā gerichtet sind, verwendet (siehe unten s. v. »Stallbräuche« und »Landwirtschaftliches«). Auch der Aberglaube hat, wie unten näher ausgeführt werden wird, im Ṛgveda sein Feld. Sūrya z. B. soll die Gelbsucht vertreiben (1, 50); Vögel verkünden Unheil (2, 42. 43); 5, 78, 7—9 ist ein Zauberspruch gegen Fehlgeburt, den Kāt. 25, 10, 5 in einem besonderen Fall anwenden lässt.

1 Foy, KZ. 34, 227 (dort w. Litt.) resp. 247. — 2 Haug, Ait. Brāhm. I, preface; Weber, ISt. 10, 141 ff.; Muir, OST. 1, 2. II2; Ludwig, der Ṛgveda 3, 220 ff. u. vol. 6, 165 ff. (Materialsammlung); Hillebrandt, Ved. Myth. 1, passim (siehe Index); Oldenberg, Rel. des Veda 383 ff.; Hardy, die ved.-brahm. Periode. — 3 Hardy, ved.-brahm. Periode S. 142, der aus RV. 10, 71, 11 vier Gruppen folgert. — 4 Oldenberg, ZDMG. 38, 439 ff. Ṛgvedasaṃhitā u. Sāmavedārcika; Bergaigne, rech. sur l'hist. de la lit. véd. JAs. 1889, 14 ff. — 5 Oldenberg, ZDMG. 42, 240 ff. Zur Geschichte u. Chronol. des Rituals. — 6 Hillebrandt, Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der ig. Sprachen 9, 192 ff. — 7 Ludwig, der Rgveda 3, 227; Oldenberg, Rel. des Veda 3933. — 8 Hillebrandt, Sonnwendfeste. — 9 Sonnwendfeste S. 17 (307); dagegen Pischel, Ved. St. 2, 1201. — 10 Oldenberg, Hymnen des RV. I, 154; Hillebrandt, VMyth. I, 146. — 11 Ved. Stud. 2, 144; Oldenberg, Rel. des Veda 396. Pischel ist Geldner, GGA. 1894, S. 420; 1895, 1. S. 450 beigetreten. — 12 Rel. d. V. 379. — 13 Oldenberg, l. c. 370 ff.; Hardy, ved. br. Periode 136 ff. u. 167 ff. — 14 Ved. Myth. 1, 480. — 15 Hillebrandt, Neu- u. Vollmondsopfer 1742. — 16 Ludwig, Ṛgveda 3, 364. — 17 V. Myth. I, 176, dagegen aber Ludwig, über die neuesten Arbeiten S. 85 ff. — 18 Hillebrandt, ZDMG. 33, 248 ff. — 19 Hillebrandt, ZDMG. 37, 521 ff. — 20 RV. 10, 91, 14; Hardy, die ved.-brahm. Periode 149; Zimmer, Altind. Leb. 72. — 21 Hillebrandt, Vedainterpretation S. 17. 18; im Festgruss für Böhtlingk 40 ff. — 22 Anderes bei Ludwig III, 389. — 23 Contributions V, 31 ff. — 24 Bergaigne, Journal As. 1889, p. 20. 21. — 25 Journal As. 1889, 21. — 26 ZDMG. 34, 319 ff. — 27 V. Myth. I, 239 ff. — 28 V. Myth. I, 247 ff.; Bloomfield, contrib. III; Oldenberg, Indra u. Namuci GGN. 1893, 342 ff. — 29 Oldenberg, l. c. — 30 Bergaigne, Journ. As. 1889, p. 123 ff.; Hillebrandt, Ved. Myth. I, 259. — 31 Schwab, Thieropfer S. 90 Anm.; Bergaigne, Journ. As. 1889, p. 17; Oldenberg, ZDMG. 42, 244. — 32 Recherches sur l'histoire de la liturgie védique a) extrait des comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, séance du 8 juin 1888. b) Journal As. huit. série tome XIII, Paris 1889, 1—32. 121—197 (nach Bergaignes Tode herausgegeben). — 33 Ebenso Oldenberg, ZDMG. 42, 243. 244. — 34 Ausser Bergaigne l. c. Hillebrandt, GGA. 1889, S. 421. — 35 Zimmer, Altind. Leben 345 ff.; Weber, ISt. 10, 118. Haug, SBAW. 1875, 2, 457 ff.; Oldenberg, Rel. d. V. 475. — 36 Ludwig, Ṛgveda 3, 268 ff.; V, 312; Oldenberg, ZDMG. 39, 83 ff. Weber, ISt. 10, 52 ff. — 37 Hillebrandt, GGA. 1894, 649. — 38 Pischel, Ved. Stud. I, 2. 5. — 39 Windisch, Festgruss f. Böhtlingk S. 114 ff. — 40 Caland, Ahnenkult 152.

§ 4. Bemerkungen über das brahm. Opfer in der buddh. Litteratur. — Ein andrer Weg, der für die Geschichte des Opfers nicht ohne Wert zu sein scheint, ist die bisher noch nicht in Angriff genommene Sammlung aller auf den Brahmanismus und seine Opfer bezüglichen Anspielungen in der buddhistischen Litteratur. Einige Einzelheiten mögen hier angedeutet sein. Divyāvadāna p. 612 wird fast ganz in Übereinstimmung mit der Herstellung des Agnisthaṇḍila (s. u.) von der Mutter der Prakṛti, *madhye gṛhāṅgaṇasya gomayenālepanaṃ kṛtvā vedim ālipya darbhān saṃstīryāgniṃ prajvālya* gesagt. Die Unterscheidung der Opfer in Yajatis und Juhotis, wie sie Kāt. 1, 2, 5. 6 u. s. erwähnt sind (Spenden, die von Yājyās und Puronuvākyās begleitet mit dem Vauṣaṭruf, und andrerseits solche, die nur mit dem Svāhāruf dargebracht werden), sind auch den buddh. Texten bekannt. Mahāvagga 1, 22, 4: *tasmā na yiṭṭhe na hute arañjin.* Dīghanik. 2, 23 (Sumaṅgalavilāsinī 1, p. 165, wo Buddhaghoṣa *yiṭṭham* als *mahāyāgo, hutam* als *pahenakasakkāro adhippeto* erklärt). Die einzelnen Bestandteile und Arten der kleineren Homas finden wir Dīghanikāya 1, 1, 21 mit einer Terminologie, die teilweise von der des uns bekannten Rituals abweicht, aufgezählt: *aggihoma, dabbihoma, thusahoma, kaṇahoma, taṇḍulahoma, sappihoma, telahoma, mukhahoma, lohitahoma* (vgl. Sumaṅgalavil. I, p. 93); 5, 18 a. f.: *sappitelanavanītadadhimadhuphāṇitena ćeva so yañño niṭṭhānam agamāsi.* Die Jaṭilas werfen ihre Vorbereitungen zum *aggihutta* auf Buddhas Rede hin ins Wasser (Mahāv. 1, 20, 19); ebendort 6, 35, 8 wird das *agnihotra* in einer Gāthā das vornehmste der Opfer genannt, wie die Sāvitthī das vornehmste Metrum; *saddha, thālipāka, yañña, pāhuṇa* sind Dīghanikāya 3, 1, 26 erwähnt; die *araṇis* und andere Utensilien Milindapañha p. 53 (Oldenberg, SBE. 20, 292), allerdings ausserhalb eines sakralen Zusammenhanges. Die grossen Opfer (*mahāyajña's*) nennt Itivuttaka p. 21 (III, 7: *assamedha, purisamedha, sammāpāsa, vājapeyya, niraggaḷa*); Mahāvastu II, 237 (405) *aśvamedhaṃ puruṣamedhaṃ somaprāsaṃ nirargaḍaṃ padumaṃ puṇḍarīkaṃ ca.* Eine Aufzählung der brahmanischen Opfertiere und andrer Utensilien finden wir in Dīghanik. 5, 18 in einem negativen Zusammenhang *tasmiṃ kho brāhmaṇa yaññe n'eva gāvo haññiṃsu na ajeḷakā haññiṃsu na kukkuṭasūkarā h., na vividhā pāṇā saṃghātaṃ āpajjiṃsu na rukkhā chijjiṃsu yūpatthāya na dabbhā lūyiṃsu barihisatthāya.* Eine Opferformel ist Tevijjasutta (Digh. 13, 25) angeführt: *Indam avhayāma, Somam avhayāma, Varuṇam a., Isānam a., Pajāpatim a., Brahmam a.,* [*Mahiddhim a. Yamam a.*]; einige rituelle Termini, wie *anugāyanti, anubhāsanti, anuvāćenti* stehen ebendort 13, 13, *āyāćanti, thomayanti pañjalikā* 13, 17. Eine Beschreibung der Eigenschaften des Purohita giebt Kūṭadanta Sutta (Dīghanikāya V, 17, p. 140). Die genaue Sammlung dieses Materials und seine Vergleichung mit unsern Sūtren ist eine Aufgabe der Zukunft.

§ 5. Das Ritual der Sūtren. Handlung und Spruch. — Zwischen dem Ritual, dessen Spuren wir im ṚV. finden, und dem der Brāhmaṇa- und Sūtralitteratur liegt eine nicht unbedeutende Kluft. Es ist sicher, dass der ṚV. später zu vielen Ceremonien erst in Beziehung gesetzt worden ist, die aus ihm die sie begleitenden Verse entlehnten. Die Frage aber, ob wir es hier mit einer brahmanischen Entwicklung und Erfindung von neuen Ceremonien zu thun haben oder mit der späten Inbezugsetzung alter Praktiken zum ṚV. wird nur von Fall zu Fall zu entscheiden sein. Opferhandlung und Spruch gehören eng zusammen; Ait. Br. 2, 2, 33 verlangt, dass der Mantra die Handlung bezeichnet, und die Paribhāṣās[1] geben über Zeit und Verhältnis beider mannigfache Vorschriften, ohne die uns interessirenden Schwierigkeiten zu berühren. Diese Vorschriften mögen aus langer Erfahrung und Erwägung vonseiten der Sūtraverfasser und ihrer Schüler entstanden sein; denn die ihnen

aus der Natur vedischer Texte erwachsenden Zweifel und Schwierigkeiten in Bezug auf Reihenfolge der Handlungen, sowie deren Verhältnis zu den Mantra waren nicht gering[2]. Nach ihren Beziehungen zur Handlung können wir die Mantras von unserem Standpunkt aus in drei Gruppen teilen: 1) die keiner Erörterung bedürfende, dass Spruch und Handlung sich decken; 2) dass die Stellung der Verse im Ritual ursprünglicher ist als die in der Saṃhitā und 3) dass Verse aus der Saṃhitā entlehnt, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und zur Begleitung einer Kultushandlung verwendet worden sind, für die sie ursprünglich nicht beabsichtigt waren. Für die zweite Gruppe sind einige Beispiele von mir gesammelt worden[3], für die dritte, die zahlreicher ist als die vorige, bieten sich viele Beispiele, in denen sich zeigt, dass der Vers wegen eines ganz äusserlichen Anklanges gewählt worden ist und an sich an der Stelle durchaus nicht passt[4]. BHĀNDĀRKAR erwähnt als Grund mit Recht den ständigen »process of manufacture« des Rituals. Aber nicht allein die Fabrikation neuer Riten, sondern auch die Aufnahme volkstümlicher, schon vorhandener Riten in den Brahmanismus wird die Ursache gewesen sein, Verse aus der Saṃhitā zu entlehnen, um jene zu brahmanisiren und zu legalisiren. Vielleicht verdrängten diese vedischen Sprüche bisweilen andre, unbrahmanische Formeln[5], etwa so wie bei uns am Lätaresonntag anstelle älterer Lieder christliche einzutreten beginnen. Manche der indischen Gebräuche sind, wie längst nachgewiesen, älter als der Brahmanismus, folglich auch älter als die sie begleitenden Sprüche. Wenn sie früher oder später im Ritual aufgingen, wird die künstliche Anpassung vieler Sprüche vor sich gegangen sein.

Die Sprüche sind, auch wo sie ihre rechte Stellung innehaben, Veränderungen ausgesetzt gewesen. Die einfachste ist der *ūha*, die Veränderung nach Numerus und Geschlecht, die für die Ṛkverse allerdings verboten ist[6], oder die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes, je nach dem Zweck, so z. B. je nachdem der einzuführende Schüler ein Brāhmaṇa, Kṣatriya oder Vaiśya ist[7]. Öfter aber zeigt sich, und zwar besonders in den Gṛhyas, Veränderung oder Entstellung des Wortlautes[8], die weniger auf die Handschriften als auf die Unwissenheit der Yājñikas zurückgeht. Darum ist mit Bezug auf Āpastamba selbst der Gedanke ausgesprochen und begründet worden, dass er von ihm gegebene Sprüche selbst nicht mehr verstanden habe[9]. Jedenfalls aber werden die Entstellungen des Vedatextes in diesen Gṛhyas für die Geschichte des Veda in Indien nicht ohne Bedeutung sein. Wie weit die Geschichte der vedischen Ritualsprüche die der Schulen ist[10], bleibt noch näher zu erörtern. Citirt werden die Verse, wenn sie der eigenen Śākhā des Sūtrakāra entlehnt sind, nur mit den Anfangsworten, und Āśv.[11] hat das Citiren so systematisirt, dass ein ganz angeführter Pāda den ganzen Vers, ein unvollständiger die Hymne, ein überzähliger drei Verse bedeutet. Andere kennen solche Grundsätze nur in geringem Umfange, wie Āpastamba[12] oder Śāṅkhāyana[13], dessen Inkonsequenz in dem von mir mit Hilfe des Kommentars aufgestellten Versverzeichnis zu erkennen ist.

1 ZDMG. 9, S. XLIX, Āp. Sūtra 30 ff. (SBE. 30, 323 ff.); Hir. 1, 2; Kāt. 1, 3, 1 ff.; Vait. 1, 3, 4; Ś. Śr. 1, 2, 22 ff. — 2 THIBAUT, Arthasaṃgraha p. IV ff. — 3 BEZZ. Beitr. 8, 195 ff.: Spuren einer älteren Rgvedarecension; ZDMG. 40, 708 ff., GGA. 1889, 418 ff. Dazu BLOOMFIELD, Kauśika XLI ff. Dagegen OLDENBERG, die Hymnen des Rgveda I, 518 ff. — 4 SPEIJER, Jātakarma 69 ff. 76 ff.; WINTERNITZ, Hochzeitsrituell 12; BHANDARKAR, Report Bombay 1887, S. 37. Nur dem Titel nach bekannt ist mir E. W. FAY, the treatment of Vedic Mantras in the Gṛhya Sūtras, Hopkins Univ.-Circ. IX, 81, S. 74 (Or. Bibl. 4, Nr. 2245). — 5 HILLEBRANDT, Sonnwendfeste, Rom. Forsch. 5, 329 ff. — 6 Sāṅkh. Śr. 1, 17, 19; 6, 1, 3 ff. — 7 Hir. Gṛ. 1, 4, 7 ff. — 8 STENZLER, Vorwort zur Übers. des Āśv. und des Pār. SPEYER, Bijdr. IV, 3, 164. 187. — 9 WINTERNITZ, l. c. 10 ff. — 10 KNAUER, Gobh. 2, 24; CALAND, Ahnenkult VIII. — 11 M. MÜLLER, ZDMG. 9; SBE. 30, 328. — 12 M. MÜLLER, l. c. — 13 Śr. Sūtra 6, 1, 25. 26 (40. 41).

§ 6. Śrauta- und Gṛhyasūtren. — Die Überlieferung des vedischen Rituals ist in den Śrauta- und Gṛhyasūtren niedergelegt. Wir kennen nicht ihre Verfasser oder Compilatoren, die auf Grund der Tradition ihre Regeln zusammengestellt haben. Die damit verknüpften Namen wie Āśvalāyana, Śāṅkhāyana u. a. sind Schul- oder Familiennamen, nur einige wie Gobhila, Pāraskara machen den Eindruck wirklicher Eigennamen. Die *Śrauta's* leiten von der Śruti, der Offenbarung (Mantra und Brāhmaṇa) ihr Ansehen her; sie lehren die grösseren Opfer, zu deren Vollzug drei oder mehr Feuer nötig sind, und heissen darum auch *vaitānika's*: (*vitāno 'gnīnāṃ vistāraḥ, tatra bhavāni vaitānikāni bahvagnisādhyāni karmāṇi*)[1]. Sie unterscheiden sich nach den drei Priestergruppen, den Hotṛ's, Adhvaryu's und Udgātṛ's, deren jede ihre besonderen »Leitfäden« hat, und demgemäss nach den Veden, welchen diese Priestergruppen zugeteilt werden. Keines von ihnen bietet an sich ein einheitliches Bild der Opfer, weil jede Priestergruppe der Mitwirkung der andern bedarf, und jedes Śrautasūtra demnach der Vervollständigung aus den andern. Es ist notwendig diese ausgeschriebenen Rollen zu einem Drama zu gestalten[2], wenn man eine Vorstellung von dem Verlauf einer Opferhandlung gewinnen will[3]. In der Darstellung des Materials ist das von den Grammatikern befolgte Princip, gewisse allgemein giltige Vorschriften als Paribhāṣā's dem Ganzen oder einzelnen Abschnitten vorauszuschicken, ebenfalls, aber in verschiedenem Grade und mit ungleicher Präzision, beobachtet worden[4], von den Śrauta's mehr als von den Gṛhya's, deren Handhabung weniger unterrichtete und geschickte Männer voraussetzte als die der Śrauta's, zu deren Festsetzung geschulte Mīmāṃsaka's gehörten. Diese Paribhāṣā's sind in jedem einzelnen Fall in Wirklichkeit umzusetzen[5]. Im Gegensatz zu den auf der Śruti beruhenden Śrauta's bilden die *Gṛhyasūtra's* zusammen mit den Sāmayācārikas die sog. Smārtasūtra's, weil sie auf der Smṛti (Tradition) beruhen[6]. Das Wort *gṛhya* bezieht sich auf die häuslichen oder am häuslichen Feuer zu vollziehenden Opferhandlungen des täglichen Lebens, die dem Hausvater oder dem von ihm zugezogenen Brahmanen, auch der Gattin, bisweilen einem Unvermählten obliegen. Neben der Bezeichnung *gṛhyakarmāṇi* ist durch Gobhila und Khādira *gṛhyākarmāṇi* bezeugt[7]. Einige Texte wählen den umstrittenen[8] Ausdruck *pākayajña* oder *gṛhyasthālīpākānāṃ karma*, der »Topfopfer« bedeutet und zu einer Benennung aller gṛhyakarma's erst geworden ist. Da hierbei im Wesentlichen der Gṛhapati und seine Frau Träger der Ceremonien sind, so liegt der Unterschied zwischen den Gṛhya's, abgesehen von Anordnung und Darstellung des Stoffes und der Hinzufügung oder Weglassung einzelner Ceremonien principiell nur in der Verschiedenheit der Mantra's, die, soweit sie mit Anfangsworten citirt sind, dem Veda entlehnt sind, dem der Opferer angehört. Jedes Gṛhya setzt die Kenntnis des zu derselben Schule gehörenden Śrauta voraus. Es schliesst unmittelbar daran an und nimmt auch darauf Bezug[9]. Āśv. GS beginnt mit den Worten *uktāni vaitānikāni gṛhyāṇi vakṣyāmaḥ*, welche bezwecken, die in den Śrautas gegebenen Paribhāṣāḥ fortbestehen und auch für das Gṛhya gelten zu lassen. Pāraskara verweist 1, 18, 1 mit *pūrvavat* auf Kāt. 4, 12, 21 ff.; 1, 1, 4 vielleicht auf Kāt. 2, 3, 33; Āpastamba GS citirt 1, 19; 2, 5 mit *darśapūrṇamāsavat* die Āp. Śr. S. 1, 11, 6; 2, 12, 7 ff. beschriebenen Gebräuche. ŚGS. sagt 1, 1, 13 *yajñopavītītyādi ca saṃbhavat sarvaṃ kalpaikatvāt*, dass »wegen der Einheitlichkeit des Rituals« die Regeln Śr. S. 1, 1, 6 u. s. w. soweit möglich weiter gelten. Mit *yathoktaṃ paryukṣaṇam* verweist er 1, 3, 17 auf Śr. S. 2, 6, 9—11; mit *ānaḍukam ity uktam* 1, 16, 1; 3, 1, 2 auf Śr. S. 4, 16, 2; Āśv. GS 2, 5, 3 auf Āśv. Ś. S. 2, 6 ff. u. s. w.; Baudh. GS mit *tat purastād vyākhyātam* wahrscheinlich auf sein Śrauta[10]. Obwohl also hieraus die Zu-

sammengehörigkeit von Śrauta und Gṛhya hervorgeht, bilden sie doch zusammen kein einheitliches Werk, das beanspruchen könnte mit dem Massstab der indischen Grammatiker beurteilt zu werden und auf gleicher Stufe der Ausbildung zu stehen. Das zeigen u. a. die wörtlichen Wiederholungen mancher Lehrsätze in Śrauta und Gṛhya; z. B. ist Pār. 2, 1, 10 = Kāt. 5, 2, 15; 3, 12, 4. 5 = Kāt. 1, 1, 16. 15; 2, 15, 5 = Kāt. 18, 4, 23 a. E.; 2, 15, 9 = Kāt. 18, 4, 25; Mān. GS 2, 2 = Mān. Śr. S. 1, 1, 2[11]. Wir finden auch innerhalb desselben Sūtra Wiederholungen, Einschaltungen, Widersprüche, die verschiedene Überarbeitungen erkennen lassen, Beeinflussungen von Seiten der eigenen Anhänger oder Entlehnungen aus andern Schulen[12], so dass wir Text und Vārttika's oder ursprüngliche Überlieferung der Schule und Zusätze (manchmal vom Sūtrakāra schon verwebt) unterscheiden müssen, wie ich es für Śāṅkh. Śr. S.[13] versucht habe. In den Gṛhyasūtra's ist Gobhila 3, 10, 3 eine Aufhebung oder Milderung von 3, 1, 1, wo *rātri* deutlich als Gottheit der Aṣṭakā bezeichnet ist; 1, 5, 4 ff. und 1, 5, 8 sind Bearbeitungen desselben Themas (über den rechten Neu- und Vollmondstag)[14]. Śāṅkh. behandelt zweimal, 4, 3 und 5, 9 das *sapiṇḍīkaraṇa;* Pār. 3, 3, 3 schreibt vor die drei Aṣṭakā's mit *apūpa*, *māṃsa*, *śāka* zu begehen. Wenn nun 3, 3, 8 für die mittlere anstatt des schon gesagten *gavā* steht, so liegt hierin eine Verengerung der ersten Vorschrift. Nach 3, 3, 10 sollen bei der Anvaṣṭakyafeier aller Aṣṭakās linkes Seitenstück und Oberschenkel (also Überbleibsel eines Aṣṭakā-Opfertieres, Gobh. 4, 1, 5) dargebracht werden; das erinnert an die Ansicht Kautsa's bei Gobhila, dass alle Aṣṭakās mit Fleisch dargebracht werden sollen, steht aber im Widerspruch zu 3, 3, 3. P. 3, 10, 38. 39 scheint ein nachträglicher, vielleicht auf die Gesetzbücher zurückzuführender Einschub zu 3, 10, 29. 30 zu sein[15]. Dass Āśv. 4, 7 aus späterer Zeit als 2, 5 stamme, ist von Caland[16] dargetan worden u. s. w.[17].

Die erste Entstehung der Sūtren wird in der Aufzeichnung der Überlieferung priesterlicher Schulen und volkstümlicher Sitten zu suchen sein, jenes mehr für die Śrauta-, dieses mehr für die Gṛhyasūtren. Was wir besitzen, ist nur eine Auswahl. Āśv. GS sagt bei Beschreibung der Hochzeitsceremonien, es gebe verschiedene Sitten der Länder und Orte, die man bei der Hochzeit beobachten müsse, er wolle sagen, was das gemeinsame sei (1, 7, 1. 2). Wir finden auch andere ähnliche Aussprüche, die uns zugleich die Quellen angeben, aus denen geschöpft wird. Āśv. verweist 1, 14, 8 beim *sīmantonnayana* auf den Rat »alter Brahmanenfrauen, deren Gatten und Kinder leben«[18]; 1, 17, 1. 18 auf die Familiensitte. Pāraskara citiert 1, 8, 12. 13 einen Ausspruch der Sruti, dass bei Hochzeit und Begräbnis das Dorf massgebend sei; 2, 1, 4 verweist er auf das maṅgala. Daneben spielt natürlich auch die Meinung der śiṣṭa's eine Rolle (Gobh. 3, 3, 29; 5, 38). Vedische Lehrer werden als Autoritäten eingeführt. Gobhila nennt 1, 6, 1 Mānatantavya, 3, 10, 6 Kautsa, 7. 8. Audgāhamāni, Gautama, Vārkakhaṇḍi, 3, 4, 34 die Kauhalīya's. Eine Sammlung der in Brāhmaṇa's und Sūtra's genannten Lehrer mit Angabe ihrer Aussprüche ist noch nicht vorhanden. ŚGS. 2, 16, 1. 3 hat dieselben Verse wie Manu 5, 41; 3, 103. An andrer Stelle (2, 17, 2) giebt er dieselbe Vorschrift als Śloka, die Śat. Br. 11, 5, 6, 2 in Prosa steht; auch anderwärts sind metrische Bestandteile nachweisbar[19]. Auch ganze Werke sind genannt wie Gobh. 1, 5 12 ein auf die Feststellung des Vollmondstages bezüglicher Adhyāya, 3, 2, 7 das raurukibrāhmaṇa; ŚGS. 2, 7, 27 ein ṛṣisvādhyāya gehört kaum hierher[20]. Häufiger als die Nennung einzelner Namen sind die mit *ity eke*, *eke* angeführten Meinungen unbekannter oder nicht näher genannter Schulen. Die Bedeutung dieser Ausdrücke hat zuerst Knauer[21] untersucht, der darin den Gegensatz *eke manyante* und *eke kurvanti* (u. s. w.) findet.

Derselbe Verfasser hat im Anschluss an BÜHLER den Stil der Gṛhya's u. a. mit Bezug auf den Gebrauch der Worte *iti* und *ca* geprüft und die Möglichkeit, dass sie dort »u. s. w.« bedeuten könnten, verneint[22]. Auch versteckte Polemik scheint in der Wahl mancher Worte bei den Sūtren mitzuwirken. So fügt Āśv. GS 2, 4, 1 bei der Vorschrift über die Aṣṭakās das dort an sich selbstverständliche *caturṇām* bei, was im Comm. als eine Zurückweisung der in andern Schulen gebräuchlichen Dreizahl der Aṣṭakās, wie es scheint, richtig erklärt wird. Diese Mannigfaltigkeit der Quellen und Einwirkungen erklärt, warum Vorschriften bei einzelnen Autoren fehlen, die wir bei andern finden und wie die vorhandenen Texte durch Zusätze innerhalb der Schultradition erweitert wurden. Andrerseits ist aber nicht zu verkennen, dass die Sūtren trotz grosser Verschiedenheiten sowohl in Einzelheiten wie im Stil, der bei einzelnen knapp und sūtramässig, bei andern wie Hiraṇyakeśin ausführlich ist und den Charakter einer Darstellung trägt, im Allgemeinen gleiche Beschaffenheit und bisweilen wörtliche Übereinstimmung zeigen. Diese tritt z. B. beim *Vṛṣotsarga* zwischen dem Kāṭhaka, Pāraskara und Śāṅkh. hervor[23]. Pār. 1, 3, 29. 30 = Ś. 2, 15, 2, 3; Pār. 1, 4, 1—5 = Ś. 1, 5, 1—5; Pār. 1, 8, 15 ff. = 1, 14, 13—15; Śāṅkh. 4, 2. 3 = Gobh. Śrāddhakalpa 3; Śāṅkh. 3, 14, 4 ff. = Āśv. GS 2, 4, 8—11 = Gobh. 4, 1, 20 ff. An einem Beispiel hat OLDENBERG gezeigt[24], dass Pār. und Ś. eine Stelle einem verloren gegangenen Sūtra entlehnt haben und zwar dessen Anfang. Die Frage ist aufgetaucht, ob wir für die Gṛhya's auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen können und ob diese mündlich oder schriftlich gewesen ist[25]. Ausgeschlossen ist, dass eins der gegenwärtig vorhandenen die Quelle für die andern war. Ob wir jene Frage allgemein oder partiell bejahen können, wird sich erst nach Veröffentlichung aller Sūtren und nicht nur der Gṛhya's übersehen lassen. Während innerhalb derselben Schule die Grenze zwischen Śrauta und Gṛhya im Allgemeinen fest ist, zeigt sie sich zwischen den Śrautas der einen und Gṛhya's der anderen Schule in verschiedenen Punkten flüssig. Wie die Śrauta's ihre Yajamānakhaṇḍa's haben, in denen der Anteil des Opferers an verschiedenen Ceremonien behandelt wird, so könnte man die Gṛhya's als grosse Yajamānakhaṇḍa's ansehen, in die bisweilen Vorschriften allgemeinerer Art hinübergenommen werden. So findet die »Aufnahme eines Gastes«, die für den āhitāgni wie für den anāhitāgni gilt, Ś. Śr. S. 4, 21, 1 ff. (so dass Ś. GS 2, 15 nur als Ergänzung erscheint) ihren Platz mit Worten, deren Anfang ganz mit Pār. 1, 3 übereinstimmt, ausser dass *vaivāhya* für *śvaśura* steht und *snātakaḥ priyaḥ* umgestellt ist. Die Bestattungsfeierlichkeiten finden sich Āśv. *Gṛhya* S. 4, 1, 1 ff. und Ś. *Śrauta* S. 4, 14; Kāt. 25, 7; Lāṭ. 8, 8, 10 ff., aber nicht Ś. Gṛhya S. und nur teilweise P. 3, 10; (Āśv. GS. 4, 4, 2 ff. ähnlich Lāṭ. 8, 8, 34). Die auf die Priesterwahl bezüglichen Pflichten des Opferers stehen Ś. Śr. S. 5, 1, 1 und Āśv. GS 1, 23, 1. Jenes beginnt mit den Worten *ārṣeyān yūno-vṛṇīte* und darauf spielt Āśv. GS 1, 23, 2 mit *yūna ity ṛtvijo vṛṇīta ity eke* an. Ferner sind die Worte Āśv. GS 1, 23, 5 *sadasyaṃ saptadaśaṃ kauṣītakinaḥ samāmananti sa karmaṇām upadraṣṭā bhavatīti* wörtlich gleich Āp. Śr. S. 10, 1, 10. 11, so dass dieser Satz einer gemeinsamen Vorlage zu entstammen scheint. Nebenher ergiebt sich daraus, dass diese Vorschrift im Śāṅkh. Śr. nicht vorkommt, dass es noch ein andres Śrauta Sūtra der Kauṣītakins gegeben zu haben scheint. Der Brauch das Feuer in sich oder in die araṇi's eingehen zu lassen, wenn man auf Reisen geht, steht Ś. Śr. 2, 17; Āśv. Śr. 3, 10 4 ff.; ŚGS 5, 1, 1 ff. Hir. 1, 26, 17 ff. Diese Flüssigkeit der Grenze zwischen Gṛhya und Śrauta hinsichtlich des Opferers, macht es erklärlich, dass auch die Brāhmaṇa's vereinzelt Gegenstände des Gṛhyarituals erörtern, obwohl sie sich regelmässig damit nicht be-

fassen. Bekannt ist es ihnen aber sicher gewesen. Die fünf *mahāyajña's* werden Śat. Br. 11, 5, 6, 3 erwähnt und zum Teil ausführlich besprochen. Das in den Gṛhya's gebräuchliche Wort *pākayajña* ist dort ebenfalls zu finden[26]. Das *Upanayana* wird bei Gelegenheit eines Zwiegesprächs zwischen Sauceya und Uddālaka 11, 5, 4, 1 ff. ausführlich geschildert[27]. Diese theologische Erörterung ist dort nicht am rechten Platze und scheint ein Einschub, aus dem aber doch folgt, dass die Theologen auch Gegenständen des Gṛhyarituals ihre Aufmerksamkeit zuwandten und es vielleicht nur einem principiellen Standpunkt der Redakteure zuzuschreiben ist, wenn solche Auseinandersetzungen nicht zu einem Gṛhyabrāhmaṇa vereinigt wurden. In demselben Brāhmaṇa finden wir 14, 9, 4 (Up.) das Besprengen der Gebärenden (22 cf. Pār. 1, 16, 1), das āyuṣya, abhimarśana u. a. auf den Neugeborenen bezügliche Ceremonien besprochen, das Einhauchen der mit den Himmelsrichtungen in Verbindung gebrachten Atemzüge in den Knaben (11, 8, 3, 6 ff. Pār. 1, 16, 10 ff.), alles Gegenstände des Gṛhyarituals. Der Abschnitt 11, 3, 3, 7, den Pār. 2, 7, 6 citirt, bezieht sich aufs Betteln, also ebenfalls einen Gegenstand der Smṛti; zu 14, 1, 1, 24 ff. ist Pār. 2, 8; zu 12, 5, 2, 9 Āśv. GS 4, 4, 2 ff. zu vergleichen. Den Āśv. GS 1, 1, 4 angeführten Worten eines Brāhmaṇa, die auch die einfachste Opfergabe für verdienstlich erklären, und mit Śat. Br. 11, 5, 6, 2; Śāṅkh. GS 2, 17 zusammenzustellen sind, könnte man ebenfalls den Charakter eines Stücks Gṛhyabrāhmaṇa zuschreiben.

Der ganze Charakter der vedischen Litteratur, welcher jede Fixirung bisher unmöglich gemacht hat, lässt auch das Alter der Sūtren nur ungefähr angeben. Abgesehen von Max Müller, HASL 71 ff. und den Gegenbemerkungen Goldstücker's, Pāṇini 68—80, wäre Speijer[28] zu nennen, der dort auf die Form *prakṣālāpayīta* hingewiesen hat, die an die Prākritdialekte erinnere und sich dem *utkalāpayati* des Pañcatantra u. s. w. vergleiche. Seinen Versuch die Āśv. 3, 4, 4; Ś. 4, 10 genannten Worte *sūtra* und *bhāṣya* auf Pāṇini und das Mahābhāṣya zu ziehen, hat Weber[29] als »äusserst gewagt« bezeichnet. Ein dritter Hinweis, dass aus den auf Āpastamba und Baudh. gestützten Prayoga's sich eine Constellation der Nakṣatra's ergebe, die auf die Zeit 450—500 p. C. weise (S. 10), ist nicht weiter ausgeführt worden. Von andrer Seite sind Liebich[30] und Oldenberg[31] ausgegangen. Ersterer hat den Sprachgebrauch Āśvalāyana's und Pāraskara's an dem Massstab der Lehren Pāṇini's geprüft. Mit Hilfe von 1000 Verbalformen, welche er je dem Aitareyabr. als Vertreter der älteren Brāhmaṇalitteratur, der Bṛhadāraṇyaka-up. für die jüngeren Brāhmaṇa's, dem Āśv. und Pār. für den Sūtrastil und der Bhagavadgītā für das Epos entnimmt, hat er erwiesen, dass von den »ausgewählten Sprachproben, welche alle Perioden der von der Grammatik unabhängigen Litteratur ausserhalb der ved. Saṃhitā's vertreten, Pāṇini den beiden Gṛhyasūtra's zeitlich am nächsten steht«, während Ait. Br. und Bṛhadār. up. »sicher vorpanineisch« sind. Nicht von der Prosa, sondern von den Versen geht Oldenberg aus. Die Verse, welche die Opferhandlungen begleiten (soweit sie nicht den älteren Partien des ṚV. entlehnt und dort aus dem Zusammenhange gerissen sind), sind in einem Metrum abgefasst, das sich von dem der ältesten ved. Poesie ebenso wie von der buddhist. und epischen Dichtung durch ein Charakteristikum wesentlich unterscheidet und einer Übergangsperiode in der Entwickelung des Anuṣṭubhmetrums angehört. Während der erste Pāda einer Anuṣṭubh in der älteren Zeit gewöhnlich auf ⏑—⏑⏓ ausgeht, in der späteren jedoch auf ⏑——⏓, kommen in der Übergangszeit beide Ausgänge und alle anderen möglichen Combinationen vor. Dies zeigen die ausschliesslich Gṛhyazwecken dienenden Verse ṚV. 10, 85 und ebenso die in den Saṃhitās nicht zu findenden Verse des Gṛhyarituals z. B. ŚG. 1, 19,

5. 6. Von diesen Versen sind die yajñagāthās zu unterscheiden, die nur zur Bekräftigung gegebener Vorschriften angeführt werden und nur noch wenig, aber doch noch in einigen Fällen von den späteren Śloka's abweichen. Solche allgemeine Gesichtspunkte gelten für einzelne Sūtren, nicht für die ganze Litteraturgattung; denn es scheint nicht erwiesen, dass die Sūtren gleichzeitig entstanden sind. Von grosser Bedeutung sind in dieser Beziehung die Untersuchungen Bühler's in Bezug auf die Sprache von Āpastamba Dharmasūtra[32]. Wir finden dort »archaische Worte und Formen, die entweder in vedischen Schriften vorkommen oder wie vedische gebildet sind, alte Worte und Formen, die von Pāṇini besonders vorgeschrieben, ausserhalb Āpastamba's aber nicht angetroffen werden, ferner Worte und Formen, die gegen den vedischen Sprachgebrauch und gegen Pāṇini's Regeln sind und bisweilen in den Prākritdialekten ihr Analogon finden, schliesslich Unregelmässigkeiten in der Satzkonstruktion.« Wenn es auch möglich sein wird, einen erheblichen Teil davon mit Böhtlingk[33] Verschlechterungen der Handschriften und andern Einflüssen zuzuschreiben, so spricht doch die Menge der Erscheinungen für Bühler's Ansicht, dass Āp. entweder vor Pāṇini oder wenigstens bevor dessen Grammatik allgemein anerkannte Autorität geworden war, gelebt haben müsse. Die hier an den Dharmasūtren gemachte Beobachtung, hat sich an dem Śrauta- und Gṛhyasūtra bestätigt. Wir finden hier z. B. Beispiele des in der klassischen Sprache seltenen Absolutivs (*punarāddyam*), Tmesis von Präp. und Verbum, den Lok. *mūrdhan* und eine grosse Anzahl von unbelegten oder auffallend gebrauchten Wörtern[34]. Auch Hiraṇyakeśins Sprache zeigt eine Anzahl von Kirste[35] namhaft gemachter Unregelmässigkeiten, die aber nicht den gleichen Wert zu haben scheinen. Über das gegenseitige Verhältnis von Āpastamba zu Baudh. u. a. wird § 7 gesprochen werden.

1 Āśv. Gs. 1, 1, 1 Comm. — 2 Hillebrandt, Litteraturblatt f. or. Phil. 3, 122*. — 3 Hillebrandt, das Altind. Neu- u. Vollmondsopfer, Jena 1880. Schwab, das altind. Thieropfer, Erlangen 1886. Es fehlt noch eine Darstellung des Somaopfers, womit dann, da dies im Wesentlichen die Vorbilder aller andern Opfer sind, die notwendige Übersicht gewonnen wäre. — 4 Kāt. I, 1; Āp. ZDMG. 9 (1855). SBE. 30, 311 ff. Vait. I, 1; Kauś. 1. 7. 8. Śāṅkh. 1, 1 u. 6, 1 u. s. w. — 5 Siehe das Beispiel, Neu- u. Vollmondsopfer XI. — 6 Stenzler, ZDMG. 7, 527 ff. Über das Verhältnis der Gṛhya's zu den Rechtsbüchern ausser Stenzler Jolly, Dharmasūtra des Viṣṇu, Bühler SBE. 2, XIII ff. 14, XXXI; Winternitz, Hochzeitsrituell S. 5 Anm.; v. Bradke, ZDMG. 36, 417 ff.; oben Jolly § 3 u. s. — 7 MHASL. 203; Knauer, Gobhila, 1, VII; 2, 127. — 8 MHASL. 203; Stenzler, Āśv. II, S. 2; Speijer, Jātakarma 27. 28; Oldenberg, SBE. 30, XXIII[1]). — 9 Oldenberg, SBE. 30, XXXI u. ff. — 10 Caland, Altind. Ahnencult 18. 19. Über die Verweise im Kāṭhaka GS. auf sein Śrauta cf. Jolly, das Dharmasūtra des Viṣṇu 72. — 11 von Bradkr, ZDMG. 36, 450 ff. — 12 Speyer, Bijdr. IV, 3, 169 ff. 188 ff. Cf. Comm. Śāṅkh. Śr. S. 3, 12, 16. — 13 I, preface 10 ff. — 14 Oldenberg, SBE. 30, 26. — 15 Stenzler, zu Pār. 3, 10, 38. — 16 l. c. 159. 160. — 17 cf. S. 27, Anm. 18. 19. — 18 Winternitz, l. c. 31. — 19 Speyer, l. c. 189; Oldenberg, SBE. 30, XXXVI. 256. 257. — 20 Speyer, l. c. 169. — Weiteres s. WL² s. v. u.; unten § 7. — 21 Gobhila 2, 53—58. — 22 Gobhila, 1, XVI ff.; Festgruss an Otto Böhtlingk S. 62 ff., »zu iti u. ca«. — 23 Jolly, das Dharmasūtra des Viṣṇu u. das Kāṭhakagṛhya 38 ff. Oldenberg SBE. 30, XXXVIII. — 24 l. c. 25 Oldenberg, ISt. 15, 9 ff. SBE. 29, 5 ff.; 30, XXXVII; Knauer, Gobh. 2, 46 ff. — 26 Oldenberg SBE. 30, XV. — 27 Stenzler zu Pār. 2, 3, 3. — 28 Jātakarma 8 ff. — 29 Ind. Streifen 3, 169. — 30 Panini, Leipzig 1891. — 31 SBE. 30, Introduction. — 32 SBE. 2, XL; v. Bradke, ZDMG. 36, 422. — 33 Böhtlingk, ZDMG. 39, 517 ff. Bemerkungen zu Bühler's Ausgabe u. Übersetzung des Āpastambīyadh.s., ferner Bühler, l. c. 40, 527; Böhtlingk, l. c. 41, 669 (gegen Winternitz) u. l. c. 43, 598 (Über die sog. Unregelmässigkeiten in der Sprache des GS. des Hir.). — 34 Winternitz, Hochzeitsrituell S. 13 ff. — 35 ed. p. VII.

§ 7. Die einzelnen Sūtren. — Zum Ṛgveda gehören die Sūtren des Āśvalāyana[1] und Śāṅkhāyana[2]. Beide finden sich nicht in allen MS des Cara-

ṇavyūha, auch Devīpurāṇa u. a. kennen sie nicht[3]. Während die Śāṅkhāyanaschule nach einem Verse des Mahārṇava ihren Sitz im nördlichen Guzerat hat[4], werden die Āśvalāyana's von Tuṅgā, Kṛṣṇā, Godāvarī, dem Sahyagebirge und dem Āndhralande begrenzt. Nach der Tradition war das Āśv. Sūtra das Sūtra für die Anhänger der Bāṣkalaśākhā und Śākalaśākhā[5], die sich (abgesehen von der Einfügung oder Auslassung der Hymne *yam ṛtvijo* 8, 58) durch den Schlussvers *tac chaṃ yor* resp. *samānī va ākūtiḥ* unterschieden. Daraus, dass der erste Vers im ŚGS. 4, 5, 9 vorgeschrieben wird, ist gefolgert worden, dass zu der Bāṣkalaśākhā Śāṅkh. als Sūtra gehörte. Bhāndārkar führt den Nachweis, dass sowohl Āśv. als Śāṅkh. nur Sūtraśākhā's und, ohne zu einer besonderen Saṃhitā zu gehören, sowohl für die Śākala's als Bāṣkala's bestimmt waren. Da die Bāṣkala-Ś. erloschen scheint, so beziehen sie sich beide nur auf unsere Śākalaśākhā, der die Saṃjñānahymne und damit auch der Vers tac chaṃ yor wahrscheinlich früher ebenfalls angehörten. Für die weitere Erwägung dieser Frage werden die Pratīkacitate einzelner Verse im Śāṅkh. Śr. S., welche sich in unserer Śākala-Ś. nicht finden[6], in Betracht kommen, da die Erörterungen Bhāndārkar's ausschliesslich an das Gṛhya anknüpfen. Von beiden Sūtren dürfte Ś. den Anspruch auf höheres Alter haben sowohl wegen seines in manchen Abschnitten (im 2. Teil) brāhmaṇaartigen Stiles[7] als wegen seines Inhalts[8]. Das Studium des Textes scheint in späterer Zeit in Verfall gekommen zu sein[9]. Wie Weber[10] zuerst gezeigt hat, steht es zu dem Kauṣītaki- oder Śāṅkhāyanabrāhmaṇa in enger Beziehung. Der Name seines Verfassers, der meist mit seinem Familiennamen genannt wird, scheint Suyajña gewesen zu sein[11]. Das Ś. Śr. besteht aus 18 Büchern, deren zwei letzte ein späterer, aber schwerlich als jünger zu betrachtender Zusatz sind und den beiden ersten Büchern des Kauṣītaki-Ār. entsprechen[12]. Sie behandeln die Feier des Mahāvratatages[13].

Das von Varadattasuta Ānartīya zu I—XVI verfasste Bhāṣya, das von ihm selbst in den Unterschriften als »neu« bezeichnet wird, ist »lekhanādinā« beschädigt, und von Dāsaśarman Muñjasūnu sind die verlorenen »akṣara« ergänzt worden[14]. Für einzelne, allerdings kleine Abschnitte existirt überhaupt kein Kommentar. Das Bhāṣya wird Comm. und Paddh. zu Kāt. p. 383; 4, 12, 9 und 8, 2, 6 citirt. Selbst führt es, ausser den von mir in der Preface genannten[15], an: Agnisvāmin 10, 12, 6; 12, 2, 17; Gṛhya (1, 2, 29), Caraka's, Taittirīya's, Bāṣkala's (1, 2, 5), Vaiyākaraṇa's, Śikṣā (1, 2, 2), eine Paddhati (3, 14, 20); und 13, 14, 7 S. 18, 24, 30 selbst als »āraṇyaka«. Über eine Paddhati zum Śrauta handelt Weber[16] (vgl. unten S. 39).

Das ŚGS bildet nicht mit dem Śrauta zusammen eine ganz einheitliche Darstellung[17]. Es besteht aus 6 Adhyāya's, von denen nur 1—4 dem Grundstock zugezählt werden dürfen[18]. Aber auch innerhalb der ersten vier sind Interpolationen wahrnehmbar[19]. Über die an Ś. sich anschliessende Litteratur hat Oldenberg l. c. gehandelt. Sein Kommentator Nārāyaṇa lebte 1538 A. D.[20]. Dem Śāṅkhāyana nahe verwandt ist das ebenfalls der Kauśītakischule angehörende *Śāmbavyagṛhyam*, welches mit jenem zwar »keineswegs identisch« ist, ihm »aber für den bei weitem grössten Teil Stoff wie Form der Darstellung entlehnt.« Es kennt weder die beiden letzten Bücher des Ś. noch eine ganze Reihe von Ś. 3 und 4, 5 ff. beschriebenen Ceremonien, hat aber ein eigenes Buch über den *piṇḍapitṛyajña*[21].

Wie Ś. in Beziehung zum Kauṣītakibr., so steht Āśv. Śr. in Beziehung zum Aitareya[22]. Nach Ṣaḍguruśiṣya war Āśv. ein Schüler Śaunaka's[23], der zugunsten seines Schülers sein eigenes Werk zerstörte. Ausser zweimaliger Erwähnung seiner Ansicht im Śrauta, findet sich im Gṛhya ein ihn citirender Śloka im 4. Adhyāya (7, 16), der mit den Worten *śaunako 'bravīt* schliesst.

Ein *Śaunakagṛhya*, das mehrfach erwähnt wird, scheint nach CALAND[24] noch Hemādri vorgelegen zu haben, der *»śaunakāśvalāyanau«* citirt. BÜHLER erwähnt mit Bezug auf die Śaunaka Smṛti, deren Beschreibungen sehr einem Prayoga ähnlich sind, dass wie Āśv. so auch sie das garbhālambhana und anavalambhana (den andern Sūtren unbekannt) enthält[25]. Citate aus Śaunaka finden sich nach BURNELL in Ṣaḍguruśiṣya's Abhyudayapradā[26]. Unter den Lehrern, die Āśv. 3, 4, 4 erwähnt, befindet sich ausser Śaunaka auch (wie auch Ś. 4, 10, 3) Sumantu, der Lehrer des Atharva[27]. Unter Āśv.'s sonstigen Autoritäten wird Āśmarathya genannt, der als jüngerer im Gegensatz zu den Purāṇakalpa's Kāśikā 4, 3, 105 erwähnt ist, und der bei Pāṇini citirte Taulvali, während dieselbe Kāśikā als Vertreter alter Kalpa's Paiṅgin und Āruṇaparājin bezeichnet.

Āśv. Śr.[28] ist von Siddhāntin[29], von *Nārāyaṇa Gārgya*, dem Sohne des Narasiṃha kommentirt worden, der seine Vṛtti nach dem umfangreichen Bhāṣya *Bhagavat Devasvāmin's* verfasst hat[30]. Nārāyaṇa wird nebst einem andern Kommentator Āśv.'s *Bhavanāga* in Trikāṇḍamaṇḍana Bhāskara Miśra's Āpastambadhvanitārthakārikā citirt, der vor der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. gelebt haben muss[31]. Der von N. benutzte Devasvāmin führt in svāmin einen Titel, den nach dem 13. Jahrh. kein Verfasser geführt zu haben, der nur zu einer gewissen Zeit für mīmāṃsaka's im Gebrauch gewesen zu sein scheint[32]. Für Śabarasvāmin, den Verfasser des Bhāṣya über Jaimini's Mīmāṃsāsūtra zeigt Bh., dass er wenigstens vor dem 7. Jahrhundert, vielleicht auch zwei oder drei Jahrhunderte früher gelebt haben müsse und dasselbe gelte »probably« für einige von den Bhāṣyaautoren, Agnisvāmin, Devasvāmin, Bhavasvāmin. Diese Ansicht wird gestützt dadurch, dass der Kommentator zum Gṛhya *Naidhruva Nārāyaṇa*, Divākara's Sohn, der sich ebenfalls auf Devasvāmin stützt, in Bhaṭṭa Kumārilasvāmin's Āśvalāyanakārikā citirt[33] wird, den BURNELL[34] und BÜHLER mit dem bekannten Mīmāṃsaka K. (etwa um 650—700) identificiren. Da Devasvāmin also älter sein muss als N. und bei ihm wegen des Titels Bhagavat schon als halbmythische Person gilt, ist für ihn die Zeit 400—500 »very moderate«. Ebenfalls in dieser Kārikā wird Jayanta, ein Kommentator über das Āśv. GSūtra angeführt[35], Vater Abhinanda's und Sohn Kānta's, Enkel von Kalyāṇasvāmin (Anantadeva nennt ihn im Saṃskārakaustubha als Vṛttikāra[36].) Da Abhinanda nicht später als 830—850 A. D. gelebt haben kann[35], dürfte die Jayantavṛtti mit der älteste bekannte Kommentar zu Āśv. sein[37].

[1] The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana with the Comm. of Gārgya Nārāyaṇa, ed. by Rāmanārāyaṇa Vidyāratna, Calc. 1874 (B.I.) Adh. V übersetzt von SABBATHIER, Journ. As. 1890, S. 1 (VIII, 15, 1). Āśvalāyana's Gṛhyasūtra: (Indische Hausregeln, Sanskrit und Deutsch herausgegeben von A. F. STENZLER I Āśvalāyana) 1. Heft Text, Leipzig 1864. 2. Heft Übers., Leipzig 1865.—Darüber WEBER, IStr. 2, 296: S. GOLDSCHMIDT Rev. crit. 1870, 309—11; SPEYER, Bijdr. IV, 3, 155 ff. Ed. with the Comm. of Gārgya(!) Nārāyaṇa by Rāmanāray. Vidyāratna and Ānandacandra Vedāntavāgīśa [enthält auch die pariśiṣṭa's]. Bemerkungen zu der Commentarhandschrift bei SPEIJER, Jātakarma 28. — Transl. by OLDENBERG, SBE. 29. — STENZLER, Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Āśv. Pār. Śāṅkh. u. Gobh. Leipzig 1886. — Adhyāya 4, MAX MÜLLER, ZDMG. 9, die Todtenbestattung bei den Brahmanen. — [2] *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra* together with the Comm. of Varadattasuta Ānartīya, ed. by A. HILLEBRANDT, vol. I ff. Calc. 1888 ff. — Adh. 4, 3—5 bei DONNER, Piṇḍapitṛyajña, Berlin 1870; Adhy. 15, 17—27 bei STREITER, de Sunaḥśepo fabula indica 1861. Ś.' Gṛhyasūtra herausgeg. u. übers. von H. OLDENBERG, Ind. Stud. XV, Berlin, 1878. Transl. by OLDENBERG SBE. 29. — [3] MHASL., 194; v. BRADKE, ZDMG. 36, 459. — [4] BÜHLER, SBE. 2, XXX; HILLEBRANDT, Śāṅkh. preface VII. — [5] Nārāyaṇa zu Āśv. Śr. S. 1, 1, 1. GS. 3, 5, 9. Vgl. weiteres Bhāṇḍarkar Report 1894, S. 2 ff.; Transact. IX. Internat. Congr. of Or. I, 411 ff. — PETERSON, sec. rep. Bombay 1884, p. 7. — [6] Gesammelt in meiner Ausgabe I, p. 628. Der dort versehentlich ausgelassene Vers ist vol. II, p. 2 nachgetragen worden. — [7] WI.[2] 59; 13, 13, 1. ist fast wörtlich gleich Pañc. Br. 9, 3, 1. — [8] ed. preface X. — [9] Zu den von mir l. c. angeführten Gründen

ist BHANDARKAR Report Bombay 1894, p. 13 zu vergleichen. — [10] WEBER L.[2] 49 ff. MHASL. 180. 194. — [11] OLDENBERG, SBE. 29, p. 1—2. ISt. 15, 154. Śāṅkh. ŚS. I, p. VIII. — [12] WEBER L.[2] 59. — [13] Ein Āśvalāyanamahāvrata verzeichnet Hriṣīkeśa Śāstrī im Cat. Calc. Sanscrit College unter N. 227. 228. Nach den Anfangsworten ist es aber ein Prayoga. Sonst würde es wohl mit Ait. Ār. Buch I. V. identisch sein. — [14] Vol. 3, p. 1. 33. 97. Zu den von mir vol. I, VIII, note; 242 verg. Hschriften kommen jetzt noch hinzu (Hṛshīkeśa Śāstri, a descript. cat. of SM. in the library of the Calcutta Sanskrit College Calc. 1894 fasc. 2) p. 161 ff. die beiden ebenfalls unvollst. MS. Nr. 250. 251, ferner STEIN, Cat. Nr. 359—361 und ausserdem Mitra, Notices Nr. 665 vol. II p. 88. Das einzige von derselben Hand geschriebene, vollständigste freilich ganz moderne MS. ist das von ALWAR. — [15] ed. vol. II, p. 1; bei Chāgaleyinaḥ lies VI, 1, 7; IV, 6, 1 a. E. wird Suyajña in einem Verse citirt. — [16] L.[2] 60; PETERSON, Sec. Rep. 100, STEIN, Cat. p. 254. — [17] OLDENBERG, ISt. 15, 12. — [18] OLDENBERG, ISt. 15, 159; SBE. 29, 10. 11. — [19] OLD., ISt. 15, 133. 149. 152. SBE. 29, 84. 109. 120. SPEYER l. c. — [20] WEBER L.[2] 64, Anm. 50. — [21] OLDENBERG, ISt. 15, 4. 5. 153; SBE. 29, 6. 7. — [22] Ausser WL.[2] 57 MHASL 180 HAUG, Ait. Brāhm. Introduct. 8. — [23] WL.[2] 36. MHASL. 233. Rajendra Lāla Mitra, Aitareya Ār. Introd. 10. — [24] Ahnenkult 143. — [25] JASB. 35, 154. — [26] Tanjore Cat. 13b. — [27] WEBER, L.[2] 63. Verz. 2, Nr. 1419. BLOOMFIELD, on the pos. of the Vait. 382. — [28] WEBER, L[2] 59 ff. — [29] BHANDARKAR, Report on the search for SMM in the Bombay pres. 1883, Bombay 1887, p. 25. — [30] Ed. Calc. pag. 1. — [31] BHANDARKAR, Report p. 27. — [32] Nach Bāyu Dāji, note on the age and works of Hemādri JBRA. 9, 160, the epithet *svāmi* indicates the author to have been a native of the Carnatic. (Auch Litterary Remains Calc. 1888 Nr. 8). Vgl. noch R. OTTO FRANKE über Namen auf *-svāmin* GGA. 1892, 490. — [33] BÜHLER IA. 18, 188. — [34] Tanjore Cat. 14b. Zweifelnd BHANDARKAR, Report, Bombay 1894, p. 5. — [35] BÜHLER l. c. u. IA. 2, 106. — [36] AUFRECHT, Cat. cat. 597; STEIN, Cat. XIX; ZACHARIAE, GGA. 1895, S. 544. — [37] BÜHLER, ZDMG. 36, 654 bemerkt, dass Bhartṛhari im Vākyapadīya Stellen aus den Srautasūtren des Āśvalāyana u. Āp. citirt u. Commentare zu denselben anführt.

Zum weissen Yajurveda, der im Norden heimisch ist, gehören Kātyāyana's Śrauta[1] und Pāraskara's Gṛhya Sūtra[2]. K.'s Werk ist von seinem Herausgeber ausführlich[3] mit seinen Kommentaren beschrieben und in Bezug auf die von ihm gekannten Namen vedischer Lehrer untersucht worden. Seine Abhängigkeit in Adhy. 22—24 von den Chāndogya's wurde ebenfalls von WEBER schon konstatirt. In den Kommentaren werden sehr viele Autoren citirt u. a. Agnisvāmin, kaṭhamaitrādisūtreṣu; gāyanācārya, dhūrtasvāmin, mādhavācārya, vatin, vāsudeva, śālihotra, śauṇḍika's, svapnādhyāya, harisvāmin. Ein *Kātyāyanahautrasūtram* wird auch erwähnt[4], ein Werk in 5 Adhyāya's, das die Funktionen des Hotṛ in einer von Śāṅkh. und Āśv. verschiedenen Weise zu beschreiben, aber nur bis zum Tieropfer incl. zu reichen scheint[5]. Ein besonderes *Kātyāyanagṛhya* ist nur aus einem Citat bei Hemādri bekannt[6]. *Pāraskara's Gṛhyasūtra*, auch Kātīya oder Vājasaneyagṛhyasūtra genannt, »schliesst sich eng an Kāt. Śr. S. an und wird in dem Grade als ein blosser Bestandteil desselben betrachtet, dass er öfters unter Kātyāyana's Namen citirt wird« (STENZLER). Die Sprüche und Verse, welche durch Anfangsworte bezeichnet sind, gehören darum der Mādhyandinaśākhā an. Auf die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen ihm und Yājñavalkya hat schon STENZLER [7] aufmerksam gemacht. Über die an P. sich anschliessende exegetische Litteratur handelt ausser dem Herausgeber noch SPEIJER [8]. Von den beiden Komm., Jayarāma's Sajjanavallabha, das nach St. Vermutung »nicht viel später« als 1655 A. D. abgefasst sein dürfte und Rāmakṛṣṇa's Saṃskāragaṇapati, »der Jayarāma oft wörtlich abschreibt« und nach SIMON »zum mindesten schon in das 18. Jahrhundert« gehört, verdient der letztere um seiner Litteraturkenntnis und seines reichen Materials für indische Sitten willen besondere Beachtung. Seine Einleitung, welche Mitteilungen über die vedischen Schulen enthält, ist von SIMON herausgegeben und in umfassender Weise bearbeitet worden[9]. Ausser diesen beiden und andern in Indien handschriftlich vorhandenen[10] gibt es eine

Paddhati von *Vāsudeva*, welche von Raghunandana, Kāmadeva, Rāmakṛṣṇa citirt wird und die von Gopāla's Sohn *Kāmadeva*[11], der in seiner einleitenden Strophe Karka's Bhāṣya, Vāsudeva's Paddhati, Harihara's Bhāṣya und Reṇuka's Kārikā als seine Quellen citirt. »*Reṇuka*, auch Reṇukārya, Reṇu, Reṇudīkṣita, Sohn des Maheśa, Enkel des Someśvara Dīkṣita« schrieb im Jahr[12] 1266 eine metrische Bearbeitung des Sūtra. Über das andere noch bekannte Sūtra des weissen Yajurveda *Baijavāpa*[13], das, wie es scheint, aus einem Śrauta und Gṛhyasūtra bestand, hat CALAND zuerst einige aus Hemādri gesammelte Notizen gegeben. Über ein *Śaṅkhalikhitasūtra* und seine mögliche Zugehörigkeit zum w. YV hat derselbe Gelehrte[14] gehandelt und einzelne Fragmente zusammengestellt. Ein *Maunasūtra* erwähnt PETERSON[15]. Das Śrāddhamaterial der Mādhyandinaschule ist von CALAND l. c. unter Hinzufügung des Textes des Kātyāyanaśrāddhakalpa (p. 245) besprochen und unter Hinweis auf die vielfache Uebereinstimmung Gobhila's und Kāt.' das höhere Alter des letzteren behauptet worden.

1 Ed. WEBER, Berlin-London 1859; 1, 3, 31 ff. (über die Opfergeräte) M. MÜLLER, ZDMG. 9. — Zur Grammatik BÖHTLINGK, ZDMG. 41, 670. — 2 Ed. STENZLER, Leipzig 1876. Eine Ausgabe mit einem Comm. von Harihara Bo. 1890 erwähnt Or. Bibl. 5, 666. — Übersetzt von STENZLER, Leipzig; 1878. OLDENBERG, SBE. 29. — STENZLER, ZDMG. 7, 527 Analyse von Pār. mit Textproben; ders., Glückwunsch für A. v. HUMBOLDT, nebst einem Bruchstücke aus Pār.' Darstellung der häusl. Gebräuche der Inder (enthält d. Abschnitt über Empfang eines Gastes). 1855. Dazu WEBER, IStr. 2, 116. — Ders. Wortverzeichnis zu den Hausr. von Āśv. Pār. Śāṅkh. Gobh. Leipzig 1886. (Die vom Comm. nicht erklärten und von STENZLER weggelassenen Capitel bei SPEIJER, Jātakarma (garbhādhāna p. 14, in zwei Versionen, karṇavedha p. 21. Vgl. auch l. c. die Sprüche beim Übergeben der Opferschnur u. des Felles p. 22. u. den Hinweis auf yamalajanane prāyaścittam 20. 21). SPEYER, Bemerk. zu d. Gṛhyasūtra, Bijdr. IV, 3, 155 ff. — BÖHTLINGK, Krit. Bem. BKSGW. 1 Febr. 1896. — H. H. DHRUVA, JBRA. 19, 24: Pāraskara GS. and the SBE. (Bericht über ein MS. aus Lāṭhi mit diesen Kapiteln über garbhādhāna u. s. w.). — Ein Bhāṣya über die Mantra's des Pāraskara BÜHLER's Rep. for 1872—7 (IA. 2, 304) u. vielleicht die »Gṛhyasūtrabhāṣyamantrāḥ (!)« bei PETERSON, Sec. Rep. BÜHLER, ÖMFO. 11, 116. — 3 WL.[2] 154 ff. Über die Erwähnung Karka's durch Trikāṇḍamaṇḍana BHĀNDARKAR, Rep. Bombay 1887, S. 30. — 4 AUFRECHT, Cat. Oxf. Cod. Wils. 450; a descr. cat. library Calcutta Sansk. Coll. by HṚṢĪKEŚAŚĀSTRĪ Nr. 241. PETERSON, sec. rep. Bombay 1884, p. 172, Nr. 59. — 5 Nach einigen vou MACDONELL mir freundlichst gegebenen kurzen Auszügen. — 6 JOLLY § 4, S. 13; § 9, S. 27. Mit Pāraskara nicht identisch ist, nach Anfang u. Schluss zu urteilen, das R. L. Mitra Notices II, p. 84, Nr. 658 verzeichnete, aus 6 Adhyāya's bestehende Kātyānanīya GS. Das dort Nr. 832 dagegen verzeichnete Bhāṣya gehört, wie aus dem 1. Sūtra zu schliessen, zu Pāraskara. — 7 ZDMG. 7, 527 ff. v. BRADKE 36, 426. — 8 Jātakarma p. 24. — 9 Beiträge zur Kenntnis der ved. Schulen. Kiel 1889; cf. EGGELING, Cat. 359. — 10 STENZLER, Vorrede zur Übers. XII. — 11 STENZLER l. c. Über die pāraskaragṛhyapariśiṣṭapaddhati desselben Verfassers siehe Proceed. ASB. 1869, 137. — 12 So AUFRECHT, Cat. cat.; STENZLER: 1366. Von EGGELING Nr. 361 analysirt. — 13 WL.[2] 157 MHASL. 201. AUFRECHT, Cat. cat. CALAND, Ahnenkult 131 ff. — 14 l. c. 100. 136. 252. 264; BÜHLER, SBE. 25, 613. — 15 Rep. for 1883—84 (Bombay 1884); cf. BÜHLER, ÖMFO. 11, 116. — Über *Karka* u. a. Comm. des w. YV. handelt jetzt SIMON SBAW, 1895, S. 605—650.

Zum schwarzen Yajurveda gehören die Sūtren des Āpastamba, Hiraṇyakeśin, Bhāradvāja, Baudhāyana, Vaikhānasa, Mānava, Kāṭhaka. Nach den Angaben des Caraṇavyūha bildet Āp., wie Hir. Bhār. (Baudh.) einen der fünf Zweige der Khāṇḍikīyaschule, einer Unterabteilung der Taittirīyas[1].

1 MAX MÜLLER, HASL. 371. Verz. der verschiedenen Schulen, bei SIMON, ved. Schulen S. 19. JOLLY, Grundriss § 2.

Das Āpastambakalpasūtra[1] besteht aus 30 Praśna's[2], von denen 1—24 die Śrautaopfer lehren, 25 die allgemeinen Interpretationsregeln, den pravarakhaṇḍa u. s. w., 26 den mantrapāṭha, d. h. die bei den Gṛhyariten gebrauchten Sprüche und Formeln, 27 das Gṛhya, 28. 29 das Dharma- und 30 das Śulva-

sūtra (die Regeln zur Konstruktion der Vedi, der Altäre u. s. w.). Āp. gehört dem Süden Indiens an, wohl dem Lande zwischen Godāvarī und Kṛṣṇā[3], und seine Schule bildete eines der späteren »Caraṇa's«, die nicht beanspruchen eine besondere Offenbarung vedischer Mantra's oder eines Brāhmaṇatextes zu haben. Vielleicht verdient auch der Umstand Berücksichtigung, dass beim Sīmantonnayana der Name des Stromes, an dem man wohnt, angegeben werden soll und während die Gṛhya's meist sich auf die allgemeine Angabe beschränken, Hir. 2, 1, 3 die Gaṅgā, Āp. im Mantrapāṭha[4] die Yamunā erwähnt und GS. 14, 5 einen der dabei gesungenen Verse als beim Volk der *Sālva's* gebräuchlich nennt.

Āp. erwähnt mit *eke*, *eke samāmananti*, *ity uktam* oft andere Ansichten und citirt (in dem bisher gedruckten Text) häufig die Vājasaneyin's, die bahvṛcas 6, 27, 2; 13, 24, 10, bahvṛcabrāhmaṇa 6, 13, 9; 15, 16; 31, 13; 8, 5, 2; 11, 2, 10; 12, 17, 2, chandogabrāhmaṇa 10, 1, 3; 2, 5; paiṅgāyanibrāhmaṇa 5, 14, 18; 29, 4; śailālibrāhmaṇa 6, 4, 7; śāṭyāyanibrāhmaṇa 5, 23, 3; śāṭyāyanakam 10, 12, 13. 14; die Kauṣītakin's 10, 1, 10; von einzelnen Lehrern öfter Āśmarathya und Ālekhana (9, 4, 7. 9; 6, 3; 8, 3; 10, 12; 16, 6 u. s. w.). Einem Kaṇva oder Kaśyapa verbietet er zu schenken (13, 7, 5); ein Bhārgava muss 9, 15, 19 unter den Speisenden sein, ein bestimmter Brauch mit Bezug auf das mahendraopfer wird 1, 14, 10 erwähnt, die Jamadagni's 6, 8, 2; ein Sāman des Śakti Sāṅkṛti, des Gāthin Kauśika 5, 10, 11. Dass ein Vasiṣṭha beim Jyotiṣṭoma Brahman sein soll, sagt er 14, 8, 1. Die Niṣāda's (niṣādasthapati) nennt er 9, 14, 12. Sehr umfangreich ist die Litteraturkenntnis des Kommentators Rudradatta, der abgesehen von Āśvalāyana, Kāt., Baudhāyana (*śrāddham āha baudh.* 5, 3, 1, Verse 12, 24, 13) Bhāradvāja, Satyāṣāḍha, Hir., Sālīki (6, 2, 12), Kātyāyana's chandogapariśiṣṭa (6, 27, 5), u. a. ein śāṇḍilyagṛhyasūtra (9, 11, 21) erwähnt[5]. Ausser Rudradatta ist Āp. von anderen wie Karpardisvāmin, Gurudevasvāmin, Dhūrtasvāmin, zu dessen Bhāṣya wieder eine Vṛtti von Kauśika (v. l. Kāśika) Rāma existirt, kommentirt worden (Burnell, catal. of a coll. 21). Das Gṛhya zerfällt in einen Mantrapāṭha (Praśna 26), in dem die die Handlungen begleitenden Mantra's zu einer besonderen Sammlung vereinigt sind (wie im Mantrabrāhmaṇa zu Gobhila) und in das eigentliche Gṛhyasūtra (Praśna 27), welches jene Sammlung voraussetzt und mit *uttareṇa*, *uttareṇa yajuṣā* darauf Bezug nimmt[6]. Das Gṛhya macht wie bei Hir. einen Teil des ganzen Kalpa aus und nimmt an den sprachlichen Eigentümlichkeiten der übrigen Praśna's teil. Es hat in Haradatta's anākulā vṛtti und Sudarśanārya's tātparyadarśana Kommentare gefunden, die in Auszügen von Winternitz publicirt sind. Von andrer Litteratur verzeichnet W. Tālavṛntanivāsin's āpastambīyagṛhyaprayoga, der sehr nahe, teilweise wörtlich mit Sudarśanācārya übereinstimmt, ferner Candracūḍa's pākayajñanirṇaya, in dem Haradatta, Rudradatta, Sudarśana citirt werden.

Von Āp. hat sich abgezweigt die zwischen dem Sahyādri und dem südwestlichen Meer ansässige Schule des Hiraṇyakeśin Sātyāṣāḍha[7]. Das ganze Kalpasūtra besteht[8] aus 29 Praśna's: I, 1 paribhāṣās; I, 2—II, 6 darśapūrṇamāsau; II, 7 piṇḍapitṛyajña. 8. iṣṭipaśubandhānāṃ brahmatvam; III, 1: paribhāṣās; 2: agnīn ādhāsyamānasya; IV paśu; V cāturmāsya; VI yājamāna; VII. VIII. IX, 6: agniṣṭoma; IX, 7: ukthya, ṣoḍaśin u. s. w.; X: agniṣṭomasya yājamānam; 7: caturhotṛ u. s. w.; 8: saṃsthānāṃ brahmatvam; XI. XII: Agni; XII, 8: kāmya-agni's; XIII, 1. 2: vājapeya 3 ff. rājasūya und sautrāmaṇī; XIV, 1—5: aśvamedha; 6: puruṣamedha; XV: prāyaścitta; XVI. XVII. XVIII: dvādaśāha, gavāmayana u. s. w.; XIX. XX: Gṛhya[9]; XXI. 1. 2: hautraṃ (darśapūrṇamāsayoḥ); 3: pravara; XXII. 1: kāmya-paśu's; 2: kāmya-iṣṭi's

(z. B. kārīrī-iṣṭi); XXIII: kaukilī sautrāmaṇī; 3: sāvitram cinvīta; 4: sava's (gosava u. s. w.); XXIV: pravargya; XXV: vihārayogān vyākhyāsyāmaḥ; XXVI. XXVII: dharma; XXVIII. XXIX: paitṛmedhikam dahanam; yamayajña, pitṛmedha u. s. w.

Von Komm. zu Hir. sind die prayogaratnamālā und prayogavaijayantī von Mahādeva, die einander zu ergänzen scheinen[10], aber unvollständig sind, zu erwähnen. H. ist wenig kommentirt worden. Hośanikarṇāṭakavāñcheśvara sagt in seiner Vyākhyā[11], Śāke 1738 geschrieben[12], dass das Sūtra »kaiś cit purātanaiḥ« nicht erklärt worden sei. Der Exeget des Gṛhya ist Mātṛdatta, der vor Ende des 16. Jahrh. gelebt haben wird[13]; ein Mātṛdattaprayoga wird von Vāñcheśvara[14] verworfen. Von den beiden Kalpa's sind ausser dem Dharma die Gṛhyasūtren näher mit einander verglichen worden[15]. Obwohl Āp. mit dem Vivāha, H. mit dem Upanayana beginnt, so zeige doch dieser (wie das Dharmasūtra) vielfache Anlehnung an Āp. und derartige Übereinstimmung, dass sprachliche Unregelmässigkeiten und Eigentümlichkeiten Āp.' bei H. sich wiederfinden. H. sage häufig dasselbe wie Āp., nur mit andern Worten und gegenüber der fast übertriebenen Kürze des Āp. sei er so weitschweifig, dass man manchmal glauben könnte, einen Komm. des letzteren vor sich zu haben; der wesentlichste äussere Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass H. Opfersprüche und Handlung zusammen gibt, Āp. dagegen jene als Mantrapāṭha absondert. Zwischen den Śrautasūtren ist vielfache Übereinstimmung ebenfalls wahrzunehmen[16]. Z. B. kehrt Āp. 10, 21, 1. 3. 4. 9. 11 mit kleinen Abweichungen wörtlich bei H. 7, 2, 1 ff. wieder. Älter als beide ist, wie wenigstens Bühler folgert, das Baudhāyanakalpasūtra. Ein vollständiges Msc. davon scheint nicht vorhanden[17]. Das MS. Haug ist ein Convolut verschiedener Msc. von verschiedenen Teilen. I. Praśna: dārśapūrṇamāsaopfer; II. agnyādheya; III. punarādhāna; IV. paśubandha; V. cāturmāsya; (VI—)X. agniṣṭoma[18]; XI. vājapeya; XXI. sāvitrādi āruṇaketukāntapañcakāṭakacayana; XXII—XXIV. karmānta.

Der karmānta genannte und andern Sūtren fremde Teil bespricht allgemeine technische Fragen des Opfers; also z. B. *kiyatyaḥ pākayajñasaṃsthāḥ kiyatyo haviryajñasaṃsthāḥ* (I, 4 resp. XXI, 4) oder *katham u khalv etaj jānīyād iyaṃ pūrvā tatir iyam uttareti. | yā prakṛtiḥ sā pūrvā tatir atha yad vidadhāti sottarā tatir | agnyādheyaṃ pūrvā tatiḥ sarve kāmyā agnaya uttarā tatiḥ* (1, 5 oder XXI, 5). Ein zweiter Unterschied ist das verschiedene Ansichten von Baudhāyana, Śāliki, Maudgalya, Aupamanyava gegenüberstellende Dvaidhasūtra. Der bei Eggeling Nr. 435 verzeichnete sarvatomukhaprayoga ist in der Art der Diskussion dem Dvaidhasūtra ähnlich und könnte ein Teil eines solchen sein. Baudh. ist kommentirt worden von Bhavasvāmin, den Burnell[19], weil er von Bhaṭṭa Bhāskara citirt wird, in das 8. Jahrhundert versetzt[20]. An ihn lehnt sich Keśava's Prayogasāra an. Unter den anderen Kommentatoren ist Sāyaṇa hervorzuheben[21]. Wie Āp. und Hir. ist Baudh. das Werk eines Lehrers des schwarzen YV. »who composed manuals on all the various subdivisions of the Kalpa, and founded a Sūtracaraṇa, which is said to exist to the present day«, wahrscheinlich nur im Süden unter den Telingana und Karnatakabrahmanen[22]. B. empfängt auch den Beinamen Kāṇva und wird dadurch dem Kaṇvagotra zugewiesen.

Auch von dem Gṛhyasūtra dieser Schule sind bisher nur wenige Notizen bekannt; nach Burnell (Tanjore Cat.) besteht es aus vier Praśna's. Eine Inhaltsangabe verdanken wir Bühler[23] und, genauer für die beiden ersten Praśna's, Winternitz[24]. Die auf die Śrāddhaceremonien bezüglichen Abschnitte, das ābhyudayikam und ekoddiṣṭam, sapiṇḍīkaraṇa u. s. w. samt den Mantra's findet man bei Caland[25], der den Sapiṇḍīkaraṇaritus dieser Schule

von den Bhāradvāja's ursprünglich entlehnt glaubt[26]. Das *Bhāradvāja*-kalpasūtra, bisher ebenfalls nur handschriftlich bekannt[27], scheint sich von den vorhergenannten nicht wesentlich zu unterscheiden und nur eine andere Redaktion desselben Stoffes zu sein. Winternitz hat mit Bezug auf die vier Gṛhyasūtren gezeigt, dass Āp. Hir. Baudh. Bhār. unter sich in engem Zusammenhange stehen und näher zusammengehören als irgend welche andere Werke dieser Art[28]. Das ergibt sich auch aus dem von mir untersuchten Abschnitt über die Darśapūrṇamāsa-iṣṭi dieser Śrautasūtren, wobei Bhāradvāja mehrfach wörtlich oder nur durch Umstellungen verändert mit Āp. übereinstimmt. Auf die engen Beziehungen zwischen dem pitṛmedha Āp.' und Hir.' hat Burnell[29] hingewiesen. Die von Winternitz[30] und Caland an dem Śrāddharitual gemachte Beobachtung, dass Āp. Bhār. Hir. unter einander wieder näher mit einander verwandt sind als mit Baudhāyana, dürfte sich auch für das Śrautaritual bestätigen. Über das zeitliche Verhältnis von Āp. Baudh. Hir. siehe Jolly, Grundriss § 2 und die Litteraturangaben daselbst, besonders Bühler[31], von dem der Nachweis ausgeht, dass Baudhāyana, ein pravacanakāra, höheres Alter als der sūtrakāra Āpastamba beanspruchen darf. Von dem ebenfalls zum schwarzen YV. gehörenden *Vaikhānasa*śrautasūtra[32] sind nur wenige Msc. bekannt. Die auf das Tieropfer bezüglichen Teile des Śrauta hat Schwab l. c. herbeigezogen. Das Gṛhyasūtra, das 2, 18 *vikhanas* citirt, ist umfangreich, hat manche Spuren späten Ursprungs[33] und behandelt z. T. Gegenstände, die anderwärts in die Pariśiṣṭa's oder spätere Texte verwiesen sind. Es gibt zuerst eine Klassifikation der Saṃskāra's[34]; in I, 2 *cāturāśraminām snānavidhiḥ* (*abhiṣeka, divya, vāyavya* u. s. w.); 6. *puṇyāha;* 8. *athāgnyāyatana;* 9. *āghāravidhāna;* 16. *sāmānyataḥ kriyāyā homamantrāḥ* II (fol. 12 b) *atha śārīreṣu saṃskāreṣu ṛtusaṃgamanavarjam nāndīmukhaṃ kuryāt;* 3. *upanayana;* 9. *pārāyaṇavratāni;* 12. *āṣāḍhyopākarma;* 13. *samāvartana;* 16. *argha;* 18. *prāṇāgnihotravidhāna;* III. *pāṇigrahaṇam;* 8. *maithunam;* 10. *gṛhītaliṅgāni;* 11. *puṃsavana;* 12. *sīmantonnayana;* 13. *viṣṇubali* (*keśavaṃ nārāyaṇaṃ mādhavaṃ govindaṃ viṣṇuṃ madhusūdanaṃ trivikramaṃ vāmanaṃ śrīdharaṃ hṛṣīkeśaṃ* u. s. w. *iti nāmabhir devaṃ viṣṇum āvāhya*); 14. *jātakam;* 15. Räucherung, *medhājanana;* 16. u. a. *vāstusavana*(!); 18. *utthāna;* 19. *nāmakaraṇa;* 20. *varṣavardhana;* 22. *annaprāśana;* 23. *caulakam;* IV, 1. *sthālīpāka;* 3. *aṣṭakā;* 5. *piṇḍapitṛyajña;* 7. *śrāddha;* 8. *caitryāṃ;* 9. *āśvayujīm;* 13. *gṛhaśānti* (i. e. *grahaśānti*); V, 1—12. *dahanavidhi*, behandelt sehr ausführlich Tod und Verbrennung, die verschiedenen Toten, *āpaddāhya, ākṛtidahana;* 13. *ekoddiṣṭa;* VI. *niṣekādisaṃskārāṇāṃ prāyaścittam;* VII. *mṛtasaṃskāraprāyaścittam.*

Die Mānavasūtra's gehören zum Litteraturkreis der Maitrāyaṇī-saṃhitā und beziehen sich auf diese als Saṃhitā ihrer Schule; ein in der MS. vorkommender Vers ist nur mit Anfangsworten angeführt, während ein dort nicht vorkommender vollständig citirt wird. In den Handschriften wechseln die Bezeichnungen Mānavasūtra, Maitrāyaṇīya-Mānava-S., Maitrāyaṇīya-S. mit einander ab; doch wird, nach dem Vorgange von Hemādri, wahrscheinlich zwischen Mānavamaitrāyaṇīya's oder Mānava's und Maitrāyaṇīya's zu scheiden sein[35]. Auch der Caraṇavyūha nennt die Mānava's eine Unterabteilung der Maitrāyaṇīya's, die selbst wieder wie Kapiṣṭhala-kaṭha's u. a. eine Unterabteilung der Caraka's bilden. M. Gṛhya und M. Śrauta stehen in nahem stilistischen Zusammenhang. Eine Anzahl von Wendungen des Śrauta finden sich wörtlich im G. wieder (v. Bradke). Ein kurzes Inhaltsverzeichnis findet sich im »Verzeichnis der Oriental. Hs. aus dem Nachlasse des Prof. Haug S. 25 (II Nr. 53); berichtigt bei L. v. Schroeder, Maitr. Samh. I, XLI ff. und v. Bradke, ZDMG. 36, 447[36], woselbst S. 442. 445 die handschrift-

lichen Quellen beider Sūtren aufgezählt sind[37]. Das unter GOLDSTÜCKER faksimilirte, Mānavakalpasūtra, »being a portion of this ancient work on Vaidik rites, together with the Comm. of Kumārilasvāmin[38]« ist das Faksimile »einer recht inkorrekten und lückenhaften Abschrift eines Kommentars zu den sieben ersten Adhyāya's des prāksomabhāga desMānava Śr. S.[39].« Charakteristisch ist für das MGS. eine den anderen bis jetzt bekannten GS. fremde Ceremonie, die Verehrung des Vināyaka Gaṇeśa, die z. T. wörtlich (aber in Śloken) bei Yājñavalkya wiederkehren, nur dass hier anstelle der vier Vināyaka's einer getreten ist. Den piṇḍapitṛyajña der Mānava's, Fragmente des piṇḍapitṛyajña aus dem Maitrāyaṇīya-Śr. S., ferner den aṣṭakāritus des Mān. GS. und den mānavaśrāddhakalpa hat CALAND[40] veröffentlicht, nach dessen Ansicht dieser śrāddhakalpa was den Inhalt angeht, »alt zu sein« scheint, »wenigstens in den Prosapartien«, während die späteren Teile, »weiter nichts als eine Anthologie aus verschiedenen Texten« (karmapradīpa, Manu, caturviṃśatipurāṇa) seien. Eine von BÜHLER vermutete[41] nähere Übereinstimmung zwischen Mānavadharmaśāstra und dem Mānavaśrāddhakalpa lasse sich nicht nachweisen[42], auch nicht mit dem MGS.[43]. Mit dem GS. ist eng verwandt das Kāṭhaka GS., worüber wir BÜHLER[44] die erste und später JOLLY[45] genauere Auskunft, namentlich mit Bezug auf sein Verhältnis zu Viṣṇu, verdanken. Der Vergleich beider GS. zeigt eine enge Übereinstimmung nicht nur in ihren Anordnungsgrundsätzen, sondern auch im Wortlaut einer erheblichen Anzahl von Stellen. Die hie und da vorkommenden speziellen Übereinstimmungen beider mit andern GS. beziehen sich (mit Ausnahme des Vṛṣotsarga) nach JOLLY nur auf die Mantra's und »wo beide mit einem oder allen andern zusammentreffen, stimmen sie doch unter sich viel genauer überein«[46]. Charakteristisch für das Kāṭhaka scheint die dort gegebene Beschreibung der Brāhma- und der Āsuraehe, die dort noch nicht zu den unerlaubten Eheformen gerechnet wird[47]. Der Verfasser des KGS. ist nach der kaschmirischen Tradition *Laugākṣi*, sein Kommentator, der nach der Kaschmirer Tradition vor der muhamed. Eroberung[48] lebte, Bhaṭṭa Devapāla, Sohn des Śrīharipāla. Nach CALAND aber sind das von Devapāla kommentirte Kāṭhaka und das Laugākṣisūtra, zu welchem Brāhmabala die gṛhyapaddhati schrieb, vielleicht zu unterscheiden, die letztere gehöre zu der Carakaschule der Kaṭha's, während Devapāla sich auf die Cārāyaṇīya-Kaṭhaschule beziehe[49]. Die von dem Aṣṭakāśrāddharitus dieser Schule handelnden Abschnitte hat CALAND S. 224. 254 veröffentlicht. Von Gesetzbüchern ist das des Viṣṇu mit dem Kāṭhaka nahe verwandt[50]. Das Śrauta Sūtra (»*Vaitānika*«) dieser Schule scheint verloren, nach dem Komm. zu GS. enthielt es 39 Adhyāya's[51], doch hat CALAND seinen piṇḍapitṛyajña zu rekonstruiren vermocht[52].

[1] The Śrauta Sūtra of Āpastamba . . . with the comm. of Rudradatta ed. R. GARBE vol. I. Calcutta 1882; vol. II (bis praśna 15: pravargya) 1885. Dazu die Anz. von L. v. SCHROEDER, Litteraturblatt f. or. Phil, I, 2 ff.; yajñaparibhāṣāsūtrāṇi Āpastamba's übersetzt u. erklärt von M. MÜLLER, ZDMG. 9, XLIII ff. SBE. 30, 310 ff. — Ausgabe u. Text der paribhāṣā's in Uṣā vol. I (mit einer Bengāliübersetzung). — Praśna 15 (Pravargya) herausgeg. u. übers. von GARBE, ZDMG. 34, 319 ff. — Über die Beziehungen Āp.' zur Maitrāyaṇī saṃhitā GARBE, GGA. 1882, 114. Āpastambīya Gṛhya Sūtra with extracts from the Comm. of Haradatta and Sudarśanācārya ed. by DR. M. WINTERNITZ, Wien, 1887. (Angez. von BÜHLER, WZKM. 2, 83. Bemerkungen dazu von BÖHTLINGK ZDMG. 41, 669), ed. Tanjore 1885 (Jyotirvilāsapress, KUHN's Litteraturblatt III, 106). — Eine allgemeine Inhaltsangabe und Übersicht über »the Āp. S. of the black YV.« und seine Commentare gibt BURNELL, IA. 1, 5. — [2] SBE. 2, XI. XII; 30, XXIX. — [3] BÜHLER, SBE. 2, XXXIV; Āpastambīyadharmasūtra[2], introd. JOLLY, Grundriss § 2. — [4] Das Citat bei OLDENBERG, SBE. 30, 208. — [5] Für den ersten Band sind die Citate gesammelt von L. v. SCHROEDER, Litteraturblatt f. or. Phil. I, 7 ff. Siehe jetzt in Gurupūjākaumudī für WEBER: p. 33: GARBE, »Bemerkungen zum Āpastamba Srautasūtra«.

— [6] Winternitz, Hochzeitsrituell S. 10 ff. Bühler, WZKM. 2, 84. — [7] Jolly, Grundriss § 2. — [8] Nach einer in meinem Besitz befindlichen, Arthur Venis' Güte verdankten Abschrift eines Benares MS. — [9] Kirste, the Gṛhyasūtra of Hiraṇyakeśin with extracts from the Comm. of Mātṛdatta. Vienna 1889. — Kirste, ein Granthamanuscript des Hiraṇyakeśigṛhyasūtra. Wien 1891. — Böhtlingk, Über d. sog. Unregelmässigkeiten in d. Sprache d. GS. des Hir. ZDMG. 43, 598 ff. — [10] In dem MS. Nr. 273 ASB. (30, d. 7) führen Praśna I, pat. 2. 3 die Unterschrift prayogaratnamālāyām; andere aber prayogavaijayantyām; andere nur vyākhyāyām (nach einer freundlichen gelegentlichen Mitteilung Hoernle's). — [11] Burnell, Tanjore coll. 21b. — [12] Sāṅkhāyana ed. Hillebrandt, I, preface IX. — [13] Kirste, l. c. preface IX. — [14] Burnell, l. c. — [15] Hochzeitsrituell S. 6 ff. Einige Gegenbemerkungen (mit Rücksicht auf interpolirte Stellen), Kirste, WZKM. 6, 174. — HGS. u. HDhS. Bühler, SBE. 25, XL. — [16] Cf. die Anmerkungen zu Hillebrandt, das altind. Neu- u. Vollmondsopfer, Schwab, das altind. Tieropfer. — [17] Aufrecht, cat. cat. s. v. Baudh.; Burnell, Tanjore Cat. 20b; Cat. of Ved. MSS. Nr. LXXXVII. Eine Ausgabe ist von mir für die Bl. beabsichtigt, wenn mir hinreichendes Material zugeht. — [18] Die Einteilung ist hier nach den Kolophons einzelner Abschnitte des Haug'schen MS. gegeben, soweit sie bestimmte Angaben haben. Andere Abschnitte sind nicht durchgezählt. Am Schluss des aus 5 Praśna's bestehenden Agniṣṭoma steht »daśamaḥ praśnaḥ samāptaḥ«. — [19] Catalogue of a coll. S. 26. Nach Bhandarkar l. c. Bühler IA. 18, 187 muss er vor dem 10. Jahrhundert gelebt haben. — [20] WL.[2] 111. — [21] Kielhorn, Cat. of SM in the Southern Parts of the Bomb. Pres. p. 8, Eggeling Cat. India office Nr. 289. — [22] Bühler, SBE. 14, XXIX. — [23] SBE. 14, XXXII. — [24] Hochzeitsrituell 7. — [25] Ahnenkult 216 ff. 259. — [26] l. c. 37. — [27] Stellen daraus finden sich in meinem NVollmondsopfer u. in Schwab's Tieropfer in den Anmerkungen citirt; ferner bei Weber, Verz. 2, S. 44 ff. Die Śrāddhaabschnitte behandelt Caland l. c. Über Handschriften von Bh. siehe ausser Aufrecht Bühler, IA. 18, 188. — [28] Ausser Hochzeitsrituell S. 5 noch WZKM 4, notes on Srāddha's S. 202—212. — [29] Tanjore Cat. 21b 22a. Zwischen den beiden Dharmasūtren Bühler, Āpastambīyadharmasūtra[2], XI. — [30] Notes on Srāddhas WZKM. 4, 202—212. Caland, Ahn. 145. — [31] SBE. 2, XVIII—XX; 14, XXXV. Gründe für ein verhältnismässig späteres Datum Baudh. erörtert Ramkṛṣṇa Gopal Bhandarkar, Report on the search for SM. in the Bombay Pres. dur. the year 1883—84. Bombay 1887, p. 34. Dagegen Bühler, IA. 18, 188. — [32] Bühler, SBE. 25, XXIX. — [33] Jolly, § 3, S. 9. — [34] Nach meinen Notizen aus der Handschrift der K. Hofbibliothek in Wien. — [35] Caland, Ahnenkult X ff. Knauer, Anzeiger f. Indog. SAtumskunde 6, 24. Bhayu Daji JBRA. 9, p. 160 citirt daraus Maitrāyaṇīya Kaṭhasūtra u. Mānava Maitrāyaṇīya Sūtra. Über »Kaṭhasūtra« cf. Aufrecht, Cat. cat. — [36] »Über das Mānava-Gṛhya-Sūtra«. — [37] Die moderne (von Kielhorn an Stenzler gegebene) Abschrift eines Bhāṣya zum MGS. befindet sich in der Breslauer Bibliothek. — [38] London 1861. Einen Comm. von Agnisvāmin bei Eggeling 282. — [39] Weber, ISt. 5, 12 ff.; v. Bradke, ZDMG. 36, 448. — [40] Altindischer Ahnenkult S. 214 ff. resp. 227. — [41] SBE. 25, preface p. XL ff. — [42] Caland, Ai. Ahnenkult 82. — [43] Jolly, Grundriss § 5; Knauer, Anz. f. ISAK. 6, 24. — [44] Detailed rep. 1877, 36. IA. 5, 30. — [45] Das Dharmasūtra des Viṣṇu u. das Kāṭhakagṛhyasūtra (SBAW. 1879, II, S. 22 ff.), Grundriss § 3 S. 7. — [46] Jolly, SBAW. l. c. 75 ff. Caland, Zu den Kāṭhaka- u. Mānavagṛhyasūtra WZKM. 8, 288 ff. — [47] Jolly 29. — [48] Bühler, Det. Rep. 37; bei Weber, L.[2] 332. — [49] l. c. 67. — [50] Jolly l. c. Caland S. 68. — [51] Bühler, Det. Report 36. App. II, p. LIII. — [52] l. c. p. 67. 212. Vgl. auch v. Schroeder: »Zwei neu erworbene Handschriften« Wien 1896, S. 3.

Sāmaveda. a) Maśaka wird von den andern Sūtren als Kalpa, Kalpabrāhmaṇa, Ārṣeyakalpa oder Maśaka Gārgya citirt und ist »eine tabellarische Aufzählung der zu den einzelnen Ceremonien der Somaopfer gehörigen Gebete« in der Reihenfolge des Pañcavimśabrāhmaṇa, doch unter Hinzufügung einiger andrer Ceremonien[1]. Sein Kommentator ist Varadarāja, der Sohn des Vāmanācārya[2].

b) Lāṭyāyana[3] S. Sūtra war nicht ursprünglich das Sūtra einer L. Śākhā, sondern geschrieben von Lāṭyāyana und von der Kauthumaśākhā als Lehrbuch ihrer Schule angenommen.[4] L. citirt Maśaka und häufig längere Stellen des Pañcaviṃśabr. und eine Reihe von Lehrern wie Śāṇḍilya, Dhānaṃjayya, Śāṇḍilyāyana, Gautama, Gautama Sthavira, Śaucivṛkṣi, Kṣairakalambhi, Kautsa, Vārṣāgaṇya, Lāmakāyana, Rāṇāyinīputra, besonders aber die Śāṭyāyanin und

deren Werk, und die Śālaṅkāyanin, »welche letzteren notorisch dem westlichen Teile Indiens angehören[5].« W. hat darauf hingewiesen, dass solche Erwähnungen in den Sūtren des L. wie in den übrigen Sūtren des SV. viel häufiger als in den Sūtren der anderen Veden stattfinden und dass das ein Zeichen der Priorität jener sei. Die Ansicht wird durch eine Gegenüberstellung einiger den Sattra's angehöriger Vorschriften Lāṭ. und Kāt.'s bewiesen, bei denen dieser sich ausdrücklich (22, 5, 1; 6, 25) auf die Chāndogyas beruft und deren bei Lāṭ. detaillirt angegebene Bräuche summarisch wiedergiebt[6]. Charakteristisch für Lāṭ. ist die weniger verächtliche Behandlung der Śūdra und Niṣāda's, ferner die Bezugnahme auf die Vrātyaṣ (8, 6, 1 ff.) und der dabei verwendete Wortschatz, über dessen Deutung Śāṇḍilya, Gautama, Dhānaṃjayya z. T. schon schwanken. Der Gebrauch eines »*prācyaratha*« zeigt, dass es sich hier um Entlehnungen aus dem Osten handeln dürfte.

c) Drāhyāyaṇa, von Lāṭ. wenig unterschieden, gehört der Rāṇāyanīyaschule an, die nach Bhau Dājī[7] in »Dravid Deśa« herrscht, während die Kauthuma S. in Guzerat vorwiegt. Der von WEBER für dies Sūtra angeführte weitere Name *Vāsiṣṭhasūtra* ist nicht unbezweifelt[8]. Ein Kommentar des *Makhasvāmin* oder *Maghasvāmin* wird von Rudraskanda erwähnt, dessen Audgātrasārasaṃgraha dazu als Supplement geschrieben ist[9]; vom Kommentar Dhanvin's erwähnen WEBER und BURNELL ein Bruchstück[10]. Die Existenz eines d) von Gobhila verfassten Śrautasūtra ist nicht erwiesen[11]. Vom Upagranthasūtra, das Kātyāyana zugeschrieben wird und Prāyaścitta's enthält, wissen wir bisher nur durch einzelne Notizen[12], ebenso vom Kṣudrasūtra.

Als Gṛhya gehört zum Sāmaveda a) Gobhila[13], nach Āśārka, dem Kommentator zum Karmapradīpa für beide Schulen des SV., sowohl die Kauthuma's (in Guzerat) als die Rāṇāyanīya's (in Mahārāṣṭra) geltend[14]. Er ist kommentirt worden von Nārāyaṇa, dem Sohn des Mahābala[15] und dem Herausgeber in der Bibl. Ind. Tarkālaṅkāra, der jenen benutzt hat, ausser ihm noch Bhaṭṭabhāṣya, Raghunandana u. a. Quellen. Gobhila's Sūtra trägt mehrfach alte Züge, so z. B. schreibt er allein ein Tieropfer beim Hausbau vor; aber eine Altersbestimmung ist noch nicht vorhanden. Öfter zeigt er auch überarbeitende Hände. G. setzt ausser dem Text des SV. die Spruchsammlung des Mantrabrāhmaṇa[16] voraus, welches die von G. nur mit den Anfangsworten citirten Sprüche, soweit sie nicht im SV. enthalten sind, in der Reihenfolge der Handlungen anführt. Knauer sieht darin eine Komposition, die dem Gṛhya vorausging und in dieses in extenso aufgenommen wurde, so dass Gobhila im Grunde nichts weiter als eine systematische Verarbeitung des Mbr. sei; durch innige Verschmelzung von Spruch und Handlung, teils durch Erweiterungen und Zusätze sei das ganze abgerundet worden. OLDENBERG hingegen meint, dass beide Werke mit Rücksicht aufeinander gearbeitet sind, dass G. »gave the full wording of the shorter Mantras with which the description of the ceremony could be interwoven without becoming obscure or disproportionate; the longer Mantras would have interrupted, rather tediously and inconveniently, the coherency of his ritual statements; so he separated them from the rest of his work and made a separate Saṃhitā of them[17].« Dass das Mantrabrāhm. zum SV. gehört, wird dadurch erwiesen, dass es die im SV. vorkommenden Verse nicht anführt, sondern solche, die andern Saṃhitās entlehnt sind.

b) Ein zweites Gṛhya des SV. ist der zu der Drāhyāyaṇaschule gehörende und bei den Rāṇāyanīya's gebrauchte *Khādira*[18]; er ist ganz von Gobhila abhängig; nur hat er dessen Vorschriften wesentlich verkürzt[19]. Während er von 2, 2, 17 an G. sich ganz anschliesst, hat er vorher redaktionelle Änderungen vorgenommen. Die Sūtren, welche bei G. sich nicht finden, gehen

z. T. auf Lāṭ. zurück. ... »It shows by a very clear example how a Sūtrakāra of the later time would remodel the work of a more ancient author, trying to surpass him by a more correct arrangement, and especially by what became more and more appreciated as the chief accomplishment of Sūtra composition, the greatest possible succinctness and economising of words[20].«

c) *Chandogagṛhyasūtra* erwähnt Caland (Ahnenkult 121) auf Grund der Citate im Gobhilaśrāddhakalpa und bei Hemādri und hält es für verschieden von Khādira. Ein Gṛhyasūtra der Jaiminīya's hat Burnell mit einem Kommentar von Srīnivāsa aufgefunden[21]. Die auf den Śrāddhakalpa der Sāmavedins bezügliche Litteratur bespricht Caland[22].

[1] WL² 83, MHASL. 210; Burnell, Tanjore Cat. 22b. — [2] Handschriften bei Aufrecht, Cat. cat. s. v. und Stein, Cat. of the SM. in the Raghunatha Temple Libr.; auch Hṛsīkesa Śastri, descript. Cat. of SM. Calc. S. Coll. 1894, pag. 136 ff. Nr. 202 ff. — [3] Ed. with the comm. of Agnisvāmin by *Ānandacandra Vedāntavāgīśa*, Calc. 1872 (B. I.). Auf das Alter des Komm. weist der Beiname -svāmin (s. S. 26). — [4] MHASL. 181. — [5] WL² 84. Ein Verzeichnis aller Namen u. s. w. bei Lāt., Weber, Verzeichnis Nr. 1428. — [6] Siehe unten die Darstellung der Sattra's. — [7] JBRA. IX, 160 (notes on the age and works of Hemādri); Jolly, Grundriss § 3: Mahārāṣṭra. — [8] Caland, Ahnenkult 113, Anm., vgl. Aufrecht, Cat. cat. vasiṣṭhaśrāddhakalpa. — [9] Aufrecht, Cat. Bibl. Bodlei. 379b, vgl. Cat. cat. — [10] WL. 88. Nach Aufrecht, Cat. cat. wird Dhanvin von Rāmakṛṣṇa citirt. Burnell, Tanjore Cat. 22a. — [11] WL. 88. — [12] MHASL. 210. Rajendra Lala Mitra, Notices of SMSS. II, 182; Burnell, Tanjore Cat. 22b; Eggeling, Cat. Nr. 271 resp. 272; Haug, Nr. 81. 82. — [13] Ed. (with a Comm. by the editor) by Chandrakānta Tarkālaṅkāra, Calc. 1880 (Bibl. Ind.); 2) herausgegeben und übers. von Dr. F. Knauer, Heft I Text (nebst Einleit.) Leipzig-Dorpat 1884, Heft II Übersetz., Erläuterung 1886. Dazu die Anzeige von Winternitz ÖMFO. 11, 63; 3) übersetzt von H. Oldenberg, SBE. 30, S. 1 ff, Wortverzeichnis von Stenzler zu Aśv. Pār. S. u. G. 1886. — [14] Weber, L² 93. Von Hemādri als Verfasser des Rāṇāyanīyasūtra bezeichnet. Bhau Dāji JBRA. IX, 160. — [15] Aufrecht, Cat. Bibl. Bodleianae (Cod. Wils. 72). — [16] Mantrabrāhmaṇa of the Sāmaveda with a Comm. and Beng. translat. by Satya Brata Samasrami ed. Jīvānanda Vidyāsagara Bhaṭṭācārya, Calc. 1873; 2) dass. ed. Satyavrata Sāmaśramī, Zeitschrift Uṣā Calc. 1890 (mit einem Mantraverzeichnis). Eine südind. Ausgabe erwähnt Kuhn, LOPh. 3, S. 107. Über das Brāhmaṇa vgl. Max Müller, Academy 1890, I, p. 390; Uṣā Heft 3 u. 6: »we know that the Chāndogya consisted of two parts and that the two books hitherto missing are the two books of the Mantra-Brāhmaṇa.« Ein Chāndogyamantrabhāṣya bei Eggeling, Cat. 280. — [17] SBE. 30, 7. Die Meinungsverschiedenheit ist weiter zum Ausdruck gekommen in »Vedische Fragen« von Knauer (Festgruss f. Roth S. 61 ff.). Anzeiger für indogerm. Sprach- u. Altertumskunde 5, S. 5 (Anzeige des »Festgruss« durch Oldenberg). Zu denselben Schlüssen wie Knauer für Gobhila und Mantrabrāhmaṇa kommt Winternitz, Hochzeitsr. S. 10 für Āpastamba und den Mantrapāṭha. — [18] Ed. and transl. by Oldenberg. SBE. 29, 374 ff. Über den Śrāddhakalpa Caland, l. c. 121. Rudraskanda's Komm. zum Gṛhya erwähnt Old. l. c. 373; Aufrecht, Cat. cat. s. v. Rudraskanda. — [19] Knauer 2, S. 34 ff. 40. — [20] Oldenberg, SBE. 29, 372. — [21] Bühler, SBE. II, XLIX note. [22] Ahnenkult S. 110 ff.

Atharvaveda. Das zum AV. gehörende *Vaitānaśrautasūtra*[1] ist kein altes und originales Werk, sondern eine Kompilation, »mit der man vielleicht dann den AV. ausstattete, als er den andern Veden zur Seite gestellt wurde[2]« oder, wie Bloomfield sagt »a somewhat conscious product, made at a time when Atharvavedins, in the course of their polemics with the priests of the other Vedas, began to feel the need of a manual for Vedic practices which should be distinctly Atharvanic[3].« Sein Name, der an sich jedem Śrauta S. beigelegt werden könnte, ist vielleicht von dem Worte, mit dem es beginnt, hergenommen. Es stimmt vielfach mit dem Gopathabrāhmaṇa überein und folgt sehr deutlich Kātyāyana (1, 1, 8 bezieht es sich direct auf den Yajurveda), dessen Kommentator andererseits das Vaitāna öfter als Vaitāna oder auch Ātharvaṇa citirt[4]. Während sonst das Gṛhya das Śrauta voraussetzt,

ist das Vaitāna abhängig von dem Kauśika überall, wo die Verschiedenheit des Inhalts es gestattet[5]. Wenn wir, nach BLOOMFIELD, abziehen, was das VS. mit Kauśika gemeinsam hat, so bleibt in jenem wenig specifisch Atharvaartiges übrig; ein sonst unbekannter *śaunakayajño 'bhicārakāmasya* verdient darunter hervorgehoben zu werden. Die Übereinstimmungen beider, welche sich auch auf formelles erstrecken, sind entweder aus der in Atharvaschulen umlaufenden Tradition geschöpft oder bezeugen, wie in hohem Grade wahrscheinlich gemacht ist, die Abhängigkeit des Vaitāna vom Kauśika. Ungleich grösseren Wert hat das letztere, das weder ein Śrauta- noch ein blosses Gṛhyasūtra ist[6], sondern ausser den wichtigeren Vorschriften des häuslichen Rituals die mit den Atharvaliedern verbundenen Zauberpraktiken u. s. w. enthält und durch seine umfangreiche Berücksichtigung von Beschwörungen und verwandten Dingen viel andern vedischen Schulen unbekanntes Material enthält. Es ist kein einheitliches Buch, sondern eine Zusammensetzung verschiedener Werke und verschiedener Schriften; Kaṇḍikā 7—53 (mit Ausnahme der Gṛhyapartie 42, 15—45) enthalten die eigentlichen Atharvasūtren und »the strongest characteristics of Atharvan life«, wohl ein weiteres Stratum bilden Buch 13 (Kaṇḍ. 93—136 über Omina und Portenta), 14 (137—141 verschiedene Materien behandelnd); den Rest machen Gṛhyavorschriften aus, und hier scheint K. 1—6 wieder ein besonderes Stratum zu sein. Das K. gilt als der *saṃhitāvidhi* zu vier von den neun Śākhās des AV., zu Śaunakīya, Akṣala, Jalada(?) und Brahmavada-Śākhā[7] und setzt wie das Vaitāna die Śaunakīyarecension des AV. voraus. Als Autoritäten nennt Kauśika ausser den auch von Vaitāna citirten Kauśika, Yuvan Kauśika, Bhāgali, Māṭhara, Śaunaka und einem vom Gopatha verschiedenen Brāhmaṇa noch Gārgya, Pārthaśravasa u. a.[8] PISCHEL vermutet unter seinen Quellen auch ein Dharmasūtra, »wahrscheinlich das des Paiṭhīnasi«[9]. Zu K. gehört das von Dārilabhaṭṭa, dem Urenkel des Vatsaśarman, verfasste und bis zur 48. Kaṇḍikā erhaltene Kauśikabhāṣya, ferner *Rudra's* und *Bhadra's*, nur aus Citaten bekannte Kommentare[10], die im Stil der Smṛtis geschrieben zu sein scheinen, *Keśava's* auf umfangreicher Litteraturkenntnis beruhende Paddhati und einige andere bei BLOOMFIELD besprochene Texte. Die Rituallitteratur zum AV. besteht ausser Vaitāna und K. aus noch drei weiteren Kalpa's[11]: 3) dem Nakṣatrakalpa[12], 4) Śāntikalpa[13] und 5) dem noch unbekannten Āṅgirasa- oder Abhicāra- oder Vidhānakalpa[14]. Von den Pariśiṣṭas hat den 35., den *āsurīkalpa*, »an *abhicāra*, or witchcraft practice, containing rites to be used in connection with the āsurī-plant« MAGOUN herausgegeben[15]. Im Gegensatz zu den genannten 5 Kalpas, die nach Upavarṣa »*vedatulya*« sind, gehört dieser zu denjenigen, die auf der Smṛti beruhen. Den Śrāddhakalpa der Śaunakins (44. Pariśiṣṭa), den mit Hilfe Hemādris reconstruirten Śrāddhakalpa der Paippalādas und Hinweise auf einen Śr. der Paiṭhīnasismṛti hat CALAND veröffentlicht[16]. Ein Ātharvaṇasūtra von Pāṇinīya scheint von Trikāṇḍamaṇḍana gekannt zu sein[17]. Zu welchem Veda die Sūtren des *Upavarṣa* und Araṇyanivāsin *Matsya* gehören, deren Vorhandensein aus Angaben desselben Verfassers hervorgeht, ist nicht deutlich.

[1] ROTH, der Atharvaveda in Kaschmir, Tübingen 1875, S. 22. — ed. GARBE, with critical notes and indices, London 1878. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen von GARBE, Strassburg 1878. Über ein Yajñaprāyaścittasūtra, »Vaitāyana« genannt, s. EGGELING Cat. Nr. 367. — [2] HILLEBRANDT, Jen. Litt.-Ztg. 1879, Nr. 17, S. 236. — [3] BLOOMFIELD, on the position of the Vaitāna Sūtra in the Lit. of the AV. JAOS. 1885, vol. XI, S. 375 ff. — [4] GARBE l. c. preface VI. — [5] BLOOMFIELD 379. — [6] On a proposed ed. of the Kauśika-sūtra by M. BLOOMFIELD, PAOS 1883, CLXX; the Kauśika-Sūtra of the Atharva-Veda with extracts from the comm. of Dārila and Keśava ed. by MAURICE BLOOMFIELD, New-Haven 1890 (JAOS. vol. XIV). — WEBER, zwei vedische Texte über Omina und Portenta, Berlin, 1859 (enthält das 13. Buch des Kauśika); HAAS, IStud. V, S. 378 ff. (10. Buch);

Caland, Altind. Ahnenkult passim (p. 15. 98 u. s.); WZKM. 8, 367 ff. — 7 Sankar Pandurang Pandit, Academy 1880, 5th June; Bloomfield, JAOS. XI, 377; Kauśika XVII. XXXIV. XXXVI. — 8 Bloomfield, JAOS. 11, 386. — 9 GGA. 1891, Nr. 8, S. 283; über Paiṭhīnasi vgl. Bloomfield, Kauśika p. XVIII; Caland, Ahnenkult 99. 109 ff.; Jolly, Grundriss § 4 (S. 13). — 10 JAOS. 11, 376; Kauśika XIII. XVII. — 11 Bloomfield, JAOS. 11, 378. — 12 Weber, die ved. Nachr. von den Nakṣ. I, 311 ff.; II, 390; Bloomfield, Kauṣika, introduct. XIX; AVComm. ed. Śankar Pandit p. 25. — 13 Weber, l. c. II, 390; Kauṣika XIX; AVComm. p. 26. — 14 Gopathabr., introduct. p. 5; Bloomfield, JAOS. 11, 378. — 15 Baltimore 1889 (Diss.). Dazu O. Böhtlingk, Einige Conjecturen zum Āsurī-Kalpa, ZDMG. 44, 489 ff. — 16 Ahnenkult 95 ff. 240 ff. — 17 Bhandarkar, Rep. 1883.4. S. 30.

§ 8. Die spätere Litteratur. — An die Sūtren schliessen sich die »Nachträge« oder Pariśiṣṭas, die in allen Schulen vorhanden gewesen zu sein scheinen und genauere Vorschriften über einzelne in den Sūtren nur angedeutete Dinge (z. B. die Paridhis und deren Beschaffenheit) oder auch ergänzende Bestimmungen über dort noch nicht verhandelte Gegenstände (wie Grahayajña, Teichweihe, Vāstupūjana) enthalten. Der Verfasser des aus vier Adhyāyas bestehenden Āśvalāyana GP.[1] erklärt in der Einleitung, das von seinem Ācārya absichtlich nicht gebilligte, was andere gesagt haben, und das von ihm gelehrte darstellen zu wollen. Nach einer Beschreibung des *kartṛ* in § 1, seiner Kleidung, Haltung beginnt eine genaue Darstellung des Sandhyāvidhi (1, 2—7), die an die Vorschrift Āśvalāyana's *sandhyām upāsīta* (3, 7, 3) anknüpft. Das Kapitel über den *pārvaṇaḥ sthālīpākaḥ* (1, 17) kann das Verhältnis des GP. zum Sūtra (1, 10) gut erläutern. Die Anfangsworte *atha pārvaṇaḥ sth.* sind in beiden gleich; die darauf folgende Vorschrift des P., dass am Vollmondstage zu beginnen sei, steht nur im P., aber sie ergiebt sich aus der Anordnung der beiden Sūtren 1, 3, 9. 10 im ĀSS. (Comm. zu 1, 3, 10), die ins P. herübergenommen sind und nun auf die allgemeine Vorschrift folgen. Eine solche Übereinstimmung zeigt sich auch sonst, wie beim Pitṛmedha (ĀGP. 3, 1 ff., Āśv. G. 4, 1 ff.), dessen Darstellung in beiden Texten teilweise wörtlich gleichlautet. Ferner ist ĀGP. 4, 11 ff. = Adbhutabr. § 2 ff. (bei Weber). Von andern P. ist veröffentlicht das *Gobhilasaṃgrahapariśiṣṭa*, das eine Ergänzung zu Gobhila und zur Gṛhyalitteratur überhaupt ist. Trotz seines Ansehens in der späteren Litteratur, die Gobhilaputra als seinen Autor nennt, ist es eine spätere, Nārāyaṇa noch nicht bekannte Kompilation. »Die Punkte, in welchen es die Gesetze des Gṛhyasūtra ergänzt, zeigen mehr den Charakter der Vidhānalitteratur (Zauberbestimmungen) als den wirklich echter addenda zum Buch der Haussitte der Sāmavedin aus alter Zeit. Augenblicklicher direkter Einfluss wird den untergeordnetsten Handlungen zugeschrieben; Verstösse gegen die äusserlichsten Regeln werden dadurch abschreckend gemacht, dass man Krankheit, Unglück und Tod als ihre Folge bezeichnet[3].« Es zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster (1, 2—33[a]) mystisches über das Feuer (Namen, Zungen u. s. w. Agnis) enthält, deren zweiter in ganz ungefährem Anschluss an das Gṛhyaritual Nachträge zu verschiedenen Bestimmungen der Gṛhyas liefert, z. B. ein Kapitel über Konstruktion der Opferschnur, einen Vers über die Haartracht der verschiedenen Familien, über das Śrāddha u. s. w. Da das GSP. sich nicht ausschliesslich an Gobhila anlehnt, noch auf ihn beschränkt, ist der Gedanke ausgesprochen worden, dass das ursprüngliche Werk eine kompendienartige Zusammenfassung der Gṛhya überhaupt war, mit Bestimmungen, die in ihren Grundzügen Gemeingut aller waren, dann aber vervollständigt, modificirt und schliesslich mehr an Gobhila angelehnt wurden[4]. Eng mit dem Saṃgraha zusammen hängt der *Karmapradīpa*, *Sāmagṛhya-* oder *Chāndogyagṛhyapariśiṣṭa*[5], dem Kātyāyana des weissen Yajurveda zugeschrieben[6]. Von den Kommentaren wird er verschieden, bald als karmapradīpa, gṛhyāntaram, tathā coktam, auch als chandogapariśiṣṭa[7], Gobhilasmṛti,

Kātyāyanasmṛti[8], meist aber als Kātyāyana citirt. Gṛhyasaṃgraha und Kpradīpa behandeln dieselben Gegenstände, zwar unabhängig voneinander, aber andererseits stimmen sie in ganzen Ślokas und zwar wörtlich überein. Während Bloomfield und Schrader den Karmapradīpa für jünger als den Saṃgraha halten, weist Knauer[9] diesem ein viel geringeres Alter zu und sieht in dem Kp ein unvollständiges Konglomerat, dessen Name und erster Vers erst später zugefügt sei. Von andern Pariśiṣṭas sind (teilweise nur aus Citaten bekannt) das des Śāṅkhāyana[10], ein bahvṛcagṛhyapariśiṣṭa, Vājasaneyin (Yajñapārśva[11] und Pariśiṣṭanigama) Bhāradvāja, Baudhāyana, Maitrāyaṇīya[12], Mānava, Kāṭhaka, Cārāyaṇīya, Laugākṣi, das Devapāla, Brāhmabala, vielleicht auch noch Hemādri vorgelegen hat[13].

Von grosser Wichtigkeit für das praktische Verständnis der Opfer sind die *Prayogas* (Manuale) und *Paddhatis* (Grundrisse). Diese Prayogas, von deren grosser Zahl die Handschriftenverzeichnisse wie Burnells Tanjore Cat. fol. 23[b] ff. eine Vorstellung geben, beschreiben genau den Gang der einzelnen Opfer und die Funktionen einzelner Priestergruppen im Anschluss an ihre Schulen, nicht in der systematischen Weise der Sūtren, sondern in Rücksicht auf praktische Ausführung. Sie gehören in ihrer gegenwärtigen Gestalt der späteren Zeit an, aber die erste Abfassung solcher Schriften wird nicht im Anschluss an die wissenschaftliche Darstellung, sondern aus der Praxis heraus zu denken sein. »We cannot indeed confidently maintain,« sagt Thibaut[14], »that [in the time immediately following on the composition of the chief brāhmaṇa's] already books of the nature of the Kalpasūtra's or Prayoga's existed, but at any rate there must have existed from the outset a full and circumstantial oral tradition referring to the proper performance of the sacrifices«. Die komplicirte Natur der Opfer aber, welche die Brāhmaṇas kennen, und zwar in genauer Übereinstimmung mit den Sūtren[15], macht es wenigstens wahrscheinlich, dass in jener Zeit auch Aufzeichnungen des Details stattfanden und zwar vor der systematischen Bearbeitung des Stoffes in Sūtren, die zum Auswendiglernen dienten und praktische Darstellungen eher entbehrlich machten. Wenn dennoch die Bedürfnisse der späteren Zeit solche Prayogas in umfangreicher Weise herbeiführten, werden solche auch in alter Zeit vorauszusetzen und die gegenwärtigen Traktate nur als Nachkommen einer an sich alten Litteraturgattung anzusehen sein[16]. Wir haben Prayogas der verschiedenen Schulen, für die Śrautas wie für die Gṛhyas. Die ersteren können wir in zwei Gruppen teilen, je nachdem sie für ganze Priestergruppen oder nur für einzelne Teilnehmer an den Ceremonien, wie den Maitrāvaruṇa, Neṣṭṛ, Yajamāna u. s. w. bestimmt sind[17] und zwar sind für jedes Opfer besondere Rituale vorhanden. Von grösserem Wert als die einzelne Priester berücksichtigenden Schriften sind die, welche die Funktionen ganzer Gruppen, der Hotṛ's, Udgātṛ's, Adhvaryu's beschreiben. Das ganze Drama eines Opfers scheinen nur wenige zu schildern. Von solchen kenne ich nur eins zum Neu- und Vollmondsopfer[18] und ein sehr ausführliches zum Agniṣṭoma[19] von Rudradeva nach Baudhāyana für einen Āśvalāyanaśākhin Yajamāna[20], das die Adhvaryu's, Brahman, Yajamāna und Patnī behandelt[21] und sich zur Grundlage einer Darstellung des Agniṣṭoma besonders eignen würde. Dazu kommen noch andere Schriften, wie Prayogadīpikās, Prayogavṛttis u. s. w.

Zu diesen dem Verständnis des Ceremoniells und seiner praktischen Ausführung dienenden Werken kommen andere Hilfsmittel, wie Sammlungen von Mantras und Stotras für die Priester oder Priestergruppen bei bestimmten Opfern, z. B. eine Mantrasaṃhitā für den Hotṛ im Anschluss an Āśv.[22], eine Agniṣṭomamantramālā für den Adhvaryu[23]; eine Sammlung der Stotras beim Agniṣṭoma[24], beim Atirātra[25], Vājapeya[26], beim Puṇḍarīkaopfer[27] u. s. w., Samm-

lungen von Praiṣas, wie den von Nārāyaṇa verfassten Hotāyakṣatpraiṣādhyāya[28], der zu Sāṅkhāyana gehört und 72 Praiṣas enthält[29]. Aus praktischen Bedürfnissen ist vielleicht auch die Zusammenstellung von Schulunterschieden, wie der *kaṇvānām viśeṣaḥ* bei der Darstellung des NVollmondsopfers und der Agniṣṭoma[30] entstanden. Wie zum Śrauta-, existiren auch zum Gṛhyaritual Prayogas von z. T. grossem Umfange[31]. Verzeichnisse solcher Schriften finden sich in den Katalogen[32]; sie behandeln das gesammte Gebiet oder nur Teilgebiete der häuslichen Ceremonien und berühren sich zum Teil mit anderen Stoffen der Smṛti, weshalb ich bezüglich Halāyudha's Brāhmaṇasarvasva, Hemādris u. s. w. auf JOLLY § 12 verweisen kann[33]. Von Sāyaṇa verfasst ist der auf Āśvalāyana und Baudh. sich stützende *yajñatantrasudhānidhi*[34]. Sehr vollständig ist der Prayogaratna (JOLLY S. 38) von Nārāyaṇa, Sohn Rāmeśvaras, den BURNELL »a very popular manual of the Saṃskāra's and domestic ceremonies, much used in the Maraṭha country« nennt. Sein Sohn *Nṛsiṃha* hat ebenfalls ein Prayogaratna verfasst[35]. Wichtig ist ein aus ca. 368 Blättern[36] bestehendes Werk, die *baudhāyanasanirṇayaprayogamālā*, deren Verfasser sich *Parameśvaraputra Veṅkateśābhidha* nennt und sein Werk auf Grund des Jyotiḥśāstra, Dharmaś., Kārikā Sūtra und Prayogas abgefasst zu haben erklärt und Nṛsiṃhadīkṣitaguru im Eingang nennt. Er citirt u. a. Kumārasvāmins Kārikā, Kālanirṇaya, Garga, Candrakāśa, Jaimini, Nārada, Nṛsiṃha, Pārijāta, Paiṭhīnasi, Prayogasāra, Pracetas, Bṛhaspati, Marīci, Vasiṣṭha, Varāha, Vṛddhaparāśara, Śrīdharīya, Hārīta u. s. w. Von späteren Werken ist der 1611—12 geschriebene *Nirṇayasindhu*[37] Kamalākaras zu nennen und Anantadeva's (des Sohnes des Āpadeva und Enkels des Anantadeva) *Saṃskārakaustubha*, wohl ein Teil von desselben Verfassers (§ 12 S. 40 von JOLLY besprochenen) Smṛtikaustubha aus etwas späterer Zeit.

Ausser diesen das ganze häusliche Leben umfassenden Schriften giebt es eine noch ungesichtete Masse verschiedener, z. T. in Indien publicirter Traktate[38], Prayogas u. s. w., die einzelne Kapitel davon behandeln und verschiedenen Schulen zugehören, wie ein Aurdhvadehikaprayoga nach Āśv., nach dem SV., eine Aurdhvadehikakriyāpaddhati nach dem Weissen YV[39], eine Antyeṣṭidīpikā zum SV. (Kauthumīya)[40], ein Bahvṛcāhnika, Chandogāhnika u. s. w.[41]

Eine den Prayogas nahe verwandte Schriftgattung sind die *Paddhatis*, die ebenfalls das ganze Ritual ihrer Schulen oder einzelne Abschnitte[42] daraus behandeln, nur dass sie, wie mir scheint, sich mehr dem Gang der Sūtren anschliessen und deren Inhalt skizziren, als dem praktischen Zweck einer Opferhandlung dienen sollen. Auf Bhavadeva's Chandogapaddhati beruht z. T. COLEBROOKES, ehe die Sūtras bekannt wurden, lange massgebende Abhandlung »The religious ceremonies of the Hindus«[43]. Über andere Paddhatis sprechen die Herausgeber einzelner Gṛhyatexte. Sehr ausführlich sind die Gṛhyahandlungen nach Baudhāyana's Ritual in Keśavasvāmin's Baudhāyanīya P. dargestellt, die EGG.[44] eingehend analysirt hat. Zum Śrautaritual ist von WEBER die sehr genaue, Kātyāyana folgende Paddhati von Yājñikadeva 1—5 publicirt worden; von der Paddhati zu Śāṅkh. von Viṣṇu (Nārāyaṇa), Sohn des Śrīpatiśarman hat PETERSON den die Abstammung des Verfassers behandelnden Anfang zum Somaopfer veröffentlicht[45]. Versificirte Darstellungen des Rituals sind die *Kārikāḥ*. Sie schliessen sich direkt an die Sūtren[46] oder, wie sie öfter selbst hervorheben, an ihnen vorliegende Paddhatis an. So ist die Iṣṭikārikā Lakṣmīdhara's[47] im Anschluss an Yājñikadeva's Paddhati entstanden; eine Kārikā zu Āp. beruht auf Kapardin und Dhūrtasvāmin[48]. Die älteste der Kārikās scheint die K. Bhaṭṭa Kumārilasvāmin's zu sein, die Jayanta und Naidhruva Nār. citirt[49]. Eine Kārikā zum »Bahvṛcagṛhya«, von Śākala verfasst, bespricht BURNELL[50], indem er ihre Ähnlichkeit mit dem Sāmagṛhyapariśiṣṭa hervorhebt und in einer Vers 2 citirten Kārikā das oben erwähnte

Werk Kumārila's vermutet. Vor dem 13. Jahrhundert muss Trikāṇḍamaṇḍana Bhāskaramiśra gelebt haben, dessen Kārikā um ihrer Citate willen besondern Wert hat[51]. 1266 A. D. ist die Gṛhyakārikā oder Kātīyagṛhyasūtraprayogavivṛtti Reṇukārya's entstanden, deren Inhalt EGGELING Nr. 361 verzeichnet. Der Zeit vor dem 14. Jahrhundert gehörte vermutlich auch Gopāla, Verfasser von Prāyaścittakārikās nach Baudh. an[52].

Von neueren Werken Indiens über das Ritual ist der dort herausgegebene[53], von BOURQUIN übersetzte[54] Dharmasindhu zu erwähnen, den Ananta's Sohn Kāṣinātha auf Grund des Kaustubha, Nirṇayasindhu, Mādhava u. a. Śālivāhana 1712 (1790) verfasst hat, und das ebenfalls von BOURQUIN übersetzte und mit einem transskribirten Text versehene Brahmakarma[55] über die täglichen religiösen Pflichten der Brahmanen.

1 Herausg. als Anhang zu dem Āśv. GS. p. 265 mit einer Inhaltsangabe (p. 42) ff. Eine andere Ausgabe (Puna 1885) verzeichnet KUHN, LOPh. 3, S. 106. Der von Hemādri benutzte Text weicht von dem in der B. I. publicirten »hie und da bedeutend ab«. CALAND 138. — 2 Gobhilaputras Gṛhyāsaṃgraha oder Gṛhyasaṃgrahapariśiṣṭha ed. a) Bibl. Indica 1881 in der Ausgabe des Gobhilagṛhya p. 773 ff. b) M. BLOOMFIELD, ZDMG. 35, 533—587. Berichtigungen und Nachträge dazu ib. S. 788. c) ed. Śrīsatyanataśarman Uṣā 1891 Calc. — Die ed. Bibl. Ind. enthält ausserdem noch *Śrāddhakalpa*, *Śrāddhakalpapariśiṣṭa*, *sandhyāsūtra*, *snānasūtra*. [Als besonderes Werk existirt ein snānasūtra von Kātyāyana (WEBER, Verz. 1098. 1099. 1484)]. — 3 BLOOMFIELD, S. 534. — 4 KNAUER II, 7. — 5 ed. 1) cf. GILDEMEISTER, Bibliotheca Sanscrita Nr. 447; 2) in Śāstrasaṃgraha des Jīvānanda Vidyāsāgara; 3) Dharmaśāstrasaṃgraha Çaka 1805, Bombay; 4) ed. Dr. F. SCHRADER (I. Prapāṭhaka mit Auszügen aus dem Komm. des Āśārka), Halle 1889; 5) eine Ausgabe in bengal. Druck (Kātyāyana's Smṛtiśāstra) erwähnt bei BLOOMFIELD. ZDMG. 35, 535 Anm. Ein Komm. dazu existirt von Āśārka od. Āśāditya, Sohn des Cakradhara. — 6 WEBER, ISt. I, 58. 239 LG² 93. — 7 SIMON, Beiträge zur Kenntnis der ved. Schulen, Kiel 1889, 55; EGGELING, Cat. 595. — 8 SCHRADER, l. c. p. 3. — 9 l. c. p. 10 ff.; CALAND, Ahnenkult 113. — 10 AUFRECHT, cat. cat. — 11 EGGELING 362; WEBER 261. — 12 CALAND 79. — 13 CALAND 68. — 14 Arthasaṃgraha, Benares 1882, p. III. — 15 NVollmondsopfer 1879, VI ff. — 16 l. c. XV. — 17 Ein gutes Verzeichnis ausser bei BURNELL l. c. in BHANDARKAR's Report für 1882—83, Nr. 522—541, Bomb. 1884. — 18 p. XVI. — 19 EGGELING, Nr. 398, identisch mit HAUG Nr. 117 und Government Collection Calcutta Nr. 300 (nach einer von HOERNLE erhaltenen Mitteilung seines Anfanges). — 20 Diese Verbindung von Āśvalāyana und Baudh. auch in Nr. 1450 bei WEBER, Verzeichnis. — 21 Dagegen nicht die Recitation der Hotṛs u. Udgātṛs. — 22 EGGELING, Nr. 378. 379, in Puna herausgegeben: KUHNS LOPh. 2, 216 (2081). — 23 EGG. 422. — 24 l. c. 419. 420. agniṣṭomasāmāni Uṣā 2, 6. — 25 l. c. 403. — 26 l. c. 404 ff. — 27 Vgl. auch die ṛcaka genannte Zusammenstellung von Mantren WEBER, Verz. 1507; BÜHLER, Kaschmir Report 37; App. I. — 28 WEBER, Verz. 111. 113. 114. — 29 Ein solches Werk scheint auch von dem Komm. zu Śāṅkh. ŚS. vorausgesetzt zu werden. Er nennt (ed. I, p. 628) den Vers *ime somāsaḥ* »*praiṣeṣu paṭhitā*« und in obiger Praiṣasammlung ist der Vers in der That ganz angeführt. — 30 EGGELING 365. 366; WEBER, Verz. 250. — 31 BÜHLERS Rep. 37. — 32 Wie BURNELL, Tanjore 25b ff.; EGG. 468 ff. — 33 Über einen Prayoga zu Āp. u. zu Baudh. siehe SPEIJER, Jātakarman 31. 33. — 34 EGG. 374—377. — 35 EGG. 478. — 36 Folio. Bombay Śake 1808 (1886). — 37 Über Ausgaben u. a. EGG. Nr. 1585. — 38 Vgl. z. B. KUHNS LOPh. 3, S. 116; 4, 80 ff. 90; Wiss. Jahresbericht über die morgenländ. Studien f. 1881, Nr. 228—240; BENDALL, Cat. Brit. Mus. p. 294. 457. 461. 463 u. s. w. — 39 EGG. 479 ff. — 40 CALAND 112. — 41 EGG. 454. 456. — 42 Vgl. EGG. 399: Saptasomapaddhati nach der Maitr. Ś. 401: Paurāṇika Puruṣottama's Brahmatvapaddhati für die Udgātṛs; 418: Agniṣṭomapaddhati für die Hotṛs. — 43 Asiat. Res. V. VII; Life and Ess. II, 141 ff. — — 44 Nr. 293. — 45 Sec. Rep. 100; vgl. WEBER, Verz. 110; Deccan College Nr. 162 of 1880/81. — 46 BURNELL, Tanj. 14b »These Kār. simply versify the Sūtras of Āśv., which are often given nearly word for word«. — 47 WEBER, Verz. 243. — 48 EGG. 311. — 49 Vgl. oben S. 26; EGG. 258. — 50 Tanjore 14b. — 51 BHANDARKAR, Rep. für 1883—84, Bombay 1887, p. 27; EGG. 312; BURNELL, Tanj. 17b. — 52 BHAND. l. c. 26. — 53 Wiss. Jahresber. f. 1880, Nr. 163. — 54 Translated and comm. upon by Rev. A. BOURQUIN, JBRA. 15, Nr. 39. — 55 Paris 1884. Dazu die Rec. von WINDISCH, LCBl. 1886, 29. Mai, Spalte 1000.

Darstellungen des indischen Opfers geben: E. HARDY, die vedisch-brahm. Periode, Münster 1893; KITTEL, a tract on sacrifice, Mangalore 1872 (dazu WEBER, IStreifen 3, 193); YAJNEŚVARAŚARMANS Āryavidyāsudhākara, Bombay 1868; NAGEŚVARA ŚASTRI SOMANA und VIŚVANATHA ŚASTRI, Śrautapadārthanirvacana (nach Baudh. für den Adhvaryu), Benares 1887 (Sep. aus dem Pandit, NS. vol. IV, 501 ff.); WEBER, Zur Kenntnis des ved. Opferrituals ISt. 10. 13; Episches im Vedaritual, Berlin 1891. Andere Schriften sind s. l. angeführt.

II. ABRISS DES INHALTS DER GṚHYASŪTREN.

Die hier folgende Darstellung soll auf Grund dieser Quellen das indische Leben skizziren und etwas abweichend von dem Gange der Gṛhyas mit den ersten Stadien des menschlichen Lebens beginnen, um es bis zum Tode zu verfolgen. Fast jedes Kapitel würde zu einer erweiterten Darstellung sich eignen; sei es, dass man die einheimischen späteren Quellen herbeizieht oder allgemeinen Zusammenhängen nachgeht. Was in dieser Beziehung von HAAS-WEBER, L. v. SCHROEDER, WINTERNITZ, in jener von CALAND geleistet ist, dürfte als Vorbild anzusehen sein. Bei der Beschreibung des oft behandelten Hochzeitsrituals habe ich mich kurz fassen zu können geglaubt. Der Notwendigkeit, die Quellen getrennt zu halten, ist nach Möglichkeit durch Citate Rechnung getragen worden. Die Verse hinzuzufügen, wie in meinem NVollmondsopfer geschehen ist, war nicht thunlich. OLDENBERGS Synoptical survey of the contents of the Gṛhyasūtras SBE. 30, 299 ff. bin ich zu Dank verpflichtet.

Das Leben des einzelnen Menschen wird in seinen wichtigeren Abschnitten von Saṃskāras, Weihen oder Sakramenten begleitet, von denen das Vaikh. GS., das mutmasslich jüngste der Gṛhyas, (wie Gaut.) vierzig unterscheidet. Die der ersten, die *çārīrāḥ saṃskārāḥ*, welche vom Niṣeka bis zum Pāṇigrahaṇa reichen, sind achtzehn an Zahl, nach andern spätern Texten, wie Saṃskāra Kaustubha, (die im Einzelnen nicht ganz mit der im VGS. gegebenen Aufzählung übereinstimmen), sechszehn oder dreizehn[1]. Die GSS. beginnen, vom Vaikh. abgesehen, ihre Darstellung nicht schon mit dem niṣeka, ṛtusaṃgamana, garbhādhāna, sondern erst mit dem puṃsavana, »der Manneszeugung«, und nur Āśv. (wie Śaunaka[2]) nennt das garbhalambhana (und anavalobhana, vgl. § 10), bezüglich dessen er auf die Upaniṣad verweist. Indess beschreibt Pār. in einem bei STENZLER weggelassenen, weil vom Kommentar nicht erklärten Kapitel, das SPEIJER l. c. in zwei Versionen herausgegeben hat, auch das ṛtusaṃgamana und garbhādhāna. Die andern 22 Saṃskāras sind die Opfer. Dem Gṛhyaritual gehört an das tägliche Opfer (mahāyajña) und die 7 pākayajñas[3], dem Śrautaritual die 7 Haviryajñas und die 7 Somasaṃsthās. Als Pākayajñas gelten nach Gautamas Ansicht (8, 18): 1. aṣṭakā, 2. pārvaṇa, 3. śrāddha, 4. śrāvaṇī, 5. āgrahāyaṇī, 6. caitrī, 7. āśvayujī; als Haviryajñasaṃsthās: 1. agnyādheya, 2. agnihotra, 3. darśapūrṇamāsa, 4. āgrayaṇeṣṭi, 5. cāturmāsya, 6. nirūḍhapaśubandha, 7. sautrāmaṇī; als Somasaṃsthās: 1. agniṣṭoma, 2. atyagniṣṭoma, 3. ukthya, 4. ṣoḍaśin, 5. vājapeya, 6. atirātra, 7. aptoryāma; doch giebt es für die erste und zweite Gruppe auch eine etwas andere Einteilung, wozu M. MÜLLER l. c. zu vergleichen ist (JOLLY, Grundriss § 56).

[1] SPEIJER, Jātakarman 25. 26. — [2] BÜHLER, JASB. 35, 149 ff. — [3] M. MÜLLER, ZDMG. 9, LXXIII, SBE. 30, 358; OLDENBERG SBE. 29, p. 15, Anm.; 30, XXIV; WEBER, ISt. 10, 326 ff.

§ 9. Puṃsavana, die Ceremonie zur Erzielung eines Sohnes. Als Zeitpunkt dafür wird der dritte Monat der Schwangerschaft angegeben (Gobh. 2, 6, 1; Kh. 2, 2, 17; Hir. 2, 2, 2); von Pāraskara der zweite oder dritte Monat,

»ehe das Kind sich bewegt« (1, 14, 1. 2); von Āp. die Zeit, wo die Schwangerschaft sichtbar wird (14,9), von Vaikh. 3,11 der vierte Monat. Die Ceremonie geht unter dem Sternbild Tiṣya (Āśv. 1, 13, 2; Āp. 14, 9), Puṣya oder Śravaṇa (Ś. 1, 20, 1) vor sich. Hir. verlangt nur allgemein einen Tag unter einem glückbedeutenden Sternbild der lichten Monatshälfte (2, 2, 2) und Pār. schreibt einen Tag vor, an dem der Mond mit einem männlichen Sternbild in Konjunktion tritt (1, 14, 2).

Am Morgen setzt sich die Frau gebadet und mit einem neuen Gewande (Pār. 1, 14, 3; Kh. 2, 2, 18) angethan mit dem Gesicht nach Osten auf Darbhagras nieder, dessen Spitzen nach N. gerichtet sind. Der Gatte steht dahinter und berührt ihren unbedeckten Nabel mit der rechten Hand mit dem Spruch »Mitra-Varuṇa, die beiden Männer« (MBr. I, 4, 8; Gobh. 2, 6, 3; Kh. 2, 2, 19). Hir. weicht erheblich ab. Nach einer Reihe von Darbringungen, Speisung von Brahmanen und Glückwünschen von ihrer Seite, lässt er die Frau, gebadet und geschmückt, nach einer Unterredung mit einem Brahmanen hinter dem Feuer mit dem Gesicht nach O. in einem runden Hause Platz nehmen und legt in ihre Rechte mit den Worten: »du bist ein Stier« ein Gerstenkorn. Um dieses zwei Senfkörner oder Bohnen mit »Hoden seid ihr« und einen Tropfen saurer Milch. Das lässt er sie essen, Wasser nippen, dann berührt er ihren Leib mit »mit diesen zehn u. s. w.« (2, 2, 2—5). Ähnlich Āśv. 1, 13, 2, der saure Milch einer Kuh, die ein gleichfarbiges Kalb hat, vorschreibt. Nachdem sie gefastet hat, lässt er sie darin zwei Bohnen und ein Gerstenkorn (Anspielung auf die männlichen Geschlechtsteile) essen. Er fragt: »was trinkst du?« »Manneszeugung«, antwortet sie. So geniesst sie drei Handvoll. Weitaus das gebräuchlichste Mittel zur Sohneserzielung ist der auf einem Mühlstein zerstossene Schoss eines Nyagrodhabaumes. Nach Gobh. 2, 6, 6 kauft er um 3×7 Gerstenkörner oder Bohnen (die nach dem Komm. auf die Wurzeln des Baumes geworfen oder dem Baumbesitzer gegeben werden), einen Nyagrodhaschoss, der auf beiden Seiten Früchte hat und von Würmern nicht berührt ist. Nach Āp. soll er von einem nach O. oder N. gerichteten Nyagrodhazweige sein. Auch dieser Zweig mit seinen Früchten hat symbolische Bedeutung (vgl. Āp. 14, 10). Anstelle des Nyagrodhaschosses tritt bei einigen ein Kuśadorn und Somaschoss (Pār. 1, 14, 4; Śāṅkh. 1, 20, 3) oder auch ein Span von der dem Feuer ausgesetzten Seite des Yūpa (Ś. l. c. Hir. 2, 2, 6) oder die in der Juhū nach dem Opfer zurückgebliebene Neige (Ś. 1, 20, 4) oder eine Seidenraupe (Hir. 2, 2, 6). Ein Mahlstein wird gewaschen und hierauf der Nyagrodhaspross pulverisirt, nach Pār. nachts (I, 14, 3). Die Ansichten darüber, wer dies thun soll, sind verschieden. Nach Āp. 14, 11 ein noch nicht mannbares Mädchen, nach Gobh. 2, 6, 9 ein »Schüler« (brahmacārin) oder eine gelübdeübende Gattin (vratavatī), ein nomineller Brahmane (brahmabandhu) oder ein Mädchen. (KNAUER hat l. c. diesen Alternativen einen besondern Sinn beizulegen gesucht.) Sonst ist es der Gatte. Dieser gemahlene Stoff wird der Frau mit dem Daumen oder mit Daumen und Ringfinger, eventuell unter Hersagung von Sprüchen, in das rechte Nasenloch gesteckt. Während der Zeit liegt oder sitzt die Frau hinter dem Feuer mit dem Gesicht nach Osten. Von wesentlicheren Abweichungen sei noch erwähnt, dass Pāraskara 1, 14, 5 noch vorschreibt »Schildkrötengalle« (nach dem Komm. eine Schüssel mit Wasser) der Frau in den Schooss zu stellen, wenn er den Sohn stark wünscht und dazu den Vers, der den Viṣṇuschritten vorhergeht, V. S. 12, 4 im Vikṛtimetrum herzusagen. Āśvalāyana lässt im Schatten eines runden Gemaches (Hauses) in das rechte Nasenloch ein frisches Kraut (Komm. Saft einer Dūrvāpflanze) bringen, wozu einige zwei bestimmte Sprüche (s. STENZLER und OLDENBERG zur Stelle) vorschreiben.

§ 10. Verhinderung einer Fehlgeburt. — Hir. schreibt für den Fall, dass die Frau abortiren sollte, vor, dreimal mit ihrer feuchten rechten Hand oberhalb des Nabels aufwärts zu streichen und dabei den Spruch: »Hinweg, nicht herwärts binde Tvaṣṭṛ dich u. s. w.« zu sagen (2, 2, 7). Eine Ceremonie von allgemeinerer Giltigkeit enthält Śāṅkh. (1, 21). Nach ihm findet im vierten Monat das sogen. *garbharakṣaṇa* »die Fruchtbehütung« statt. Es wird ein *sthālīpāka* gekocht, davon mit den ṚV.-versen 10, 162 sechsmal geopfert und darauf mit den Versen des folgenden Liedes 10, 163 ihre Glieder mit Butter gesalbt. Auch Āśv. gedenkt dieser Ceremonie (von ihm Anavalobhana — nach Nārāyaṇa gleich Anavalopana — genannt) und verweist auf die Upaniṣad. (Caland, WZKM. 8, 370. Der Komm. zu Āśv. 1, 13, 5 ff. bezieht die vom Puṃsavana handelnde Stelle auf das Anavalobhana).

§ 11. Sīmantonnayana. — Die Scheitelschlichtung wird bei der ersten Schwangerschaft ausgeführt (Ś. 1, 22, 1; Pār. 1, 15, 3; G. 2, 7, 1; Hir. 2, 1, 1; Āp. 14, 1) und wirkt für alle folgenden; nur die Kommentare zu Pār. (Stenzlers Anm.) sprechen eine andere Meinung aus. Das Sīmantonnayana folgt bei der Mehrzahl der Gṛhyas dem Puṃsavana, nur bei Āp. Hir. ist es umgekehrt. Die Zeit ist nach Āśv., Hir., Āp. der vierte, nach G. der vierte, sechste oder achte, nach Kh. der vierte oder sechste, nach Pār. der sechste oder achte, nach Ś. der siebente, nach Vaikh. der achte Monat. Hir. 2, 1, 2 und Āśv. 1, 14, 2 schreiben noch die lichte Monatshälfte, Ś. 1, 22, 6; Āśv. 1, 14, 2; Pār. 1, 15, 2 ein männliches Nakṣatra vor, Ś. sogar männliche Geräte. Im Einzelnen haben die Sūtren sehr viele Abweichungen von einander. Āp. 1, 14, 2; Hir. 2, 1, 3 speisen Brahmanen und veranlassen sie zu Glückwünschen. Nach einem Bade nimmt die Frau, in ein neues Gewand gekleidet, hinter dem Feuer Platz (in einem Rundgemach nach Hir. 2, 1, 3) auf einem bequemen Sitz (bhadrapīṭha P. 1, 15, 4) und während sie ihren Gatten anfasst, opfert dieser Spenden mit den Mahāvyāhṛtis. Hierauf folgt das Kochen eines Sthālīpāka oder eines Bohnenmuses mit einer Reihe weiterer Darbringungen (Ś.) Zur Scheitelschlichtung werden verschiedene Utensilien verwendet. Allgemein gebraucht wird eine mit drei weissen Flecken versehene Stachel eines Stachelschweines (Ś. 1, 22, 8; Ā. 1, 14, 4; P. 1, 15, 4 etc.); ferner eine Darbhanadel (Ś. 1, 22, 8), drei Bündel Kuśagras (Ā. 1, 14, 4), drei Darbhabüschel (P. 1, 15, 4; G. 2, 7, 4; Āp. 14, 3), ein Vīratarastecken (P. 1, 15, 4; G. 2, 7, 6), eine »volle Spindel« (P. 1, 15, 4; 2, 7, 7); all diese Dinge entweder nacheinander oder, je nach dem Sūtraverfasser, in Auswahl. Hierzu kommt noch bei allen ein Zweig mit unreifen Udumbarafrüchten in grader Zahl, den der Gatte bei einigen in der Hand zu halten scheint (Ś. 1, 22, 8; Hir. 2, 1, 3), nur bei Pār. 1, 15, 4; Āśv. 1, 14, 4 wird er wie die andern Gegenstände zur Schlichtung verwendet. Diese Früchte werden nach der Scheitelziehung (Ś. 1, 22, 10; P. 1, 15, 6) oder bald (G. 2, 7, 4) an einer dreifachen Schnur der Gattin umgebunden (Ś. 1, 22, 10; P. 1, 15, 6; G. 2, 7, 4). In Abweichung davon schreibt am Ende der Ceremonie Āp. (14, 7) vor, ihr »grünende Gerstenkörner« anzubinden. Das Ziehen des Scheitels (un + nī, vi + nī, vy + ūh) geschieht von der Mitte aus nach oben; dreimal oder viermal mit Anwendung der Mahāvyāhṛtis; am umständlichsten bei Pār. und G. mit den genannten Utensilien. Hierauf heisst er zwei oder mehr Lautenspieler singen: »singet« (Āp. 14, 4) oder »besinget den König oder wer sonst mächtiger ist« (Ś. 1, 22, 11; Pār. 1, 15, 7); oder »besinget den König Soma« (Āśv. 1, 14, 6). Das fehlt Hir., G. Pār. sagt (1, 15, 8), dass »bei einigen« eine bestimmte Gāthā vorgeschrieben ist: »Soma ist unser König u. s. w.«, wobei er am Schlusse den Namen des Flusses nennt, an dem sie wohnen. Wir finden diesen Vers bei

Āśv. 1, 14, 7; Hir. 2, 1, 3 (wo ihn der Gatte sagt); Āp. 14, 5. Der letztere erwähnt zwei Verse; der erste sei bei den Sālvas üblich, der andere (Soma ist unser König) bei Brāhmaṇas. G., der die Lautenspieler nicht nennt, lässt Brahmanenfrauen an deren Stelle treten, die am Ende der Ceremonie zu der Gattin sich setzen und ihr glückverheissende Worte sagen, »Mutter von Helden«, »Mutter lebender Söhne«, »Frau eines lebenden Gatten« (2, 7, 12). Auch andere Gebräuche werden bekannt gewesen sein. Āśv. 1, 14, 8 sagt wenigstens, dass man thun solle, was immer alte Brahmanenfrauen, deren Mann und Kinder leben, sagen. Verzeichnet sei noch, dass Ś. 1, 22, 13 ff. vorschreibt, unenthülstes Korn in ein Gefäss mit Wasser zu werfen, davon die Gattin unter Hersagung von ṚV.-Versen trinken zu lassen und schliesslich ihren Leib zu berühren. Hierauf soll sie fröhlich singen (16) und sie darf nach Belieben sich reich mit Gold schmücken. Bei Gobh. wird nach der Scheitelziehung ein Sthālīpāka aus Reis und Sesam, mit Ājya bedeckt, gekocht. Den lässt er sie ansehen: »Was siehst du?« »Nachkommen« erwiedert sie. (Siehe eine ähnliche Frage beim Puṃsavana oben S. 42.) Das Gericht isst sie selbst und nachher setzen sich die Frauen zu ihr. Am Ende der Ceremonie muss sie nach Āp. 14, 7 schweigen, bis die Sterne sichtbar werden; geschieht dies, so geht sie nach O. oder N., berührt ein Kalb, flüstert die Vyāhṛti und darf wieder reden. Nach Ś. 1, 22, 18; Āśv. 1, 14, 9 ist ein Stier der Opferlohn. Pār. 1, 15, 9 schreibt Speisung der Brahmanen vor. Wenn eine Frau gebiert vor dieser Scheitelschlichtung, so wird ihr zehn Tage nach der Geburt das Knäblein auf den Schooss gesetzt und nach einer Darbringung mit den Mahāvyāhṛtis findet das Opfer (des Sīmantonnayana) in früherer Weise statt (Ś. 5, 7).

§ 12. Soṣyantīhoma, kṣipraprasavana. Entbindung. — Der Ort, wo die Frau entbunden werden soll, wird zur Abwehr der Rakṣas gesalbt. Zu diesem Zweck werden die Wurzeln der Kākātanī, Macakacātanī, Kośātakī, Bṛhatī, Kālaklītakā gestampft (Ś. 1, 23), nach Vaikh. wird geräuchert (3, 14).

Wenn die Entbindung eintritt, zu der nach Vaikh. 3, 14 drei bis vier kundige Frauen zugezogen werden, umstreut er das Feuer und opfert zwei Spenden mit Mbrāhm. 1, 5, 6. 7 (G. 2, 7, 14). Nach Pār. (1, 16, 1) besprengt er die Gebärende mit Wasser unter Hersagung von VS. 8, 28. Ausführlicher ist Āp.: »Mit einer noch ungebrauchten Schale schöpft er Wasser in der Richtung der Strömung, legt zu Füssen der Frau eine Tūryantīpflanze, berührt sie mit einem Spruch am Kopf und besprengt sie unter Sprüchen mit dem Wasser« (14, 14). Hir. 2, 2, 8 lässt zu ihren Häupten den Wassertopf, zu Füssen die Tūryantīpflanze (ebenso Vaikh. 3, 14) niederlegen, dann ihren Leib berühren und mit dem Spruch: »wie der Wind weht« abwärts streichen. Eine Anzahl Vorschriften zur Erleichterung der Entbindung giebt Kauś. 33. Vier Muñjahalme legt er auf den Kopf der Schwangeren mit den Spitzen nach Osten, vier Rohrstengel mit den Spitzen nach Westen. Wenn sie brechen, bedeutet das Gefahr für das Leben. Mit lauem Wasser wäscht er sie von der rechten Haarlocke an u. s. w. (Man vergleiche die Verse ṚV. 5, 78, 7—9.)

Nachgeburt. Beim Abgehen der Nachgeburt sagt er AV. 1, 11, 4 (Pār. 1, 16, 2). Sollte sie nicht abgehen, so soll er die Frau mit ebensolchem Wasser, wie es eben geschöpft ist, unter Hersagung zwei weiterer Sprüche besprengen (Āp. 14, 15; Hir. 2, 3, 3). Wenn das Kind abgeht oder bald nach der Geburt stirbt, sind besondere Ceremonien nach Kauś. 34, 3 ff. zu verrichten.

§ 13. Sūtikāgni. Wöchnerinfeuer. — An der Thür des Sūtikāgṛha ist ein besonderes Feuer aufzustellen (Ś. 1, 25, 4; Pār. 1, 16, 23; Vaikh. 3, 15. 18; Hir. 2, 3, 4; Āp. Śr. 9, 3, 22) und dafür das Aupāsanafeuer zu entfernen. Nach

Vaikh. 3, 18 sind alle Handlungen darin zu vollziehen. Nach Hir. (2, 3, 5) dient es nur zum Wärmen (von Kapālas, s. den sehr ausführlichen Komm. zu 4. 5) und zum Räuchern des Kindes. Das geschieht mit Körnern, die mit Senf gemischt sind; und mit Sprüchen, die eine Verwünschung verschiedener mit Namen genannter Dämonen enthalten, wirft er diese Körner Mantra für Mantra ins Feuer. Pār. schreibt vor (1, 16, 23), dass er bis zum Aufstehen der Frau, also bis zum zehnten Tage, Tag für Tag zur Dämmerungszeit früh und abends Senf mit Reiskörnern opfern soll und Āp. 15, 6. 7 lässt ihn nicht nur bis zum zehnten Tage selbst opfern, sondern auch (die Wärter) anweisen: »so oft ihr eintretet, streuet leise in das Feuer«. Der Glaube an Gefahr bringende Dämonen findet in den grossen Gefahren, mit denen das Leben der Wöchnerin gerade in diesen Tagen umgeben ist, seine natürliche Erklärung. Jedesmal wäscht er die Hände und berührt die Erde mit dem Spruch: »dein Herz, o schöngescheitelte« u. s. w. (Hir. 2, 3, 8). Am zwölften Tage, nachdem Mutter und Kind das Reinigungsbad genommen haben und das Haus gereinigt ist, schafft man das Wöchnerinfeuer wieder fort (mitsamt den Geräten) und der Aupāsana tritt wieder in Funktion, an dem eine Anzahl Spenden, nach Hir. zwölf, nach einigen dreizehn geopfert werden.

Litt.: Oldenberg, Rel. des Veda 337 ff. (wo weitere Litteraturangaben); von Bradke, Theol. L.-Z. 20, 585.

§ 14. Jātakarman (jātakṛtya, vardhāpana). — Wir können vier Ceremonien unterscheiden, das Āyuṣya, »die Belebung«, das Medhājanana »Verstandgebung«, das Stanapratidhāna, »das Darreichen der Brust«, und das Nāmakaraṇa, »Namengebung«. Die Ceremonien gelten nur für Knaben (Komm. zu H. 2, 4, 5); nach manchen auch für Mädchen, nur unter Wegfall der Sprüche (Āśv. 1, 15, 1. 10). Die ersten beiden Handlungen werden unmittelbar nach der Geburt vollzogen. Pār. 1, 16, 3 sagt »ehe die Nabelschnur abgeschnitten ist«, Āśv. 1, 15, 1 »ehe der Knabe von andern berührt wird« (vgl. auch Manu II, 29) und G. 2, 7, 17 lässt den Vater, wenn ihm die Geburt des Kindes gemeldet wird, rufen: »wartet mit dem Abschneiden des Nabels und dem Darreichen der Brust«. Kh. 2, 2, 32. Pār. stellt im Gegensatz zu anderen das Medhājanana dem Āyuṣya voran (1, 16, 3).

1. Āyuṣya und Prāśana. Nach S. 1, 24, 1 atmet der Vater auf dem neugeborenen Kinde dreimal aus und ein mit den Worten: »mit der Ṛc atme ein u. s. w.« Hierauf wird Butter mit Honig und saure Milch mit Wasser zusammengegossen oder Reis und Gerste zusammengemahlen und der Knabe dreimal mit Hilfe eines goldenen Gegenstandes gespeist. »Honigspeise reiche ich dir u. s. w.« bis zu den Worten »lebe hundert Herbste in dieser Welt N. N.« wird dabei gesagt und damit zum ersten Male der Name genannt. Nach Māṇḍūkeya stösst man noch schwarzweisse und rote Haare eines schwarzen Stieres, mischt sie jenen vier Substanzen bei und lässt viermal essen. P. 1, 16, 6 ist ausführlicher. Zuerst flüstert der Vater über dem Nabel oder dem rechten Ohr einige auf langes Leben bezügliche Sprüche (»Agni ist lebensvoll u. s. w.«) und, wenn er ihm hohes Alter wünscht, streichelt er ihn mit dem sog. Vātsapraliede (ṚV. X, 45; VS. 12, 18 ff.). Dann stellt er fünf Brahmanen nach den fünf Gegenden auf, welche der Reihe nach sagen »prāṇa«, »vyāna«, »apāna« u. s. w. (vgl. M. Müller, SBE. 15, 94 und Speijer 66). Findet der Vater keine Brahmanen, so thut er dies selbst, indem er um das Kind Himmelsgegend für Himmelsgegend herumgeht. (16 ff.) Die Gegend, in der das Kind geboren ist, bespricht er mit dem Mantra: »ich kenne, o Erde u. s. w.« und dann berührt er das Kind mit den (auch an andrer Stelle gebrauchten) Worten: »sei ein Stein, sei eine Axt u. s. w.« (Ś. Br. 14, 9, 4, 26). Sehr kurz sind Āśv. und G., welche das »Beatmen« des Kindes

nicht kennen. Abweichend Hir. 2, 3, 2, welcher nach der Geburt auf einen Stein eine Axt und darauf Gold legen lässt und nachdem man diese so umgekehrt hat, dass der Stein oben liegt, wird der Knabe darüber gehalten (ebenso Vaikh. 3, 14) und mit Segenswünschen für sein Leben angeredet: »sei ein Stein, eine Axt u. s. w.« Hierauf folgt die oben beschriebene Räucherung.

2. Medhājanana. Sehr kurz ist Āśv. 1, 15, 2. Er schreibt vor (das Gesicht) über das Ohr des Kindes zu beugen und zu flüstern: »Weisheit gebe dir Gott Savitṛ u. s. w.«; darauf folgt, unter Berührung der Schultern, der Spruch »sei ein Stein u. s. w.« und die Namengebung (siehe viele einzelne Abweichungen bei Speijer 59). Nach Ś. 1, 24, 9. 10 wird »Verstand« dadurch bewirkt, dass man dreimal in das r. Ohr des Kindes das Wort: »Sprache« sagt und dann den Spruch: »die göttliche Sprache, mit dem Geiste sich vereinend u. s. w.« recitirt. Bei andern ist mit der Ceremonie eine Speisung des Kindes verbunden. G. 2, 7, 20 lässt ebenso (wie beim Āyuṣya) Butter essen oder nimmt sie mit einem goldnen Gefäss, opfert sie in den Mund des Knaben mit dem Verse: »Verstand mögen dir Mitra-Varuṇa geben« u. s. w. Ebenso oder nur unerheblich anders Kh. 2, 2, 34. P. 1, 16, 4, der mit dem vierten, goldbesteckten Finger Honig und Butter oder nur Butter zu essen geben lässt; H. 2, 3, 9. Āp. 15, 4 (siehe auch Ś. Br. 14, 9, 4, 25, Bṛ. Up. 6, 4, 24 ff.). Wesentlicher als durch die Handlungen, weichen die Sūtra's von einander durch die Sprüche ab.

3. Das Baden und Darreichen der Brust. — Nach der »Verstandeserzeugung« befiehlt er (G. 2, 7, 22), »schneidet die Nabelschnur ab« und »reichet die Brust«. H. 2, 3, 10. Vaikh. 3, 15 lassen den Knaben mit lauwarmem Wasser baden und die Sprüche sagen: »ich löse dich von Kṣetri, von Nirṛti u. s. w.« Dann setzt der Vater ihn auf den Schooss der Mutter, wäscht erst die rechte Brust und lässt ihn trinken, dann die linke. P. 1, 16, 19—21. Āp. 15, 4. Letzterer schreibt noch vor, dem Knaben nach dem Bade mit einem messingnen Gefäss gesprenkelte Butter zu geben, den Rest mit Wasser zu mischen und alles im Kuhstall auszugiessen. Alle drei (Āp. P. H.) verzeichnen noch den Gebrauch, nach der ersten Brustreichung zu Häupten der Frau verdeckt einen Wasserkrug hinzusetzen und sie mit einem Spruch dem Schutz der Wasser anzuvertrauen. »Wachet, o Wasser, im Hause. Wie ihr unter den Göttern wachet, so wachet über der Frau, die einen guten Sohn hat« (P. H.). Nur bei Ś. 1, 24, 11 finde ich den Brauch, nach dem medhājanana Gold mit einem Hanffaden an seine (ihre?) rechte Hand zu binden, bis die Mutter aufsteht, und es danach, nach dem zehnten Tage, entweder Brahmanen zu geben oder es sich selbst zu nehmen. Wenn das Jātakarman zur rechten Zeit versäumt worden ist, ist es nachzuholen. Ś. 5, 7.

Litt. Speijer, Jātakarman, Leiden 1872 (geht ausführlich auf Paddh. und Comm. ein).

§ 15. Nāmakaraṇa, nāmadheyakaraṇa. Namengebung. — Das Kind erhält zwei Namen (H. 2, 4, 12), einen geheimen, den nur Vater und Mutter wissen, und einen für gewöhnlichen Gebrauch. Das »*guhyaṃ nāma*« ist eine alte und auch dem Ṛ̣V. sowie den Brāhmaṇa's bekannte Sitte und bezweckt seinen Träger vor Zauber zu schützen, da Zauber erst durch Verbindung mit dem Namen wirksam wird (Weber, Nakṣ. 2, 317. Stenzler, zu Āśv. 1, 15, 8). Einen dritten Namen für einen Somayājin erwähnt H. 2, 4, 15.

Die Zeit des nāmakaraṇa geben die Sūtren verschieden an. Nach Ś. 1, 24, 2 wird das *guhyaṃ* oder *rahasyaṃ nāma* bald nach der Geburt erteilt, indem es in dem Spruche: »ich gebe dir Honig« am Ende eingefügt wird; der Name für den gewöhnlichen Gebrauch im Einverständnis mit den

Brahmanen (brāhmaṇajuṣṭam) am zehnten Tage (24,6; 25,8). Fast ebenso Āp. 15, 2. 8; Kh. 2, 2, 30; 3, 6; G. 2, 7, 15. 16 (dieser schon beim soṣyantīkarma). Pār. 1, 17, 1, der den Geheimnamen nicht kennt, spricht nur vom zehnten Tage. An Stelle der zehn Tage können auch 100 Nächte oder ein Jahr treten (G. 2, 8, 8; Kh. 2, 3, 6). Hir. nennt den zwölften Tag 2, 4, 6. 10. Āśv. gibt einen bestimmten Tag überhaupt nicht an, lässt das also aus andern Büchern ergänzen (STENZLER zu 1, 15, 4).

Beschaffenheit des Namens. — Er soll für Knaben gleichsilbig sein Āśv. 1, 15, 4; zweisilbig Āp. 15, 9. P. 1, 17, 2; Ś. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10; zweisilbig für den, der Festigkeit wünscht Āśv. 1, 15, 4. 6, oder viersilbig Āp. 15, 9; P. 1, 17, 2; Ś. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10; viersilbig für den, der brahmavarcasa wünscht Āśv. 1, 15, 4. 6; oder sechssilbig Ś. 1, 24, 4, mit einem tönenden Laut beginnend Āp. 15, 9; Āśv. 1, 15, 4. G. 2, 8, 14. P. 1, 17, 2; Ś. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10. Mit einem Halbvokal in der Mitte Āp. Āśv. P. G. Ś. H. Mit einem langen Vokal oder Visarga am Ende Āp. G. P. H. (Visarga Āśv.); z. B. devaḥ, bhūridāvā (s. den Comm. zu Hir.). Kṛtsuffix, nicht Taddhita G. P. Ś. Für einen Brahmanen auf śarman, für einen Kṣatriya auf varman, für einen Vaiśya auf gupta endend P. 1, 17, 4. Er kann die Partikel *su* enthalten Āp. 15, 10. H. 2, 4, 10. Der erste Teil ist ein Nomen, der zweite ein Verbum Āp. 15, 9.

Für Mädchen soll der Name ungleichsilbig sein. Āp. 15, 11; Āśv. 1, 15, 4; G. 2, 8, 16; P. 1, 17, 3; auf *-dā* (?) enden G.; Taddhita auf *ā* P.

Weiteres siehe Manu 2, 30 ff. Nirṇayasindhu 3, 1 fol. 10^b und die Comm. (Vgl. auch das Citat Mahābhṣ. I, S. 4, Z. 22 ff.). Dies ist der *vyāvahārika*.

Der andere Name ist ein Gestirnname (Āp. 15, 2; H. 2, 4, 13; WEBER, Nakṣ. 2, 316) wie z. B. rauhiṇa, śraviṣṭha. Während bei Hir. die Wahl, welches der Geheimname sein soll, wie es scheint beliebig ist, erklärt Āp. 15, 3 den Nakṣatranamen als den Geheimnamen (siehe auch Agnisvāmin zu Lāṭ. 1, 3, 18). Über die Nakṣatranamen handelt ausführlich Pāṇini (siehe WEBER l. c.; vgl. auch die Darstellung des nāmakaraṇa im Baudh. pray. bei SPEIJER, Jātakarma p. 125). Āśv. 1, 15, 8 erwähnt (statt des guhya) den *abhivādanīya* den der Vater erdenken soll, d. i. der Name, mit dem der Schüler sich benennt, wenn er jemand begrüsst (Manu 2, 122). Den sollen, nach demselben Gṛhya, (nur) Vater und Mutter bis zur Einführung beim Lehrer wissen. Dieser Name, der von einer Gottheit oder einem Gestirn, nach einigen auch vom Geschlecht abgeleitet werden soll (G. 2, 10, 24. 25. Kh. 2, 4, 12) wird nach Āśv., wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, schon nach der Geburt beschlossen, während nach Gobh. (nicht nach Kh.) ihn erst der Lehrer gibt. Es wird mehrfach vorgeschrieben, dass der Vater den Vyāvahārikanamen zuerst der Mutter sagen soll (G. 2, 8, 17; Kh. 2, 3, 12) oder dass Vater und Mutter ihn zuerst aussprechen sollen (Āp. 15, 8; H. 2, 4, 11).

Die Verleihung des Namens am 10. resp. 12. Tage, das ist zugleich der Tag, an dem die Frau aufsteht (Āp. 15, 8; P. 1, 17, 1; Ś. 1, 25, 1), geht mit Feierlichkeit vor sich. Nach P. und Hir. 2, 4, 10 werden Brahmanen gespeist. Ausführlich ist G. und ebenso Kh. (2, 8, 9 resp. 2, 3, 6 ff.). G. lässt den, der die Namensgebung vollziehen soll, sich hinter dem Feuer, mit dem Gesicht nach O. auf die Darbhagräser niedersetzen und ihm durch die Mutter das mit einem frischen Gewande bekleidete Knäblein so reichen, dass sein Kopf nach N. gerichtet ist. Dann opfert er dem Prajāpati, dem Geburtstage, dem Nakṣatra des Geburtstages und der Gottheit des Nakṣatra. Er berührt die Sinnesorgane des Gesichtes und bei dem Mantra: »N. N., gehe ein in den Monat des Ahaspati« setzt er den Namen des Kindes ein. Diesen Namen verkündet er zuerst der Mutter und eine Kuh ist der Opferlohn.

§ 16. Geburtstagsfest. — G. 2, 8, 19. 20. In jedem Monat, im Jahre, oder an den Knotentagen des Jahres soll er für den Knaben Agni-Indra, Himmel und Erde, den Allgöttern opfern; ferner der Gottheit des Geburtstages und Geburtsgestirnes und dem Tage und Gestirn selbst. Ś. 1, 25, 10. 11 sagt nur, dass er jeden Monat dem Geburtsdatum opfern solle, und nach einem Jahre im häuslichen Feuer.

§ 17. Das Aufstehen der Frau. — G. 2, 7, 23 verbietet dem Mann, bis zum 10. Tage die Frau zu berühren. Das ist der Tag, an dem die Frau aufsteht und nach einigen dem Kind der Name gegeben wird (s. §. 15). Nach Hir. ist es der 12. Tag. Mutter und Kind baden und das Haus wird gereinigt (2, 4, 6. 7). Ś. widmet dem Tage mehrere Vorschriften (1, 25). Vater und Mutter sind bis aufs Haupt gewaschen, tragen neue Kleider, ebenso wie der Knabe. Am Wöchnerinfeuer wird ein Sthālīpāka gekocht und geopfert: dem Geburtstag und drei Gestirnen, in der Mitte dem Gestirn des Geburtstages, vorher stets der Gottheit des Gestirnes. (In Kapitel 26 ist eine Aufzählung der Nakṣatra's und ihrer Gottheiten gegeben). Hierauf folgen zwei Spenden an Agni, eine zehnte an Soma, wobei wie schon gesagt, der Name des Kindes laut genannt wird und die Brahmanen zu Glückwünschen veranlasst werden.

§ 18. Mondverehrung. — G. 2, 8, 1 ff. Kh. 2, 3, 1 ff. Am dritten Tage der dritten lichten Monatshälfte, welche auf die Geburt folgt, wird der Knabe früh bis auf den Kopf gewaschen, und nach Sonnenuntergang, wenn die Abendröte vorüber ist, verehrt der Vater (den Mond). Die Mutter kleidet den Knaben mit einem reinen Gewande, übergibt ihn im Süden stehend dem Vater so, dass sein Kopf nach N. gerichtet ist, geht hinter dem Rücken herum und stellt sich im N. auf. Darauf flüstert der Vater einige Sprüche und am Schluss (nach den Worten: »dass dieser nicht zugrunde gehe, von der Mutter fort«) übergibt er ihn wieder nach Norden zu der Mutter. Eine andere Ceremonie, deren genauer Zeitpunkt mir nicht deutlich geworden ist, finden wir in denselben Sūtren: in den der genannten Zeit folgenden lichten Monatshälften füllt der Vater seinen Añjali mit Wasser und verehrt den Mond, ihm sein Antlitz zuwendend, indem er einmal mit einem an den Mond gerichteten Spruch, zweimal leise ihm eine Wasserspende bringt.

§ 19. Der erste Ausgang findet nach P. 1, 17, 5. 6 im vierten Monat statt, wobei der Vater sein Kind die Sonne anblicken lässt mit VS. 36, 24. Ähnlich Kauś. 58, 18 Comm.

§ 20. Die erste Speisung des Knaben mit fester Nahrung geschieht nach übereinstimmender Vorschrift aller Sūtra's (nur mit Ausnahme Gobhila's, der die Ceremonien nicht kennt) im sechsten Monat. Wie überall, so zeigen sie auch im einzelnen vielfache Abweichungen, die einer besonderen Erwähnung nicht bedürfen. Hir. 2, 5 lässt nach einer Reihe von Spenden, Speisung der Brahmanen u. s. w. ihm zuerst dreimal saure Milch, Honig und Butter geben und nachher andere Speise; während Āp. 16, 2 jene drei Ingredienzien mit einem Mus zusammen gibt und hinzufügt, dass einige auch Rebhuhnfleisch reichen. Sehr viel sorgfältiger in der Wahl der Speise sind Āśv. (1, 16), Ś. (1, 27, 1 ff.) und P. (1, 19, 2 ff.); danach soll der, der Nahrung wünscht, Ziegenfleisch (Ś. Āśv.) oder Haselhuhn (P.) geben; zu Brahmavarcas verhilft Rebhuhnfleisch (Ś. Āśv.) oder vom Vogel āṭi (P.); zu Schnelligkeit Fischspeise (Ś. P.), zu Ansehen (tejas) Ghṛtamus (d. h. Reis mit Butteraufguss) (Āśv. Ś.), zu Beredsamkeit Bhāradvājīfleisch (P.), zu hohem Alter Kṛkaṣāfleisch (P.) u. s. w. Pāraskara eigen ist die Vorschrift, dass nach zwei Butterspenden mit Versen an Vāc und Vāja vier Spenden von einem Sthālīpāka

geopfert werden mit den Sprüchen: »Durch Prāṇa möchte ich Speise geniessen, Svāhā!«, »Durch Apāna möchte ich die Wohlgerüche geniessen«, »Durch das Auge möchte ich die Gestalten geniessen«, »Durch das Ohr möchte ich Ruhm geniessen«. Nachdem er selbst gegessen hat, thut er alle Arten von Speisen und Gerüchen in ein Gefäss und lässt den Knaben leise oder mit dem Zuruf »hanta« essen. Eine Unterscheidung von Knaben und Mädchen finden wir bei Āśv. (1, 16, 6), der bei Mädchen nur die Handlung, ohne Sprüche vorschreibt.

§ 21. Cūḍākaraṇa, Caula. — Im Anschluss an das annaprāśana stellen die Sūtren die Herstellung der Haartracht dar, Āp. lässt die Beschreibung des Upanayana vorausgehen, auf deren Einzelheiten er 16, 8 verweist. Die von den meisten vorgesehene Zeit ist das dritte Jahr nach der Geburt; doch lassen Āśv. (1, 17, 1), P. (2, 1, 4) auch den Familienbrauch gelten. P. nennt wie Vaikh. 3, 23 und Ś. auch das erste Jahr (2, 1, 1; resp. 1, 28, 4), letzterer fügt noch hinzu, dass die Ceremonie für einen Kṣatriya im fünften, für einen Vaiśya im siebenten Jahre stattfinde. Die lichte Monatshälfte und ein glückliches Nakṣatra hebt Hir. 2, 6, 2 hervor. Āp. schreibt als Gestirn Punarvasū vor (16, 3). Die erforderlichen Utensilien sind nach G. (2, 9, 4), der sie am vollständigsten aufzählt, 21 Darbhabüschel, ein Bronzegefäss mit heissem Wasser, ein Messer von Udumbaraholz oder ein Spiegel, die im Süden niedergelegt werden; dabei steht ein Barbier mit einem Messer in der Hand. In den Norden kommen Kuhdünger (nach Kauś. 53, 10 wird daraus ein Topf gemacht, den ein befreundeter Brahmane hält), ein Gericht von Reis und Sesam, mehr oder weniger gekocht. Etwas anders Ś. 1, 28, 6. Vor dem Hause wird auf einer mit Kuhmist bestrichenen Fläche Feuer angelegt (G. 2, 9, 2; Ś. 1, 28, 5; H. 2, 6, 2; Āp. 16, 5) und vor das Feuer werden Schalen hingesetzt, die der Reihe nach mit Reis, Gerste, Bohnen und Sesam gefüllt sind. Der Knabe wird, in reine Gewänder gekleidet, von der Mutter hinter dem Feuer auf den Schooss genommen (P. 2, 1, 5. Āśv. 1, 17, 2). Einige Vorschriften über die Stellung der Personen sind nicht von Belang. Warmes und kaltes Wasser wird zusammengegossen (Āśv. 1, 17, 6; P. 2, 1, 6; Hir. 2, 6, 5; Āp. 16, 8 und 10, 5); nach P. 2, 1, 8 noch frische Butter, oder geschmolzene Butter oder saure Milch (cf. auch Āśv. 1, 17, 7). Die Haare werden befeuchtet, zunächst die rechte Haarflechte, dann Kuśastengel genommen und in bestimmt vorgesehener Weise zwischen die Haare gelegt. In den Einzelheiten weichen unsere Texte ab. »Einige« benutzen, wie Ś. 1, 28, 10 sagt, einen Stachelschweinstachel zum Ordnen des Haares. Diese »Einige« sind P. 2, 1, 10 und Āp. 16, 6 (woraus nicht folgt, dass der jetzige Text beider Werke Ś. vorgelegen hat). Letzterer schreibt noch 3 Darbhabüschel und ein Bündel unreifer Udumbarafrüchte zu dem Zwecke vor. G. eigen ist die Benutzung zweier Messer, des hölzernen und eisernen, die in folgender Weise verwendet werden. In die rechte Flechte die Darbhahalme niederdrückend, ergreift er mit der Rechten das Udumbaramesser oder den Spiegel, legt es darauf nieder mit »o Axt verletze nicht«. Dreimal stösst er es, ohne zu schneiden, vorwärts, einmal mit dem Spruch: »Womit Pūṣan Bṛhaspati's«, zweimal leise. Dann erst schneidet er mit dem eisernen (āyasa) die Haare. Die andern kennen nur das letztere, auch als lauha oder lohakṣura (Āśv. 1, 17, 9; Ś. 1, 28, 14) bezeichnet. Auf das Abschneiden der rechten Haarlocke folgt das des Hinterkopfhaares und der linken Haarlocke. Die abgeschnittenen Haare werden mit den Kuśaschossen jedesmal auf den Kuhmist geworfen oder erst der Mutter gegeben (Āśv. 1, 17, 11), die sie dahin wirft. Am Schluss werden sie damit zusammen fortgeschafft und im Kuhstall, in einem Wasserpfuhl, in der Nähe des Wassers,

im Walde, bei einem Udumbarabaum, auf einem pflanzenreichen Platz vergraben oder auf Darbhagras gelegt. Das Messer wird abgewischt und hingelegt; nach einem (nicht ganz deutlichen) Sūtra darf der Barbier es drei Tage lang nicht verwenden (Hir. 2, 6, 10). Alle Handlungen geschehen mit Sprüchen bei Knaben, ohne Sprüche bei Mädchen (Ś. 1, 28, 22, G. 2, 9, 23. 24). Nach dem Scheren (Āp. 16, 11) wird das Haar geordnet nach dem Brauch der Familie oder auch yatharṣi (H. 2, 6, 11. Āp. 16, 6. Vaikh. 3, 23). Die Kommentare erklären den letzteren Ausdruck dahin, dass man so viele Śikhās mache als beim Pravara Ṛṣi's genannt werden, also eine für den, der einen Ṛṣi in seiner Ahnenliste nennt, zwei für den, der zwei hat u. s. w. Ein Kommentar giebt auch an, wie die Ś. anzubringen sind. Soll nur eine sein, dann mitten auf dem Kopf, bei zweien eine mitten, eine vorn; bei dreien hinten, mitten und vorn, oder rechts, in der Mitte oder links u. s. w. Am Ende der Ceremonie erhält der Brahmane (ācārya P. 2, 1, 23) ein beliebiges Geschenk, nach G. 2, 9, 29 eine Kuh u. s. w.; der Barbier empfängt nach Ś. 1, 28, 24 die Gefässe mit den verschiedenen Samen, nach Hir. 2, 6, 14 Reis mit Butter. Die Eltern reichen (nach Kauś.) einander dreimal den Knaben.

Litt. Gerini, Chulakantamaṅgala or the tonsure Ceremony as performed in Siam. Bangkok 1893 (preface vom 6. März 1895); verfolgt die Geschichte der Tonsur in Siam von ihrer Einführung dort durch brahmanische Einwanderung an.

§ 22. Der Karṇavedha. — Stechen der Ohrlöcher (bei Speijer, Jātakarman, p. 21) wird nur in einer Handschrift des Pār. hinzugefügt und geht im dritten oder fünften Jahre vor sich.

§ 23. Godāna, Keśānta. — Das »Bartscheren« wird von den Sūtren mit grosser Übereinstimmung in das 16. Lebensjahr verlegt. Ś. nennt daneben noch das 18. (28, 20), und auf den Familienbrauch verweist noch P. 2, 1, 4. Ein Kommentar citirt ergänzend die Vorschriften Manu's, wonach der Keśānta für den Rājanya im 22., für den Vaiśya im 24. Lebensjahre eintritt (2, 65). Im Übrigen ist das Ritual fast dasselbe wie beim Cūḍākaraṇa (Āśv. 1, 18, 1; Ś. 1, 28, 19; G. 3, 1, 2). Die wesentlichsten Abweichungen fasst Āśv. 1, 18, 3 ff. (auch Kauś. 54, 16 ff.) zusammen. Einige sind durch die Natur der Sache geboten, so die Veränderungen in den Sprüchen, in denen für das Wort »Haar« natürlich »Bart« einzusetzen ist. Der an den Barbier gegebene Befehl erstreckt sich auf die Anordnung von Haar, Bart, Körperhaar und Nägeln. Ś. 1, 28, 18 spricht von dem Scheren der beiden Achselgruben beim Bartscheren. Nach H. 2, 6, 16 schert er die Śikhā mit ab, nach einigen aber (17) nicht. Gobh. 3, 1, 4 sagt, dass der Schüler selbst Haar und Bart und sein Körperhaar scheren lasse. Die übliche Dakṣiṇā sind hier Rinder; eine Kuh P. 2, 1, 24; ein Rinderpaar Āśv. 1, 18, 8. Umständlicher ist G., der für einen Brāhmaṇa ein Paar Rinder, für einen Kṣatriya ein Paar Rosse, für einen Vaiśya ein Paar Schafe zu geben vorschreibt; der Barbier soll einen Bock erhalten (3, 1, 5—9). Der Ceremonie folgen Observanzen. Nach P. soll der Jüngling ein Jahr lang oder zwölf Tage oder sechs oder wenigstens drei Keuschheit bewahren und sein Haar nicht scheren (2, 1, 25; s. auch Āśv. 1, 18, 9 und 1, 22, 22). Nochmals wird das Haar- und Bartschneiden später beim *samāvartana* erwähnt.

§ 24. Upanayana, die »Schulaufnahme« oder »Aufnahme beim Lehrer« (s. Oldenberg, SBE. 29, S. 58, Anm. 1 und auch die Gesetzbücher Gaut. 1, 5 ff., Āp. 1, 1, 19 ff., Manu 2, 46 u. s. w.).

Zeit der Aufnahme. — Die Aufnahme in den Unterricht findet für den Brahmanen im achten Jahre nach der Empfängnis statt. Ś. 2, 1, 3

gestattet auch das zehnte Jahr; Vaikh. 2, 3 nennt für einen brahmavarcasakāma sogar das fünfte; für āyuṣkāma das achte, śrīkāma das neunte Jahr (nach der Empfängnis). Āśv. 1, 19, 1. 2 und P. lassen die Wahl zwischen dem achten Lebensjahre und dem achten Jahr nach der Empfängnis. H. 1, 1, 2 nennt das siebente Jahr. Er, Vaikh. 2, 3 und Āp. 10, 4 geben als Jahreszeit den Frühling an. Im elften Jahre des Lebens oder nach der Empfängnis tritt ein Kṣatriya in den Unterricht ein, nach H. 1, 1, 4. Āp. 10, 4. Vaikh. 2, 3 im Sommer; im zwölften ein Vaiśya, nach H. Āp. V. im Herbst. Doch kann die Aufnahme auch später stattfinden, je nach dem Familienbrauch (P. 2, 2, 4), denn bis zum 16. Jahr ist dazu die Zeit für einen Brahmanen nicht vorüber, für einen Kṣatriya nicht bis zum 22., für einen Vaiśya nicht bis zum 24. (Āśv. G. P. S. V.). Von da ab haben sie die Sāvitrī (das Lernen der Sāvitrī) und damit die Aufnahme verwirkt. Weder soll man sie als Schüler mehr aufnehmen, noch unterrichten, noch sie zum Opfer zulassen, noch mit ihnen verkehren (*vy-ava-har*) oder, wie G. 2, 10, 6 (*vi-vah*) sagt, sich mit ihnen verschwägern. P. fügt 2, 5, 42 noch die verschärfende Bestimmung hinzu, dass an die Nachkommenschaft solcher, die bis ins dritte Glied die Sāvitrī verwirkten, Sakramente (Saṃskāra's) und Unterricht nicht erteilt werden dürfen, und es bedarf erst des *Vrātyastoma*opfers (Kāt. Śr. 22, 4, 2; cf. STENZLER'S Anmerkung zu P. — V. schreibt zur Reinigung den *Uddālakahoma*, ein Aśvamedhabad oder den *Vrātyastoma* vor —), um sie zu reinigen und zuzulassen.

Aufnahmefest. — Am Tag der Aufnahme, der nach H. 1, 1, 5 in der zunehmenden Monatshälfte, unter einem glücklichen Sternbild, besonders solchem mit männlichem Namen (so auch V. 2, 5) liegen soll, wird der Knabe geschoren, gebadet und geschmückt, auch gespeist (G. 2, 10, 7; H. 1, 1, 7) und mit einem frischen Gewande angethan. Auch Brahmanen, nach H. 1, 1, 6 in grader Zahl, werden bewirtet (P. H. Āp.) und zu Segenswünschen veranlasst. Auf einem nach O., N. oder NO. geneigten oder ebenen Platz (H. 1, 1, 9; »vor der Hütte« G. 2, 10, 15) brennt ein Feuer, das entweder durch Reiben erzeugt oder gewöhnlichem Feuer entnommen ist (H.). Nach Āp. 11, 20 wird dies Feuer durch drei Tage bewahrt, also solange, als nach einigen Sūtren (Āp. 11, 20. 21. 26. H. 1, 8, 1. 7) die feierliche Zeit des Upanayana dauert. An diesem Feuer, hinter dem Lehrer und Schüler stehen, der Lehrer mit dem Gesicht nach O., der Schüler nach W. (Āśv. 1, 20, 2; Ś. 2, 1, 28; etwas anders G. 2, 10, 17), geht die Ceremonie vor sich. Das Stehen betont Ś. 2, 1, 29 noch besonders. Sehr ausführlich ist die Beschreibung bei H., der hier zugleich den Typus eines Darvihoma schildert. Die Reihenfolge der Ceremonien weicht in den Sūtren mehrfach ab; es wird genügen, im Wesentlichen H. zu folgen. Südlich vom Feuer streut er Darbhagras auf den Sitz für den Brahman und nimmt mit zwei Sprüchen des YV. (»in mich nehme ich zuerst Agni auf u. s. w.«; »Welcher Agni, o Manen, in unsre Herzen eingegangen ist u. s. w.«) Agni in sich auf (cf. Kāt. 17, 3, 27). Nördlich vom Feuer werden die notwendigen Utensilien hin gelegt, 1) ein Stein (nur H. 1, 7, 17; 3, 14; Āp. V. Kauś.); 2) ein frisches Kleid und 3) ein Fell; 4) Gürtel; 5) Stab und 6) 21 Stücke Holz oder soviel als Darbringungen zu machen sind; darauf bindet er die Paridhi's.

Kleid und Fell. — H. (1, 1, 16; 4, 2) spricht nur von einem »ungebrauchten« (ahata) Kleid; Āp. 10, 10 von einem, das an demselben Tage gesponnen und gewoben ist; G. (2, 10, 8. 12) von »leinen, hänfenen, baum- und schafwollenen Kleidern«, von denen die beiden ersten für den Brahmanen, das baumwollene für den Kṣatriya, das aus Schafwolle für den Vaiśya bestimmt ist. Āśv. 1, 19, 9 von einem rotgefärbten (kāṣāya) Kleide für den Brahmanen, einem krapproten (māñjiṣṭha) für den Kṣatriya und einem gelben (hāridra) für den Vaiśya, im Fall sie Gewänder anlegen

sollten; nach einer Bemerkung des Komm., die mir nicht in Einklang mit dem Text zu sein scheint, würden gefärbte Gewänder nicht notwendig sein. (Vgl. auch die Gesetzbücher Gaut. 1, 17 u. s. w.).

Das Obergewand bildet ein Fell. Nur Āp. 10, 11 spricht allgemein von einem Fell (ajina), während alle andren genauere Unterschiede machen und für den Brahmanen das Fell einer schwarzen Antilope (kṛṣṇājina, aiṇeya), von einem Ruruhirsch (raurava) für den Kṣatriya, ein Ziegen- oder Kuhfell für den Vaiśya vorschreiben. Wenn das gewünschte nicht da ist, so kann nach P. (2, 5, 20) für alle ein Kuhfell verwendet werden, weil das »das beste von allen« ist, oder nach G., bei dem diese Vorschrift auch für Gewand, Gürtel und Stab gilt (2, 10, 14), ein ganz beliebiges.

Nicht alle Sūtren schreiben ein doppeltes Gewand vor. Bei Āśv. wählt man zwischen Gewand und Fell (cf. Komm. 1, 19, 8); auch wie mir scheint, Ś. 2, 1, 14.

Gürtel. — Nach der Mehrzahl der Lehrbücher wird auch der Gürtel je nach der Kaste aus verschiedenen Stoffen hergestellt; der für den Brahmanen aus muñjagras; für den Kṣatriya dient eine Bogensehne oder (nach G. 2, 10, 10) Kāśagras; für den Vaiśya ein Wollenfaden (ūrṇāsūtrī Ś. 2, 1, 17; āvī Āśv. 1, 19, 12; āvisūtra H. 1, 1, 17) oder Hanf (tāmbala G. 2, 10, 10 śāṇī V. 2, 3) oder mūrvā (P. 2, 5, 23. Sanseviera Roxb.). Āp. 10, 11 spricht nur von einem dreifachen Gürtel aus Muñjagras. P. schreibt für den Fall, dass es kein Muñjagras (u. s. w.) gibt, Kuśagras, resp. Aśmantaka und Balbaja für die Gürtel (der drei Kasten) vor. (Vgl. Gaut. Dh. S. 1, 15; Manu 2, 43 u. s. w.). Wenn der Gürtel zerreisst und nicht wieder hergestellt werden kann, ist ein neuer zu machen und dazu einige Verse herzusagen, die man bei Ś. 2, 13, 4 findet.

Der Stab ist von Palāśaholz für den Brahmanen (G. braucht den Namen parṇa 2, 10, 11) oder auch aus Bilvaholz (S. 2, 1, 18; H. 1, 1, 17, V. 2. 3); von Nyagrodha für den Kṣatriya (Ś. 2, 1, 19; H. 1, 1, 17, V. 2, 3; Āp. 11, 16: »ein mit dem oberen Teil nach unten gekehrter Zweig eines Nyagrodhabaumes« oder von Udumbara (Āśv. 1, 19, 13) oder Bilva (P. 2, 5, 26. G. 2, 10, 11); von Udumbara für den Vaiśya (S. 2, 1, 20; P. 2, 5, 27; Hir. 1, 1, 17); von Badara oder Udumbara (Āp. 11, 16); von Bilva (Āśv. 1, 19, 13). Doch erlauben einige Verfasser alle Baumsorten für alle Kasten (Āśv. 1, 20, 1; P. 2, 5, 28; Ś. 2, 1, 24) und Āp. nimmt ausdrücklich auf diese Vorschrift »einiger« 11, 17 Bezug. Aus Ś. V. ist noch eine Vorschrift über die Länge zu registriren (2, 1, 21—23 resp. 2, 3). Danach soll der Stab eines Brahmanen bis zum Munde (Old. »Nase«) nach V. keśānta, eines Kṣatriya bis zur Stirn, eines Vaiśya bis zum Haar, nach V.« bis zur Nase« reichen. (S. Old. SBE. 29, 60 Anm. Vgl. Gaut. 1, 26; Manu 2, 46; Karmapr. 3, 8, 12).

Nach Darbringung der Ājyaspende, während welcher der Schüler den Lehrer anfasst, lässt dieser ihn auf den Stein treten mit dem Spruch: »Betritt diesen Stein, sei fest wie ein Stein u. s. w.« (a). Diese Ceremonie kennt ausser H. nur noch Āp. 10, 9. V. 2, 5; Kauś. 54, 8. Hierauf folgt (1, 4, 4), stets unter Sprüchen, die die Mystik der Handlungen erkennbar machen, die Bekleidung mit dem neuen Gewande und mit dem Gürtel (b), der am Nabel dreimal, nach einigen zweimal von links nach rechts gebunden wird. Nach Ś. 2, 2, 2 wird er mit 1, 3 oder 5 Knoten (je nach der Zahl der Ṛṣi's, die in der Familie angerufen werden, Stenzler zu P. 2, 2, 8) versehen. Auch die Opferschnur wird umgelegt (Ś. 2, 2, 3). Hierauf bekleidet er ihn mit dem Fell (c), dessen Übergabe die andern Sūtren nicht besonders hervorheben und übergibt ihn (1, 4, 8) »dem Brahman« mit Sprüchen, die etwas je nach der Kaste verändert werden und das Wort śrotra, rāṣṭra resp. posa enthalten (d). (Steht in den andern Sūtren nicht.) Hierauf folgt eine Speisung des Knaben (e) und danach die eigentliche Einführung, die mit einem Zwiegespräch beginnt, dessen Wortlaut nicht in allen Sūtren genau derselbe ist. Nach einigen findet vorher noch eine Wasserweihe (f) statt. Nach Ś. 2, 2, 4 z. B. füllt er seinen und des Schülers Añjali mit Wasser, nach Āp. 10, 12 giesst er eine Hand voll Wasser aus seinen Händen in die des Schülers, der sich damit selbst besprengt, bei G. (2, 10, 18) ist es ein mantrakundiger Brahmane, der südlich von ihm steht und seine, sowie des Lehrers Hände mit Wasser füllt.

Aufnahme. — Während der Novize das Feuer umwandelt, sagt der Lehrer den Spruch: »Mit dem, der zu uns kommt, vereinten wir uns u. s. w.« (H. 1, 5, 1. G. 2, 10, 20) und hierauf führen beide nach H. dies Zwiegespräch: (g) Schüler: »Ich bin zum Studium (brahmacaryam) gekommen. Nimm mich auf. Ein Schüler (brahmacārin) will ich sein, von Gott Savitṛ getrieben.« Lehrer: »Wer bist du mit Namen?« Schüler: »NN.« Lehrer: »Glücklich möchte ich, o Savitṛ, mit diesem NN. das Ziel erreichen« und damit nennt er die beiden Namen des Schülers. G. (2, 10, 23) sagt, dass der Lehrer ihm einen Rufnamen (abhivādanīya cf. § 15) gebe, der von einer Gottheit, einem Nakṣatra oder nach einigen vom Gotra abgeleitet ist. Die Unterschiede, die in dem Zwiegespräch zwischen den einzelnen Schulen herrschen, sind schon von Weber (ISt. 10, 72) behandelt worden. Hier mag nur noch die Fortsetzung hinzugefügt werden, die es nach der Antwort des Schülers »ich bin NN., Herr« bei S. 2, 2, 5 ff. erfährt: Lehrer: »Bist du von demselben Ṛṣi?« — Schüler: »Von demselben, Herr!« Lehrer: »Erkläre dich als Schüler!« Schüler: »Ich bin ein Schüler, Herr!« Die letzte Aufforderung und Antwort tritt, wie es scheint, bei S. anstelle des sonst dem Gespräch vorausgehenden und bei S. fehlenden *brahmacaryam āgām*. Eine Beziehung auf die Ṛṣi's finden wir auch im Kauṣ. S. 55, 12. Hierauf waschen beide sich ab (h). Es folgt eine Reihe von Ceremonien, die die geistige Gemeinschaft von Lehrer und Schüler bewerkstelligen und offenbar zauberische Kraft haben sollen. Die mannigfachen Abweichungen in Handlungen und deren Reihenfolge bei einzelnen Autoren lassen sich nicht berücksichtigen. Mit seiner Rechten berührt er die rechte Schulter des Schülers, mit seiner Linken die linke und führt (der Wortlaut ist nicht ganz deutlich) den rechten Arm des Knaben mit den Vyāhṛti's und einem Verse an Savitṛ auf sich zu (upanayate) »auf Gott Savitṛ's Geheiss u. s. w. führe ich dich ein« (i). S. lässt 2, 2, 13 ff. einen andern Spruch bei denen sagen, die sich Anhänger wünschen, einen andern bei Kriegern, bei Kranken nur die Vyāhṛti's. Dann ergreift er (ähnlich wie bei der Hochzeit) mit der Rechten dessen Rechte sammt dem Daumen: »Agni ergriff deine Hand, Soma ergriff d. H., Savitṛ ergriff d. H. u. s. w. Agni ist dein Lehrer« (k). Nicht erhebliche Unterschiede wird man bei G. 2, 10, 26. Āśv. 1, 20, 4—6 u. s. w. finden. Darauf weist er ihn in seine Pflichten mit einem Spruch ein, der in allen Sūtren wesentlich gleichlautend wiederkehrt: »Auf Gott Savitṛ's Geheiss sei Bṛhaspati's Schüler, NN., geniesse Wasser, lege Brennholz an, thue dein Werk, schlafe nicht bei Tage.« (l). S. fügt (2, 4, 5) hinzu: »Hemme deine Rede bis zum Anlegen des Holzscheits.« Āśv. 1, 22, 2 (bei dem diese Einweihung erst auf den Unterricht in der Sāvitrī folgt): »Deinem Lehrer unterthan studire den Veda.« Hierauf geschieht die Berührung des Herzens (m) mit bestimmt vorgeschriebener Bewegung der Arme (siehe noch besonders S. 2, 3, 2) und dem Zauberspruch: »In meinem Herzen wohne dein Herz, meinem Geist folge mit deinem Geist, höre mein Wort einträchtigen Sinnes u. s. w.«, sowie die Berührung des Nabels (n); eine grosse Reihe von Weihesprüchen, ferner Sprüche, die er in das rechte und linke Ohr flüstert (o), worauf er seinen Mund mit dem des Knaben in Berührung bringt und flüstert: »Weisheit gebe dir Indra u. s. w.« (p). Zum Schluss übergiebt er ihn Bhūta's und Göttern (kaṣaka, antaka u. s. w., cf. auch Kauś. 56, 13) (q); S. 2, 3, 1 erwähnt nur Götter (Agni, Indra, Āditya, Viśve devāḥ). Mehrere Abweichungen bei P.

§ 25. Das Hersagen der Sāvitrī. — Nach jenen vorbereitenden, in den einzelnen Sūtren stark modificirten Ceremonien lehrt er die Schüler die Sāvitrī. Der Zeitraum, nach dem es geschieht, wird von verschiedenen Lehrern verschieden angegeben. S. 2, 5, 1—3 setzt ihn auf ein Jahr oder drei Tage

fest, gestattet aber auch, sie sofort zu lehren. P. 2, 3, 6 auf ein Jahr, sechs Monat, 24, 12, sechs oder drei Tage; einem Brahmanen aber soll er die Gāyatrī sofort hersagen (cf. Stenzler's Anm.). H. unterscheidet zwischen einem vorher schon eingeführten und einem noch nicht eingeführten — bei letzterem müssen erst drei Tage vergehen — citirt jedoch auch die Ansicht des Puṣkarasādi, der die sofortige Hersagung vorschreibt. Nördlich vom Feuer lassen sich Lehrer und Schüler nieder, dieser mit dem Gesicht nach W., dieser nach O., auf Darbhagras, dessen Spitzen nach N. gerichtet sind (G). Der Schüler beugt das Knie (Āśv. 1, 21, 5; G. 2, 10, 36), erfasst mit der Rechten den rechten Fuss des Lehrers (Āp. 11, 8) oder die Füsse und sagt: adhīhi bho sāvitrīṃ bho3 anubrūhi (Āśv. 1, 21, 4; H. 1, 6, 10); adhīhi bho3 sāvitrīṃ me bhavān anubravītu G. 2, 10, 38 u. s. w. (vgl. auch ṚV.-Prātiśākhya ed. M. Müller § 831 ff. und die Gesetzbücher wie Gaut. 1, 46). Als Sāvitrī gilt bei Ś. 2, 5, 4—7. P. 2, 3, 7—9 für den Brahmanen eine Gāyatrī, für den Kṣatriya eine Triṣṭubh (ṚV. 1, 35, 2), für den Vaiśya eine Jagatī (ṚV. 4, 40, 5 oder 1, 35, 9 oder auch andere Verse, s. Stenzler und Oldenberg) Nach der (von Hir. 1, 6, 11 vorgeschriebenen) Hersagung des Spruches TS. 2, 3, 14, 3 spricht er die Sāvitrī vor, zuerst Pāda-, dann halbversweise, dann ganz ohne abzusetzen. H. giebt nach Art einer Paddhati genau den Modus an. Āp. 11, 10 ff. lässt am Anfang und Ende der Pāda's resp. Halbverse die Vyāhṛti's einzeln einfügen, die letzte bei der ganzen Sāvitrī (cf. auch G. 2, 10, 40). Āśv. 1, 21, 6 ordnet an, die Sāvitrī (vom Schüler) »nach dessen Kräften« hersagen zu lassen (cf. Divyāvadāna p. 638).

Anlegung von Brennholz folgt bei H. (und Vaikh.) erst auf die Hersagung der Sāvitrī. Sieben frische, prādeśalange Palāśascheite, deren Spitzen nicht abgebrochen sind, legt er mit Butter getränkt an und zwar erst eins, dann zwei, dann vier mit dem Mantra »Agni brachte ich ein Scheit.« In andern Sūtren wird das Anlegen eines Scheites schon vor dem Unterricht in der Sāvitrī vorgeschrieben (Ś. 2, 4, 6. Āśv. 1, 20, 11). Das kann leise geschehen; nach »einigen« (wie Āśv. sagt) mit dem auch von H. verwendeten Spruch.

Übergabe des Stabes findet nach der Mehrzahl der Sūtren hier statt (Āśv. 1, 22, 1, der erst hier die Bekleidung mit dem Gürtel (b) und die Einweisung in die Pflichten (l) vornehmen lässt. Āp. 11, 15. H. 1, 7, 11; Ś. 2, 6, 2; G. 2, 10, 41). Nur P. 2, 2, 11 wählt einen früheren Zeitpunkt. Einen anderen erwähnt noch Ś. 2, 11, 4. (Man vgl. auch den Stab, den der Opfernde bei der Weihe zum Somaopfer trägt Kāt. 7, 4, 1. 2). Ś. 2, 13, 3 schreibt dem Schüler vor, zwischen sich und dem Stabe keinen Durchweg zu lassen. Ausser dem Stab empfängt er bei H. 1, 7, 11 ein Gefäss (zum Betteln).

Am Schluss erhält der Lehrer eine Liebesgabe als Opferlohn, nach H. noch vor dem daṇḍapradāṇa. Ausserdem gebührt ihm »das was der Schüler bei der Aufnahme trägt« (Ś. 2, 1, 25; Āp. 11, 26). Aus Āp. verzeichne ich (11, 18), dass der Lehrer nach empfangener Liebesgabe ihn aufstehen heisst und der Schüler die Sonne verehrt. Wenn der Lehrer wünscht, er möge sich ihm nicht entfremden, so ergreift er mit einem darauf bezüglichen Spruche seine Hand (Mp. 2, 5, 6). Bei H. (1, 7, 10) übergiebt der Lehrer den Schüler der Sonne und verehrt sie selbst mit mehreren Sprüchen.

Das vrata dauert drei Tage, wie aus Āp., Hir. und G. hervorgeht. Nach Āp. (11, 20) unterhalten sie das Upanayanafeuer durch drei Tage. Während derselben Zeit isst er weder gesalzene noch gewürzte Speisen (G. 2, 10, 47; Āp. 11, 21; H. 1, 8, 2). H. giebt noch genauere Vorschriften. Nach Ablauf der drei Tage werden die Brahmanen gespeist und zu Glückwünschen veranlasst.

§ 26. Die Pflichten des Schülers gehen aus der eben erwähnten Einweisungsformel hervor. S. sagt 2, 6, 8, dass die ständigen Pflichten des Schülers im täglichen Anlegen von Brennholz (a), Bettelgang (b), Schlafen auf dem Boden (c) und Gehorsam gegen den Lehrer (d) bestünden. G. 3, 1, 27 bezeichnet Gürteltragen, Bettelgang, Tragen des Stockes, Holzanlegen, Wasserberühren (d. h. Morgen- und Abendwaschung) und die morgendlichen Begrüssungen als »nityadharma's«, cf. auch P. 2, 5, 11.

Zu a) finden wir Ś. 2, 10, 1; P. 2, 4, 1 ff.; Āp. 11, 23 (vgl. Āśv. 1, 22, 5) genauere Vorschriften. Das Holz wird stets aus einem Walde geholt (Āp. 11, 24) und zwar zuerst für das Upanayana-, später auch für das andere Feuer (Āp. 11, 22. 23). Es soll geschehen nach P. 2, 5, 9 »ohne Bäume zu schädigen«, also nur abgefallenes Holz sein. Anlegen und Verehrung des Feuers, Umfegen und Umsprengen geschieht früh und abends, Tag für Tag mit einer Anzahl von Versen (siehe besonders S. und P.). In einem, wie es scheint, erst später eingeschalteten Sūtra bei Ś. wird noch hinzugefügt, dass »nach alter Überlieferung« auf Grund eines beim Sauparṇavrata vorgeschriebenen Brauches an fünf Stellen (Stirn, Herz, Schultern und Rücken) mit Asche drei Striche gemacht werden.

Über die Verehrung der Morgen- und Abenddämmerung finden sich bei S. 2, 9. Āśv. 3, 7, 3 ff. Vorschriften. Er soll sie schweigend im Walde vollziehen, Brennholz in der Hand, abends und morgens, bis zum Erscheinen der Sterne resp. der Sonne, abends nach NW., früh nach O. gewendet. Āśv. schreibt das leise Hersagen der Sāvitrī, Ś. ausserdem die Mahāvyāhṛti's und Segenssprüche vor. Ferner muss er, wie Āśv. hervorhebt, die Opferschnur tragen und die obligatorischen Waschungen und andere Wassergebräuche vollzogen haben. Wenn die Sonne untergeht, während er ohne krank zu sein schläft, sind gewisse Bussen zu vollziehen und ebenso früh (Āśv. 3, 7, 1. 2).

b) Bettelgang. *Bhikṣācaraṇa.* Auch er geschieht früh und abends (Āśv. 1, 22, 4). Der Brāhmaṇa soll betteln, indem er bhavat voranstellt, der Rājanya und Vaiśya, indem er es in die Mitte, resp. ans Ende stellt (P. 2, 5, 2 ff. Vaikh. 2, 7. Kauś. 57, 16 ff.). Āśv. bestimmt als Formel: »*bhavān bhikṣām dadātu*« oder »*anupravacanīyam*« (»etwas zum Studium«!) (1, 22, 8. 9 und Stenzler's Anm. dazu). Zuerst soll er bei einem Mann oder einer Frau betteln, die ihn nicht zurückweist (Āśv. 1, 22, 6. 7), nach P. 2, 5, 4 ff. bei drei, sechs oder mehr Frauen, die ihn nicht zurückweisen. P. 2, 5, 7 sagt, dass er »nach einigen« zuerst zu seiner Mutter gehe. Diese Vorschrift geben G. 2, 10, 43; Ś. 2, 6, 5; H. 1, 7, 13. G. setzt an zweite Stelle »noch zwei andere Freundinnen oder wieviel da sind« u. s. w. Der Schüler kündigt den Ertrag seiner Sammlung dem Lehrer an; nach H. 1, 7, 15 mit dem Wort »bhaikṣa«, worauf dieser mit »tat subhaikṣa« erwidert. Hierauf soll er mit Erlaubnis des Lehrers essen (Ś. 2, 6, 7) und den Rest des Tages stehen (Āśv. 1, 22, 11) und schweigen. P. 2, 5, 8 nennt das die Meinung »einiger«. Wenn die Sonne untergegangen ist, kocht er den Mus für die Brāhmaṇa's von seinem anupravacanīya und meldet es dem Lehrer (Āśv. 1, 22, 11 ff.). Der Lehrer opfert mit einem Verse an Sadasaspati, zum zweitenmal mit der Sāvitrī oder dem Text, der sonst studiert ist (s. Stenzler und Oldenberg zur Stelle) 3. den Ṛṣi's und 4. Agni Sviṣṭakṛt. Er speist die Brahmanen und lässt sie das Ende des Vedastudiums aussprechen (siehe auch Ś. 2, 8; H. 1, 7, 18.).

Zu der Vorschrift c) »auf der Erde zu schlafen« kommen noch einige andere auf Nahrung u. s. w. bezügliche hinzu. P. 2, 5, 10 ff. heisst es, dass er scharfe und gesalzene Speisen, Honig (cf. Stenzler z. Stelle) und Fleisch vermeiden solle, nicht auf erhöhtem Sitz sitzen, nicht zu Frauen gehen dürfe u. s. w. Siehe auch H. 1, 8, 8 ff.; G. 3, 1, 15 ff. »vermeide Zorn und Unwahrheit, Beischlaf u. s. w.«

Über d) Betragen gegen den Lehrer finden wir bei P. Vorschriften (2, 5, 29 ff.). Wenn der Lehrer ihn ruft, soll er aufstehen und antworten, wenn er steht, soll er hinzugehen, wenn er geht, soll er hinlaufend antworten. Wenn er sich so benimmt, heisst es, dann wird nach Ablauf seines Studiums der Ruhm ihm zuteil werden, dass man von ihm sagt »heut ist er in NN., heut in NN.« Andrerseits hat der Guru den Schüler zu behüten (Vaikh. 2. 8).

§ 27. Adhyayana. Studium (s. Weber, ISt. 10, 131 ff.). — Über den Umfang des Studiums findet sich eine Vorschrift bei P. 2, 6, 5 ff., der *vidhi, vidheya* und *tarka* unterscheidet; d. h. nach dem Komm. Vorschrift (Aussprüche des Brāhmaṇa über die Handlungen), Anwendung (Sprüche und

Verse), Erörterung (der Bedeutung der Riten und Texte). Nach »einigen« soll der Veda mit seinen Anhängen (aṅga's) studirt werden (6); jedenfalls aber nicht nur der Kalpa (Ritual) (7). Vaikh. 2, 12 nennt *vedān, vedau vedam vā sūtrasahitam.*

Art des Studiums. — Das Studium beginnt täglich nach Sonnenaufgang (Ś. 2, 9. 10, 1; Kh. 3, 2, 22 prātar); Ś. gibt in einem (nach SPEYER) eingeschobenen Kap., 2, 7 ff. nähere Auskunft über die Art des Studiums. Unter Angabe des Ṛṣi, von welchem jeder Mantra herstammt, der Gottheit und des Metrums soll er auf jedesmaliges Ansuchen des Schülers hin jeden Spruch vortragen (2, 7, 18). Sie lassen nördlich vom Feuer sich nieder; der Lehrer mit dem Gesicht nach O., der Schüler nach W. (cf. noch Ś. 4, 8, 2 und Āśv. 3, 5, 11). Unter bestimmt vorgeschriebenen Ceremonien spricht dieser: »die Sāvitrī trage vor, Herr!« Lehrer: »die S. trage ich dir vor« (S. 54). Schüler: »die Gāyatrī trage vor«, »die Viśvāmitrastrophe trage vor«; er wiederholt seine Bitte mit Bezug auf »die Ṛṣi's«, »Gottheiten«, »Metra«, »Śruti«, »Smṛti«, »Śraddhāmedhe«. Wenn der Lehrer selbst Ṛṣi, Gottheit, Metrum nicht weiss, so sagt er die Sāvitrī her.

In dieser Weise lehrt er 1) jeden einzelnen Ṛṣi oder 2) jeden der (85) Anuvāka's, bei den Kṣudrasūkta's (ṚV. 10, 129—131) gleich den ganzen Anuvāka oder 3) soviel dem Guru beliebt, 4. 5) oder nach Belieben die erste und letzte Hymne jedes Ṛṣi oder Anuvāka, oder 6) je einen Vers vom Anfang einer Hymne. »Am Anfang einer Hymne sagt der Lehrer, wenn er will: das ist der Beginn!«

Ś.'s Vorschrift bezieht sich auf den ṚV.; bei den andern Veden ändert sich natürlich der Unterrichtsstoff. P. 2, 10, 18 ff. spricht von den Anfängen »der Ṛṣi's« für die Bahvṛca's, den Parvan's für die Chandoga's und den Sūkta's für die Atharvan's, während er mit den »Adhyāyaanfängen« (18) wahrscheinlich die Śākhā seiner Schule meint.

Aus H. 1, 8, 16 wäre noch zu verzeichnen, dass bei Beginn und Beendigung der Kāṇḍa's resp. des Kāṇḍavrata (cf. Komm.) eine Spende Sadasaspati, eine dem Ṛṣi des Kāṇḍa gebracht wird, worauf andere, an Varuṇa u. s. w. folgen (cf. noch Āp. 8, 1). Nach Ś. 2, 7, 28 nimmt (der Lehrer) am Ende der Lektion Kuśaschösslinge, macht aus Kuhdünger an deren Wurzel eine Grube und giesst für jedes Lied Wasser auf die Kuśahalme. P. 3, 16 finden wir Sprüche, die jedesmal nach dem Studium (nach der Kārikā Tag für Tag) um das Vergessen abzuwenden, herzusagen sind: »Geschickt sei mein Mund, meine Zunge sei süsse Rede u. s. w.«

§ 28. Verhalten des Schülers beim Lernen. — Nach Ś. 4, 8, 5 ff. soll er in der Nähe des Guru nicht auf einem erhöhten, nicht auf demselben Sitze sitzen, seine Füsse nicht ausstrecken u. s. w. Der Schüler sagt »adhīhi bho!«; »om!« heisst ihn dann der Lehrer sagen und es folgt das Studium, an dessen Ende der Schüler die Füsse des Lehrers umfasst und sagt »wir sind zu Ende Herr!« oder (nach einigen) »Entlassung« oder »Jetzt Pause.« Darauf geht er seinen Bedürfnissen nach. Während des Lernens darf niemand dazwischen treten; begeht er einen Fehler, so muss er drei Tage und Nächte oder 24 Stunden fasten, die Sāvitrī solange er kann wiederholen, den Brahmanen etwas schenken, und nach einer eintägigen Pause geht das Studium weiter.

§ 29. Vrata's. — Einzelne Gṛhyasūtren erwähnen verschiedene Gelübde, die das Studium der verschiedenen Teile des Veda einleiten (Ś. 2, 11. 12; G. 3, 2; OLDENBERG, Ind. Stud. 15, 139. 140. SBE. 29, 78. 79). Jedem von ihnen geht, wie bei der Sāvitrī ein Upanayana, voraus und folgt eine Uddīkṣaṇikā, das Aufgeben der Dīkṣā, wobei der Lehrer an den Schüler verschiedene Fragen

hinsichtlich der Observanz richtet. Ausser dem die Sāvitrī einleitenden Sāvitravrata (s. oben S. 53) bei dem die Observanz ein Jahr, oder drei Tage dauern kann, kennt S. vier weitere (cf. Comm. zu 2, 4, 2 ff.), das *Śukriyavrata*, das das Studium des Ṛgveda einleitet, die *Śākvara-*, *Vrātika-*, und *Aupaniṣadavrata's*, die dem Studium der Mahānāmnī, des Mahāvrata resp. der Upaniṣad vorausgehen. Das *Śukriya* dauert drei oder zwölf Tage oder ein Jahr oder solange als der Guru für gut hält, die andern drei je ein Jahr.

Während des nördlichen Laufes der Sonne in der lichten Monatshälfte mit Ausnahme des vierzehnten oder achten Tages, nach einigen auch des ersten und letzten Tages, oder an einem andern von den Sternen gebotenen Tage, soll der Lehrer, nachdem er selbst durch 24 Stunden Enthaltsamkeit geübt hat, den Schüler zum Brahmacarya für das Śukriyagelübde auffordern. Sāmbavyagṛhya gibt Rede und Gegenrede an: »Sei ein Śukriyabrahmacārin«, »ich will ein Śukriyabrahmacārin sein.« Wenn die Zeit vorüber, das Gelübde erfüllt und der Ṛgveda zu Ende studirt ist, folgen die *Rahasya's* (Śākvara, Mahāvrata, Upaniṣad.). Bei S. stehen (2, 12) hierfür einige Vorschriften, die nach den Kommentaren auch für das Śukriya gelten, von OLDENBERG im Anschluss an den Komm. zum Sāmbavyagṛhya nur auf die Vrata's für die Geheimlehren bezogen werden. Der Lehrer fragt am Ende des Vrata (Uddīkṣaṇikā) den Schüler: »Bist du vor Agni, Indra, Āditya und den Viśve devāḥ (denen er beim Upanayana, cf. p. 53, übergeben wurde) in Enthaltsamkeit gewandelt?« »Ja, Herr!« Darauf umhüllt er den Kopf des Schülers dreimal mit einem frischen Gewande, ordnet dabei den Saum so, dass es nicht herabfallen kann und heisst ihn drei Tage lang schweigend, aufmerksam, in einem Walde, einem Tempel oder Agnihotraplatz fasten, ohne seine Holzscheite anzulegen, zu betteln, auf der Erde zu schlafen, dem Lehrer Gehorsam zu leisten. Einige schreiben diese Beschränkungen nur für eine Nacht vor. Der Lehrer enthält sich des Fleischgenusses und Geschlechtsverkehrs. Nach Verlauf der Zeit geht der Schüler aus dem Dorf und muss vermeiden, gewisse Dinge, die sein Studium verhindern (z. B. rohes Fleisch, eine Wöchnerin, Verstümmelte u. s. w.) anzusehen. Der Lehrer geht nach NO. hinaus, lässt sich an einer reinen Stätte nieder und nach Sonnenaufgang trägt er dem Schüler, der mit einem Turban bekleidet schweigend dasitzt, nach der für das Studium vorgeschriebenen Weise (s. oben) die Geheimlehren vor. Das gilt für die Mahānāmnīverse (Ait. Ār. IV), während bei den andern Texten der Schüler nur zuhört, wenn der Lehrer die Lesung für sich selbst vornimmt. Der Lohn dafür sind die Kopfbinde, ein Gefäss, eine Kuh. Genauere Angaben in Bezug auf das Studium des Āraṇyaka (unter teilweiser Wiederholung des 2, 12 schon gesagten) enthält S. Buch VI, das wahrscheinlich ein späterer Zusatz ist. Ausführlich über die Vrata's handelt auch G. III, 1—2 (und Khād. 2, 5, 17 ff.). G. nennt das *godānika*, *vrātika*, *ādityavrata* (das einige nicht begehen) *aupaniṣada-*, *jyaiṣṭhasāmika-* und *mahānāmnī*gelübde, über deren Zusammenhang mit den Vedatexten man den Komm. zu 3, 1, 28 vergleiche. Diese Gelübde unterscheiden sich teilweise in ihren Observanzen. Diejenigen z. B., welche das Ādityavrata begehen, suchen vor der Sonne nur unter Bäumen und Hütten Schutz, nirgend sonst, und steigen (ausser, wenn sie vom Guru angewiesen werden) nicht übers Knie ins Wasser. Jyeṣṭhasāman- und Mahānāmnīgelübde sind z. T. gleich, doch ist der Anhänger des ersteren gezwungen, Śūdrafrauen zu meiden, kein Vogelfleisch zu essen u. s. w. Am ausführlichsten charakterisirt G. das Mahānāmnīgelübde. Während jene je ein Jahr beanspruchen, dauert dieses 12, 9, 6, 3 Jahre, doch genügt nach einigen auch nur eins; das Gelübde ist dann strenger und nur dann in dieser Kürze erlaubt, wenn die Mahānāmnī's schon von Vorfahren studirt wurden. Das

Mahānāmnī- oder auch Śākvaravrata scheint sehr populär gewesen zu sein; das beweist ein Citat aus dem Raurukibrāhmaṇa bei G. (3, 2, 7): »zu ihren Knaben sprechen die Mütter beim Säugen: das Śakvarīgelübde, o Söhnchen, möget ihr einst erfüllen!« Das Gelübde hat deutliche Beziehung auf Wasser und Regenzeit; wie die einzelnen Sprüche und interessanten Ceremonien G. 3, 2, 10 ff. zeigen. Ist das erste Drittel dieses Gelübdes erfüllt, so lässt er für ihn den ersten Stotravers nachsingen, beim zweiten und letzten Drittel den zweiten resp. dritten Vers oder alle am Schluss des Ganzen. Der Schüler soll dazu gefastet und seine Augen geschlossen haben. Vaikh. widmet den *pārāyaṇavratāni* die Kapitel 2, 9—11, in denen er die *sāvitrī-*, *prājāpatya-*, *saumya-*, *āgneyavrata* u. s. w. erwähnt. Keśava zu Kauś. 42, 12 ff. spricht von »*veda-*, *kalpa-*, *mṛgāra-*, *viṣāsahi-*, *yama-*, *śiro-*, *aṅgirovrata* u. s. w.«; die Atharvapaddhati hat ein Kapitel über vedavrata's (cf. Bloomfield zu 57, 32 und JAOS. 11, 376). Eine allgemeine Vorschrift über den *caritavrata*, den Schüler, der sein Gelübde erfüllt hat, gibt Āśv. 1, 22, 20. Hiernach ist damit eine »Einsichtserzeugung« verbunden. In einer nicht verbotenen Himmelsgegend geht sie vor sich. Der Schüler nimmt einen Palāśazweig mit einer Wurzel oder ein Kuśabüschel in die Hand und giesst dreimal Wasser von links nach rechts, mit einem auf seine Befähigung bezüglichen Spruch: (»wie du der Götter und des Opfers Schatzhüter bist, so möge ich der Menschen und des Veda Schatzhüter werden«) herum.

§ 30. Upākaraṇa, upākarman. — Schuleröffnungsfeier (Weber, Nakṣatra II, 322, Bühler, IA. 23, 238 ff.). Ś. 4, 5, 15. 16 wird in Śloken das Upākarma als das Werk der Ṛṣi's gepriesen, die es durch die Kraft ihres Tapas' erschauten. Die Schulen verzeichnen dafür folgende Zeit: Āśv. 3, 5, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, der Mond in Śravaṇa steht, im Monat Śrāvaṇa. 3: oder am 5. Tage des Monats, im Nakṣatra Hasta. Man nennt dies Upākaraṇa das *vārṣika* (3, 5, 19). P. 2, 10, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, der Mond in Śravaṇa steht, am Vollmondstage des Monats Śrāvaṇa oder am fünften Tage des Monats Ś. unter dem Nakṣatra Hasta (cf. Stenzler's Anm. über die Kommentarangaben). Ś. 4, 5, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, unter Hasta oder Śravaṇa. H. 2, 18, 2: in der zunehmenden Hälfte des Monats Śrāvaṇa, wenn die Pflanzen erschienen sind, unter dem Nakṣatra Hasta oder am Vollmondstage. G. 3, 3, 1: am Vollmondstage des Monats Prauṣṭhapada oder unter dem Nakṣatra Hasta; doch erwähnt er 3, 3, 13 auch »einige«, die am Vollmondstag des Śrāvaṇa beginnen (Kh. 3, 2, 16). Diese warten mit dem Studium bis zu dem Savitṛ-Tage. Vaikh. 2, 12 *athāṣāḍhopākarma kuryāt;* Kauś. 141, 2 an śrāvaṇī oder prauṣṭhapadī. Am Semesteranfang findet ein Opfer statt. In Betreff der dabei zu beobachtenden Einzelheiten weichen die Lehrer innerhalb derselben Schule von einander ab. Ś. 4, 5, 3 ff. berichtet, dass man nach einigen die (aus ungemahlener Gerste und Getreide bestehende, mit saurer Milch und Schmelzbutter gemischte) Opferspeise mit dem Veda Vers für Vers opfert, oder mit den ersten Versen der Hymnen und Anuvāka's; nach Māṇḍūkeya mit den ersten Versen der Adhyāya's und der Ṛṣi's (d. i. der Liedergruppen, wie sie von den verschiedenen Ṛṣi's herstammen), dagegen nach Kauṣītakin mit den ersten und letzten Versen der Maṇḍala's; die von Kauṣītakin angegebene Weise schreibt auch Āśv. 3, 5, 6 ff. vor, nur dass er sowohl den letzten Vers der Śākala- als der Bāṣkalaschule anführt. Dasselbe Gṛhyasūtra lässt zuerst zwei Ājyabhāga's opfern, dann Butterspenden an Sāvitrī, Brahman, Śraddhā, Medhā, Prajñā, Dhāraṇā, Sadasaspati, Anumati, an die Versmaasse und Ṛṣi's, dann Gerste in saurer Milch im Anschluss an die oben genannten Verse. Nach P. 2, 10, 3 ff. wird, nach den beiden Ājyabhāga's und Butterspenden, beim Ṛgveda der Erde und

Agni geopfert, beim Yajurveda dem Äther und Vāyu, beim Sāmaveda dem Himmel und der Sonne, beim Atharvaveda den Himmelsgegenden und dem Monde. Ferner bei jedem Veda Brahman und den Versmaassen, ferner Prajāpati, den Deva's, Ṛṣi's, Śraddhā, Medhā, Sadasaspati, Anumati. Mit dem Spruch VS. 32, 13: sadasaspatim opfert der Lehrer dreimal geröstete Körner und alle sprechen den Spruch nach.

Hir. 2, 18, 3 lässt nach Anlegung des Feuers und Ablauf des Opfers bis zu den Vyāhṛti's den Ṛṣi's der Kāṇḍa's (»Soma, dem Ṛṣi des Kāṇḍa«, Agni u. s. w.) opfern oder den Kāṇḍanamen, der Sāvitrī, Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda, Sadasaspati (der Komm. zu Āp. 8, 1. 2 unterscheidet den Anfang des Adhyāya, bei dem allen Ṛṣi's der Kāṇḍa's, und den des Kāṇḍa, bei dem dem Ṛṣi zu opfern ist). Nach Ś. 4, 5, 10 essen sie von der Opferspeise mit ṚV. 4, 39, 6, lassen sich nieder, murmeln die mahāvyāhṛti's u. s. w. und veranlassen den Lehrer zu Segenswünschen. Nach P. 2, 10, 13 ff. legen die Schüler jedesmal nach dem Körneropfer je ein Udumbaraholzscheit frisch, noch belaubt und mit Butter gesalbt unter Hersagung der Sāvitrī an; sofern sie jedoch noch Brahmacārins sind, in der sonst beim Samidādhāna des Schülers üblichen Weise (s. S. 53). Sie essen die gerösteten Körner, die saure Milch mit Yajussprüchen (cf. auch G. 3, 3, 6. 7) und nachher sagt er zu den ihm Gegenübersitzenden: »Om!«, dreimal die Sāvitrī und die Anfänge der Kapitel, resp. der Ṛṣi's, Parvans, Sūkta's (s. S. 56), und alle flüstern einen auf ihre Gemeinsamkeit bezüglichen Segenswunsch (2, 10, 22). (Cf. noch Gobhila 3, 3, 2 ff.). Nach diesem Upākaraṇa tritt eine Pause von drei Tagen ein (Ś. 4, 5, 17; P. 2, 10, 23; H. 2, 18, 7: ein oder drei Tage), ehe das Studium beginnt. Die Zahl der Schüler scheint nicht beschränkt gewesen zu sein. Ś. 4, 8, 2 ff. spricht von einem, oder zwei oder mehr Schülern, je nachdem Platz ist und P. 2, 10, 17 sagt, der Lehrer solle soviel Sesamkörner, als er sich Schüler wünsche, unter Hersagung der Sāvitrī oder des Anuvāka VS. 17, 80 ff. mit einem Würfelbrett opfern.

§ 31. Ferien und unregelmässige Unterbrechungen. — a) Ausser der dreitägigen Pause bei Eröffnung des Semesters tritt eine gleiche Unterbrechung an dessen Schluss ein (Ś. 4, 5, 17; P. 2, 11, 13), ferner ist 24 Stunden Pause bei den Aṣṭakā's und den letzten Nächten der Jahreszeiten (Ś. 4, 5, 17). In den allgemein von Unterbrechungen des Studiums handelnden sehr kasuistischen Sūtren 4, 7 (auch Kauś. 141) sind als regelmässige Pausen angegeben die 14. Tage, die Neumonds- und Aṣṭakātage, ferner »vāsareṣu nabhyeṣu«, eine nicht sicher erklärte Zeitbestimmung, die sich, wie es scheint, auf die Grenzen der Jahreszeiten bezieht, Nacht, Dämmerungszeit, Knotentage, Sonnenuntergang (4, 7, 16—19). P. 2, 11, 1 nennt amāvāsyā und die ṛtusandhi's als regelmässige Unterbrechungen. G. 3, 3, 20 die Aṣṭakā's, Amāvāsyā's, die Vollmondstage in den Monaten Kārttika, Phālguna, Āṣāḍha. Kauś. 139, 24 spricht von einer dreitägigen Pause in der dunklen Hälfte von Pauṣya. b) Unregelmässige anadhyāyahetavaḥ treten bei verschiedenen Anlässen ein, wie bei Todesfällen, beim Tode der Eltern, des Lehrers, Verwandter, Mitschüler (G. nennt auch den Landesherrn) u. s. w., und verursachen Unterbrechungen bis zu zwölf Tagen (Ś. 4, 7, 6. 9. 10. 11. 13; Āśv. 4, 4, 17 ff.; G. 3, 3, 24 ff.; P. 2, 11, 7 ff.), ferner bei Begräbnissen, denen die Schüler gefolgt sind (Ś. 4, 7, 14), beim Srāddhaessen (Ś. 4, 7, 12; P. 2, 11, 2). Ebenso verursacht der Anblick unerwünschter Personen eine Pause (Śūdra's Ś. 4, 7, 20, berüchtigte und ihrer Kaste verlustig gegangene Personen P. 2, 11, 5, Hunde, Esel, Eulen, Schakale Ś. 4, 7, 33; P. 2, 11, 6); der Klang der Sāmans (Ś. 4, 7, 21; P. 2, 11, 6); Notschrei eines Menschen (P. 2, 11, 6); Lautenklang (Ś. 4, 7, 31; G. 3, 3, 28; P. 2, 11, 6) u. s. w.; verboten ferner ist das

Studium auf dem Kirchhofe, im Dorfwalde (?), im Dorf, wenn eine Leiche darin ist (Ś. 4, 7, 22 ff.; P. 2, 11, 4—6); bei Blitz, Donner, Regen (Ś. 4, 7, 4; G. 3, 3, 17); auch Erdbeben (P. 2, 11, 2); bei andern ungewöhnlichen Erscheinungen und Zeichen (Ś. 4, 7, 1—3), Meteoren (P. 2, 11, 2); bei Wind (Ś. 4, 7, 28; P. 2, 11, 9) und sehr vielen andern, Ś. 4, 7; P. 2, 11; G. 3, 3 specificirten Anlässen. Dass damit noch nicht alle Möglichkeiten erschöpft sind, geht aus G. 3, 3, 29 hervor, wo für andere Fälle auf die Praxis der Śiṣṭa's verwiesen wird.

Verreisen des Schülers. — Wenn der Schüler verreisen will, so sagt er zum Lehrer (leise): »in Ein- und Ausatmen (laut) om! will ich wohnen!« und dieser erwidert (leise): »Ein- und Ausatmen . . . gehe ich an mit dir; dem schützenden Gott übergebe ich dich; o Gott Savitṛ u. s. w.« (laut) »om svasti!« (Ś. 2, 18). Mit derselben Handlung ist auch (mit Oldenberg) Āśv. 3, 10 zu verbinden, das der Komm. auf die Heimkehr des Schülers, wie mir scheint mit Unrecht bezieht.

§ 32. Utsarga, Schulschluss. — Als Zeit für das Ende des Semesters gibt Ś. 4, 6, 1 den ersten Tag der lichten Hälfte des Monats Māgha, G. 3, 3, 14 den Vollmond des Monats *Taiṣa* an. H. 2, 18, 8 die lichte Hälfte des Monats Taiṣa, wenn der Mond im Sternbild Rohiṇī steht, oder am Vollmondstage selbst; P. 2, 12, 1 (Kauś. 141) den Monat *Pauṣa*, wenn der Mond in Rohiṇī steht oder an der mittleren Aṣṭakā; diese letztere (Monat Māgha), nennt Āśv. 3, 5, 20 als den Tag, »wo man ins Wasser steigt.« Die Dauer des Semesters beträgt also 6 Monat (Āśv. 3, 5, 14); nach Ś. 4, 6, 7. 8; P. 2, 11, 10. 11; Vaikh. 1, 12 $6^1/_2$ oder $5^1/_2$ Monat. Kauś. 139. 141 spricht von 4 Monaten weniger 3 Tagen oder $4^1/_2$ Monat. In Einzelheiten weichen die Sūtren auch betreffs der Schlussfeier ab, aber sie stimmen überein in der Darbringung von Wasserspenden an Götter, Ṛṣi's u. s. w. Ś. 4, 6, 1 ff. heisst, an dem angegebenen Tage in eine nordöstliche Gegend zu gehen, an einen Platz, wo viel Kräuter wachsen. Dort flüstert man die Sūryalieder (1, 50. 115; 10. 37. 158), wirft bei jedem Vers des Liedes 10, 152 nach jeder Himmelsrichtung Erdklumpen und weiht den Ṛṣi's, Metren, Gottheiten, Śraddhā und Medhā, den Vätern, Mann für Mann, Wasserspenden. Āśv. 3, 5, 22 nennt noch die Ācārya's, P. 2, 12, 2 die »alten« Ācārya's, die »andern« Ācārya's, das Jahr mit seinen Teilen, und die »eignen Manen und Ācārya's«. Nachdem sie viermal rasch die Sāvitrī hergesagt haben, sagen sie: »wir sind zu Ende« (12, 3). Verzeichnet mag hier noch werden, dass sie den Spruch: »beide Kavi's« u. s. w. »bis wir lösen auf unsre Freundschaft« murmeln und nach dreitägigem gemeinschaftlichem Verweilen auseinandergehen (11, 12. 13). Ausführlicher behandelt H. den Gegenstand (2, 18, 8 ff.). Der Lehrer geht mit seinen Schülern nach O. oder N. hinaus an eine Stelle, wo angenehmes, zum Baden geeignetes Wasser ist, dort tauchen sie unter, halten mit ṚV. X, 190 (TĀr. 10, 1, 13.) dreimal den Atem an, und baden, in der Hand Pavitrahalme, die sie nach Hersagung eines bestimmten Vedaabschnittes einander darreichen. Hierauf folgt ein Stück offenbar sehr alten Manenkultes. Sie schlagen auf einem reinen, nach O. geneigten Platze aus Darbhagras Sitze auf, von Süden nach Norden, zuerst für die »devagaṇāḥ«: Brahman, Prajāpati u. s. w., dann im N. Sitze für die 7 Ṛṣi's (Viśvāmitra, Jamadagni, Bharadvāja u. s. w.) von W. nach O. auf einem nach N. geneigten Platz, in der Mitte von Vasiṣṭha und Kaśyapa einen für Arundhatī, im Süden, auf einem nach O. geneigten Platz, dem Agastya; dann für eine grosse Anzahl von Lehrern, Göttern, für die Veden und deren Verfasser bis zu Ātreya, dem Verfasser des Padatextes, Kauṇḍinya, dem Verfasser des Kommentar's, für die Sūtraverfasser, Satyāṣāḍha u. s. w. Ferner bereiten sie Sitze für ihre väter-

lichen und mütterlichen Ahnen mit dem Spruch: »NN. bereite ich einen Sitz, NN. bereite ich einen Sitz.« Darauf folgen für jeden Spenden von Wasser, Wohlgerüchen, Blumen, Rauchwerk und Lampen, Speise, Wasser mit Früchten. Hinter dem Platz dieser Spenden legt er Holz an das Feuer und opfert, wie beim Upākaraṇa (siehe S. 59) den Ṛṣi's der Kāṇḍa's oder den Namen der Kāṇḍa's u. s. w. Sie pflanzen mit zwei Versen am Ufer Dūrvāgräser, setzen das Wasser in Wellen und veranstalten, bis der Atem ausgeht, nach O. oder N. einen Wettlauf. Wenn sie zurückkehren (der Kommentar schwankt, ob vom Wettlauf oder vom Utsarga) spenden sie den Brahmanen. Wenn das Studium des Veda beendet ist, werden dieselben Riten vollzogen, ausgenommen das Dūrvāpflanzen, das Erregen des Wassers und das Wettlaufen.

§ 33. Das zweite Semester. — Die oben erwähnte Angabe einiger Sūtren, dass das Studium 5½—6½ Monat ruhe, scheint zwar die Annahme auszuschliessen, dass nach dem Monat Pauṣa aufs neue eine Studienperiode begann. Aber die Gesetzbücher kennen die Fortsetzung der Studien nach diesem utsarjana (siehe OLDENBERG, SBE. 30, 80) und wir finden auch in einzelnen Gṛhya's Hinweisungen darauf. Ś. 4, 6, 9 heisst es, wenn sie (jedoch) studiren wollen, so pausiren sie 24 Stunden und setzen dann das Studium fort. G. 3, 3, 16 spricht von einem *pratyupākaraṇa,* das der Kommentar als udagayanopākaraṇa, also als ein zur Wintersonnenwende beginnendes Semester, erklärt. Nach Āśv. 3, 5, 23 Komm. werden hier die Vedāṅga's studirt (Vaikh. 2, 12: *ata ūrdhvaṃ śukleṣu kāmaṃ tu vedāṅgāni*), doch geht wohl aus dem Komm. zu G. hervor, dass auch der Veda selbst gelesen werden kann. Den Tag der Wintersonnenwende selbst feiert man, sowie einen, nach manchen drei Tage vor- und nachher.

§ 34. Dauer des Vedastudiums. — Die Dauer des brahmacarya beträgt 12 Jahre für jeden Veda oder solange bis er ihn begreift (Āśv. 1, 22, 3; P. 2, 5, 14. 15, Hir. 1, 8, 14) oder für alle Veden 48 Jahr (P. 2, 5, 13, cf. auch Manu. 3, 1); H. 1, 8, 14 spricht (je nachdem man ein oder mehrere Veden studirt) von 48, 24, 12 Jahren. (Vgl. noch STENZLER zu P. 2, 5, 13—15).

§ 35. Entlassung des Brahmacārin. Snātaka. — P. 2, 5, 31; G. 3, 5, 21 ff. unterscheiden drei Arten von Snātaka's. Wer die Snātakaceremonie nach Beendigung des Vedastudiums vollzieht, aber vor Erfüllung seines Gelübdes, heisst ein *vidyāsnātaka;* wer, umgekehrt, sein Gelübde erfüllt hat, ehe er den Veda beendigt hat, heisst *vratasnātaka;* wer nach Beendigung beider heimkehrt, ist ein *vidyāvratasnātaka;* der letzte ist der höchste von den dreien, die beiden andern stehen einander gleich (G.). Vgl. noch STENZLER zu Āśv. 1, 22, 3; Manu 4, 31; Gaut. 9 u. s. w. *Snātaka* bezeichnet, wie der Name sagt, den der das die Lehrzeit abschliessende Bad genommen hat. Āśv. 3, 9, 6 citirt als bekannten Ausspruch: »ein grosses Wesen ist der *Snātaka*« (cf. auch Gautama 9, 74).

In der Vorschrift des Bades für den »Heimkehrenden« (*samāvartsyamāna, samāvṛtta*) herrscht in den Sūtren grosse Übereinstimmung, in den Einzelheiten jedoch nicht. Als Zeit gibt H. 1, 9, 3; Vaikh. 1, 13 das udagayana an, eine zunehmende Monatshälfte und als Nakṣatra's Rohiṇī, Mṛgaśiras, Tiṣya, Uttare Phalgunī, Hasta, Citrā oder Viśākhe an. Mit dem Bad ist eine Gaudānikaceremonie, Haar- und Nägelschneiden (Ś. 3, 1, 2; P. 2, 6, 17; Āśv. 3, 8, 6; H. 1, 9, 10 ff.) verknüpft. Die Abfälle werden nach H. von einer befreundeten Person im Kuhstall, bei einem Udumbara oder einem Darbhabüschel vergraben. Auch Zähneputzen ist vorgeschrieben. Ein Feuer wird auf dem Platze angelegt, wozu man nach Āśv. 3, 8, 4 trockenes oder frisches Holz

eines zum Opfer geeigneten Baumes je nach den auf Speise, Wohlstand oder brahmavarcasa gerichteten Wünschen des Heimkehrenden benützt. Spenden, welche der *Snāta* darzubringen hat, das *deva-* und *pitṛtarpaṇa,* bestehend aus Wasserspenden für Agni, Vāyu, Sūrya u. s. w. und die Manen, schreibt Ś. 4. 9. 10 vor. Der vorangestellte Ausdruck *snātaḥ* weist auf die Zeit nach dem Abschlussbade; sonst würde man mit dem Śāmbavya Gṛ. S. und OLDENBERG, wofür auch das Manenopfer bei H. spricht, dieses tarpaṇa auf den Semesterschluss verlegen können. P. 2, 6, 9 spricht davon, dass es pariśritasyottarataḥ (G. 3, 4, 8 parivṛte) geschehe; bei Āp. und H. wird für die Handlung ein Kuhstall gefordert oder gestattet, den er vor Sonnenaufgang betreten muss. Die Thür ist mit einem nach innen gewendeten Fell zu verhängen (Āp. 12, 1) oder es wird darin von allen Seiten ein Platz dicht bedeckt (H. 1, 10, 3). Die Sonne soll den Snātaka an dem Tage nicht bescheinen (Āp. 12, 2; »einige« bei H. 1, 10, 3). Das Wasser muss lau sein, nach G. 3, 4, 11 ein Abguss von allen Opferkräutern und mit Wohlgerüchen versehen. Abweichend von allen andern lautet die Angabe P.'s 2, 6, 9, dass der Schüler nordwärts von der Umhegung sich vor acht Wassergefässe stellt und aus fünf davon unter Sprüchen, aus dreien leise sich besprengt. Als zweite Modalität nennt Āp. 13, 1 einen *Tīrtha* als Badeplatz. Stab, Gürtel, Fell und Behang, also die Schülertracht, werden ins Wasser geworfen (Ś. 2, 13, 8; H. 1, 9, 10; Vaikh. 1, 13), doch kennen andre Sūtrakāra's, soweit sie überhaupt darauf eingehen, auch andre Bräuche. Āp. 12, 4 lässt den Gürtel einem Schüler einhändigen, der ihn mit einem Spruch an der Wurzel eines Udumbarabaumes oder in ein Darbhabüschel verbirgt, oder er wird nur abgelegt (P. 2, 6, 15). Grosse Sorgfalt wird von den Gṛhyas auf die Beschreibung der Neubekleidung des Gebadeten, die man als den zweiten Teil der ganzen Handlung betrachten kann, verwendet. Āśv. 3, 8, 1 nennt hierzu »einen Schmuck (*maṇi*), Ohrringe, ein Paar Gewänder, Sonnenschirm, Schuhe, Rohrstab, Kranz (*sraj*; die Bezeichnung *mālā* wird ausdrücklich verpönt), Pulver (zum Einreiben, von ekaklītaka), Salbe (zum Bestreichen der Hände, Mund u. s. w. *anu-limp*), Augensalbe (*āñj*), und einen Turban« und zwar für sich und den Lehrer oder für den Lehrer allein (Āśv. 3, 8, 1. 2; Ś. 3, 1, 18). Diese Gegenstände werden unter Sprüchen einzeln genommen und angelegt. Erwähnung verdient vielleicht die Angabe Āśv. 3, 8, 11 ff., dass ein Brahmane den Kopf, ein Rājanya die Arme, ein Vaiśya den Leib, eine Frau den Schooss, solche die vom Laufen leben, die Schenkel salben. P. 2, 6, 28; H. 1, 11, 16; Āp. 12, 11 erwähnen noch einen Spiegel. Nach H. 1, 10, 6 ist das Schmuckstück eine Sandel- oder Bādarakugel mit Gold überdeckt, die mit den Ohrringen an einem Faden aufgehängt, über das Feuer gehalten wird, in das er über sie hinweg opfert, und schliesslich als Schmuck angelegt wird. Āp. 12, 8 nimmt eine kleine, an einen Faden gehängte, eingefasste Goldkugel, spült sie im Wasser und bindet sie mit einem Spruch um den Hals, an seine Linke leise eine Bādarakugel. Die Ohrringe werden in den Saum des Gewandes gebunden, in den Darvīlöffel gelegt und darüber hinweg die Ājyaspenden geopfert.

Den Tag verbringt er in Einsamkeit (Ś. 3, 1, 12), schweigend bis die Sterne scheinen (Āp. 12, 12). Alsdann geht er nach O. oder N. und verehrt unter Sprüchen die Himmelsgegenden, Sterne und Mond (Āp. 12, 13). Nachdem er mit einem Freunde sich unterredet, geht er wohin ihm beliebt. Āśv. 3, 9, 3; H. 1, 12, 5; Āp. 13, 2 lassen ihn dorthin gehen, wo man ihn ehren will. Āp. Vaikh. H. geben in Verbindung mit der Heimkehr des Schülers die Vorschriften über die Aufnahme von Gästen. Ś. 3, 1, 14 will, dass er zuerst einen Ort besucht, wo man ihn mit einem Rind oder einem Stück Kleinvieh ehrend bewirtet, oder er soll von einer Rinderherde oder

einem mit Früchten behangenen Baum seinen Heimweg antreten. Mit Sprüchen muss er auf- oder (von seinem Wagen, Elefanten, Pferde) absteigen.

§ 36. Die Pflichten des Snātaka sind von Āśv. 3, 5, 15; 9, 6; G. 3, 5; P. 2, 7, 3 ff.; Ś. 4, 11, von einigen mit ausführlicher Casuistik angegeben. Doch bilden die Ansichten der śiṣṭa's auch hier die Norm für weitere Fälle (G. 3, 5, 38). Sie geben ein Bild dessen, was man für gute Sitte beim Gebildeten ansah und erinnern an die »Tischzuchten« des frühen deutschen Mittelalters. Aus der grossen Zahl weiterer, z. T. mit den Bestimmungen der Gesetzbücher (Gaut. 9; Āp. 1, 11 u. s. w.), z. T. auch mit Vorschriften des buddh. Vinaya (OLDENBERG zu P. 2, 7, 3) übereinstimmenden Vorschriften sei die des Ś. 4, 11, 13 über den Lebensunterhalt des Snātaka hervorgehoben. Ährenlesen, unerbetene oder von Frommen erbetene Gaben, oder Opferdienste sind die Mittel ihn zu erwerben und zwar gilt immer das vorangehende für würdiger als das folgende. Wenn nichts davon möglich ist, kann er auch als Vaiśya leben (s. BÜHLER, SBE. II, 225). Die Vorschriften gelten für den Gebadeten nach der Entlassung vom Lehrer bis zur Begründung eines eignen Hausstandes (STENZLER zu P. II, 8, 1), einige andere gelten für die ersten Tage nach seiner Entlassung, nämlich kein Fleisch zu essen, nicht aus thönernen Gefässen zu trinken, Frauen, Śūdra's, Leichname, Krähen, Hunde nicht anzusehen oder anzureden u. s. w. (P. 2, 8). Verschiedene dieser Bestimmungen betreffen die Moral. Von dem, was er nicht gesehen oder gehört hat, z. B. soll er nicht sprechen, als ob er es gesehen oder gehört hätte; Dinge, die sein Selbststudium hindern, soll er vermeiden (G. 3, 5, 27) und nach demselben Gṛhyasūtra soll er sich selbst bewahren »wie ein Ölgefäss«. Manche Vorschrift aber scheint im Aberglauben seinen Ursprung zu haben, so wenn ihm verboten wird »in einen Brunnen zu blicken«. Dahin gehören die auch dem Dharma bekannten Wortveränderungen, die der Snātaka z. T. boni ominis causa vorzunehmen hat; z. B. wenn er eine schwangere Frau »*vijanyā*« nennt, einen Nakula »*Sakula*«, Kapāla *Bhagāla*, Indradhanuḥ *Maṇidhanuḥ* (P), für bhadra *mandra* sagen soll (G. 3, 5, 20).

§ 37. Hochzeit. — 1. Die acht den Gesetzbüchern bekannten Heiratsformen (s. JOLLY S. 49 ff.) erwähnen und definiren von den Gṛhyasūtren Āśv. 1, 6; Vaikh. 3, 1, nämlich die *Brāhma-*, *Daiva-*, *Prājāpatya-*, *Ārṣa-*, *Gāndharva-*, *Āsura-*, *Paiśāca-* und *Rākṣasa*-Ehe, lassen also wie die Gesetzbücher den *Svayaṃvara* fort. Dass die anderen Gṛhya's solche Definitionen nicht bieten, scheint nicht auf Zufall zu beruhen; denn das von ihnen beschriebene Ceremoniell setzt die legitimen Formen der Ehe voraus und Āśv.'s, Vaikh.'s offenbar entlehnte Angaben haben eigentlich im Gṛhyaritual keinen Platz. Es wird daher auch gesagt, dass der Jüngling mit Erlaubnis der Eltern (H. 1, 19, 2) oder des Guru (G. 3, 4, 3) heiraten soll. Wieviele Frauen gestattet sind, geben die Gṛhya's nicht an, mit Ausnahme Pāraskara's, der dem Brahmanen drei, dem Rājanya zwei, eine dem Vaiśya erlaubt und hinzufügt, dass einige Lehrer allen auch eine Śūdrafrau gestatten, doch fallen dann die Mantras bei den Ceremonien weg (1, 4, 8—11). Ganz ebenso gross ist die Zahl der im Divyāvadāna (p. 625, App. A.) für jede Kaste genannten Frauen. 2. Auf die Beschreibung der Eigenschaften von Braut und Bräutigam verwenden die Gṛhya's grosse Sorgfalt. Die demokratische Vorschrift Āp.'s, dass diejenige ihm Glück bringen wird, die sein Auge und Sinn fesselt und er sich um andres nicht kümmern solle, steht vereinzelt und wird auch nur als die Ansicht einiger Lehrer angegeben (3, 20). An äusseren Erfordernissen ist betont, dass sie nicht zum Gotra des Mannes gehören dürfe (G. 3, 4, 4; Vaikh. 3, 2 *pitur asamānarṣigotrajātām*; H. 19, 2), nicht zu seinen *sapiṇḍa's* mütterlicherseits, aber zu derselben Kaste und zu demselben Lande (wenn

die Komm. sajātā damit richtig erklären), H. 19, 2. Auch die Beschaffenheit ihres Namens ist von Einfluss. Mädchen, die nur einen Stern-, Fluss- oder Baumnamen führen (rohiṇī, gaṅgā, śiṃśapā), die in ihrem Namen als vorletzten Buchstaben ein *r* oder *l* haben (karā, kalā, suśīlā), gelten Āp. 3, 12. 13 als ungeeignet, der überhaupt eine grosse Anzahl von ungeeigneten Merkmalen anführt. Wenn sie bei Ankunft der Freiwerber schläft, weint oder aus dem Hause sich fortbegeben hat, wird sie ebenfalls verworfen (Āp. 3, 10). Wichtig vor allem sind die *lakṣaṇa's*, die »Körpermerkmale«, zu deren Prüfung G. 2, 1, 1 ein Kundiger empfohlen wird. Da diese aber schwer zu erkennen sind, auch ein Kundiger vielleicht nicht zu finden ist, so kann man sich eines Orakels bedienen, indem man 8—9 Erdklösse macht und das Mädchen daraus einen wählen lässt. Die hierzu erforderliche Erde wird einem Felde, das zwei Ernten trägt, einem Kuhstall, einer Vedi, einem nicht eingetrockneten Teich, Spielplatz, unfruchtbarem Felde, Kreuzweg, Kirchhof entnommen (Āśv. 1, 5, 4), und aus der Wahl des Klosses erkennt er, ob sie Nachkommen haben wird, die an Speise reich sind oder Vieh, ob sie fromm oder eine Spielerin sein wird (JOLLY S. 59 und WINTERNITZ) u. s. w. Auch die Eigenschaften des Bräutigams muss man prüfen. Der Satz Āśv.'s, dass man die Familie zuerst prüfen solle, gilt für die des Bräutigams wie für die der Braut. Gute Familie, Charakter, gute Merkmale, Gelehrsamkeit und Gesundheit verlangt von ihm Āp. 3, 19. B r a u t w e r b e r. Als Werber soll er zusammen mehrere Freunde, nach Nār. zu Ś. 1, 6 »den Vater (des Bräutigams) u. s. w. und den Ācārya« aussenden, die den Veda kennen, und zwar sind die, welche unter dem Nakṣatra Invakāḥ ausgeschickt werden, gern gesehen (Āp. 4, 1. 2; 2, 16). Bei ihrer Ankunft wiederholen sie dreimal die Worte »Hier bin ich, Herr« und halten um das Mädchen an, indem sie die Gotranamen nennen. Bei beiderseitigem Wohlgefallen berührt man ein volles Gefäss, in das Blumen u. s. w. gethan sind, und der Ācārya (nach dem Komm. des Brautwerbers) setzt es unter Segenswünchen für sie in Bezug auf Nachkommenschaft und Herdenreichtum auf ihr Haupt (S. 1, 11. Ausführlicher Āśv. Gṛ. P. 1, 21). 3. I n d r ā ṇ ī k a r m a n. Wenn die Braut heimgeholt werden soll, ist sie in einer der vorangehenden Nächte zu baden (Ś. 1, 2) und zwar mit wohlriechendem Wasser von Frauen, die nach dem Gṛhyasaṃgraha 2, 15 derselben Kaste angehören und unbescholten sein müssen. Während die Flüssigkeit über sie ausgegossen wird, soll sie nach G. in dem Spruch: »Kāma, ich kenne deinen Namen, — führe her den NN.« den Namen ihres zukünftigen Gatten nennen. Sie erhält ein rotgefärbtes oder noch ungefärbtes Kleid (Ś.), setzt sich hinter dem Feuer nieder und fasst den Ācārya an, während dieser Spenden für verschiedene Götter, darunter Indra und Indrāṇī, opfert. Denselben Göttern opfert auch der Bräutigam, nur Vaiśravaṇa und Īśāna kommen hinzu (Ś. 1, 11). Aus Ś. ist noch hervorzuheben, dass nach ihren Opfern vier oder acht nicht verwittwete Frauen, die zu bewirten sind, einen Tanz viermal aufführen sollen und eine Brahmanenspeisung diese Vorfeier beschliesst. 4. A l s Z e i t d e r H o c h z e i t giebt P. das udagayana an und zwar einen glücklichen Tag der zunehmenden Monatshälfte. Als geeignete Nakṣatra's nennt er die drei Gruppen, die mit Uttara beginnen: *Uttara-Phalgunī*, Hasta, Citrā, *Uttarāṣāḍhā*, Śravaṇa u. s. w., und ausserdem Svāti, Mṛgaśiras, Rohiṇī (vgl. STENZLER zur Stelle). Āp. lässt alle Jahreszeiten mit Ausnahme der beiden Śiśiramonate und des letzten Sommermonats gelten und alle als glückbringend bezeichneten Nakṣatra's 2, 12. 13. H. 1, 19, 3 begnügt sich damit, überhaupt einen günstigen Tag für alle Handlungen zu empfehlen. Kauś. 75, 2 ff. schreibt die Zeit zwischen Kārttikī und Vaiśākhī vor, gestattet jedoch auch beliebige Wahl mit Ausnahme von Citrā. 5. A n k u n f t d e s B r ä u t i g a m s. Nicht verwittwete

glückliche junge Frauen geleiten den Bräutigam, der gebadet und die glückbringenden Ceremonien vollzogen haben muss, in das Haus des Mädchens. Gegen sie muss er sich überall, sobald es sich nicht um verbotene Speisen oder um Vergehen handelt, entgegenkommend verhalten (Ś. 1, 12, 1. 2). Wenn er die Braut erblickt hat, soll er nach Āp. unter Hersagung bestimmter Verse sie anschauen und den Zwischenraum zwischen ihren Augenbrauen mit einem Darbhahalm abwischen, den er dann nach W. wirft. Nach einigen Gṛhyas (Āp. 3, 5. 7; Ś. 1, 12, 10) wird der Bräutigam mit einer Kuh bewirtet; andere (G. 2, 3, 16; Kh. 1, 4, 7) lassen den Argha aber erst nach der ehelichen Verbindung, am Ende der drei Keuschheitstage vollziehen, führen jedoch auch den ersten Brauch als Ansicht »einiger« an. Eine zweite Kuh wird später im Hause des Bräutigams geschlachtet und zwar nach Āp. 3, 8 dem zu Ehren, der bei ihm in Ansehen steht (also dem Lehrer, Vater u. s. w.). Das sind die beiden *Madhuparka*-Kühe. 6. Schmuck der Braut. Mit Erlaubnis jener Frauen, die ihn geleiten, überreicht der Bräutigam der Braut ein Gewand und salbt sie, beides unter Hersagung von Versen des Sūryāliedes. In ihre Rechte giebt er (wie es scheint zur Scheitelziehung, die nach der Empfängnis stattfindet) den Stachel eines Stachelschweins u. s. w., in die Linke einen Spiegel. Ihre Verwandten binden ihr eine schwarz-rote, aus Wolle oder Hanf hergestellte Schnur mit drei Amuletten an, der Bräutigam Madhūkablüten, alles unter Anwendung von ṚV.-Sprüchen (Ś. 1, 12, 3—9). Nach Kauś. 76, 8 befestigt man ein Amulet an dem Ringfinger. P. 1, 4, 12 spricht nur von der Anlegung zweier Gewänder. Sehr weicht die Darstellung bei Āp. ab, der ebenso wie Mānava (s. Winternitz p. 45) die Sitte des Durchziehens kennt. 7. Andere Vorbereitungen. Das Hochzeitsfeuer, das nach der bei P. 1, 4, 4; Ś. 1, 5, 4 angeführten Meinung »einiger« durch Reiben erzeugt sein soll, befindet sich auf einem in der üblichen Weise hergestellten Platz »draussen in einer Halle« (P. 1, 4, 2), nach G. 2, 1, 12 *purastāc chālāyāḥ*. Ferner ist ein Topf voll Wasser, geröstete Körner, ein Mahlstein notwendig. Nach G. füllt einer der Brautführer einen Topf mit Wasser, geht damit schweigend und in sein Gewand gehüllt um das Feuer und stellt sich im Süden davon, das Gesicht nach Norden gerichtet, auf (G. 2, 1, 13; Kh. 1, 3, 5). Diese Wasser heissen die *stheyāḥ* (Bloomfield, ZDMG. 35, 574; Oldenberg, SBE. 30, 43). Āp. 4, 7 lässt eine gerade Anzahl mantrakundiger Brahmanen aussenden, um Wasser zu holen. Nach Kauś. 75, 13 geht beim Wasserholen ein Mann mit aufgelegtem Pfeil voran, ein Brahmane hinterdrein. Er durchbohrt eine Erdscholle im Wasser. In umgekehrter Reihenfolge kehren sie zurück. Bei Ś. 1, 13, 5 füllt der (Lehrer) nach der Handergreifung einen neuen Wasserkrug, wirft Zweige eines männlich benannten Baumes, die Saft und Blätter haben, samt Kuśagras hinein, nach »einigen« auch Gold, und übergiebt ihn einem Schüler, der Schweigen bewahrt. Diese Wasser werden im NO. aufgestellt und sind von links nach rechts zu umwandeln. Nach Kauś. 75, 19 stellt man den Krug ausserhalb der Vedi auf einen Zweig. Hinter das Feuer werden ferner vier Handvoll gerösteter Körner, mit Samīblättern gemischt, in einem Wurfgefäss aufgestellt und der kleinere Mahlstein (G. 2, 1, 15. 16; Āśv. 1, 7, 3; Ś 1, 13, 10). 8. *Kanyāpradāna.* Die Übergabe des Mädchens durch den Vater an den Bräutigam wird nur von P. 1, 4, 14. 15 angedeutet, eingehender im Mānava (Winternitz 41) behandelt. Das Āśv. G. P. 1, 22 beschreibt sie ausführlich und ebenso die Kommentare Vāsudeva und Kāmadeva (ISt. 5, 309 ff.; Oldenberg, SBE. 29, 34). Die Reihenfolge der Handlungen ist verschieden. P. 1, 5, 1 sagt ausdrücklich, dass er »nach einigen« gewisse Handlungen erst nach dem *pariṇayana* vollziehen soll. 9. Hochzeitsopfer. Hinter dem Feuer setzen sie sich nieder auf einer Matte, die bis an das Barhis reichen

soll (G. 2, 1, 23). Hierauf werden einige Butterspenden gebracht, bei einigen Sūtrakāras unter Sprüchen, die sich auf Nachkommenschaft, auf das Leben ihres Gatten u. s. w. beziehen. Hervorzuheben ist, dass bei Ś. 1, 12, 12; 13, 1 den vier Ājyaopfern eine Spende des Vaters oder Bruders des Mädchens folgt, die dieser mit einer Schwertspitze oder einem Löffel auf ihr Haupt opfert, wobei sie sitzt und er steht. Der Spruch, dem ṚV. entlehnt, bezieht sich auf ihre Herrschaft im Hause des Schwiegervaters. Daran schliesst sich eine Reihe von Ceremonien, die in den Sūtren verschieden angeordnet sind (STENZLER, zu Āśv. 1, 7, 15; WINTERNITZ S. 18): 10. *lājahoma, aśmāropana, agniparikramaṇa.* Der Bräutigam schreitet hinter dem Rücken des Mädchens vorbei, stellt sich im S. auf und ergreift ihre zusammengelegten Hände. Bruder oder Mutter des Mädchens nehmen geröstete Körner (*lājas;* nach Ś. 1, 13, 15; Kh. 1, 3, 18 mit Śamīblättern zusammen in einem Korbe) und lassen die Braut mit der rechten Fussspitze auf den Stein steigen, indess der Bräutigam flüstert: »diesen Stein besteige u. s. w.« Der Bruder oder ein anderer Angehöriger (die Sūtren schwanken) nimmt ein- oder zweimal (bei den Jamadagnayas dreimal Āśv. 1, 7, 9) geröstete Körner, legt sie in ihren Añjali, und die Braut opfert, ohne den Añjali zu lösen (wie mit einem Opferlöffel, Āśv. 1, 7, 13). Nach H. 1, 20, 4; Āp. 5, 6 Komm. opfert der Bräutigam mit ihrem Añjali. Nach dem Opfer kehrt der Bräutigam auf seinen früheren Platz zurück und führt selbst oder ein mantrakundiger Brahmane die Braut um das Feuer (und, bei Āśv., um den Wasserkrug), sodass sie diesem ihre rechte Seite zuwenden, mit dem Spruch: »das Mädchen weg von ihren Ahnen«. Nach der Rückkehr auf ihren Platz tritt sie in derselben Weise hin, besteigt den Stein, und der ganze Vorgang wiederholt sich ein zweites und drittes Mal (Āśv. 1, 7, 13 wird beim ersten Opfer ein Vers an Aryaman, beim zweiten an Varuṇa, beim dritten an Pūṣan gesagt), der Überrest der Körner sodann ins Feuer geschüttet. Bei G., dem ich im wesentlichen gefolgt bin, folgen 11. die sieben Schritte. Die Braut muss nach NO. vorschreiten, den rechten Fuss vorsetzen, den linken nachziehen, aber ohne damit beim rechten vorbeizuschreiten (G. 2, 2, 12. 13). Nach Kauś. 76, 21 ff. werden zu dem Zweck sieben Linien gezogen. Die Sprüche, deren letzter von der Freundschaft »durch sieben Schritte« spricht, sind überall dieselben oder nur wenig verändert. Nach H. bedeckt nach dem siebenten Spruche der Bräutigam ihren rechten Fuss mit dem seinen, führt seine rechte Hand über ihre rechte Schulter hinab und berührt (wie bei der Schüleraufnahme der Lehrer) Herz und Nabel unter Sprüchen (1, 21, 3. 4). Während sie die Schritte thun, folgt ihnen ein Wasserträger, der ihre Köpfe mit Wasser besprengt (G. 2, 2, 15). Bei P. 1, 8, 3 steht ein Mann mit dem Wasserkrug auf der Schulter schweigend südlich vom Feuer und der Bräutigam besprengt sie. Auch die anderen Sūtren kennen, teilweise modificirt, diese Wasserweihe. Ś. 1, 14, 7 lässt die Fusstapfen mit Wasser sühnen und dann das Brautpaar unter Hersagung von ṚV. 10, 9, 1—3 mit dem Stheyāwasser benetzen. Nach Kauś. 76, 25 besteigt hier die Frau das Lager; die Füsse werden ihr gewaschen, das Band, mit dem die Gattin gefesselt war, gelöst; die Diener fassen es an und streiten sich darum (Kauś. 76, 30; ISt. 5, 384). Bei G. folgt erst hierauf 12. das *Pāṇigrahaṇa,* das bei Āśv. Śāṅkh. Pār. und auch bei den andern mehr am Anfang der Handlungen steht (vgl. WINTERNITZ 18). Die Braut sitzt nach O. gewendet, der Bräutigam steht nach W. Er ergreift ihre Hand mit den Worten: »ich ergreife deine Hand zum Heil« (ṚV. 10, 85, 36) und zwar nach Āp. 4, 11 so, dass die Fläche seiner rechten Hand nach unten, die der ihrigen nach oben gekehrt ist. Abergläubische Bräuche haben hier ihre Stelle. Wenn der Gatte nur Knaben wünscht, ergreift er den Daumen, wünscht er Mädchen, dann die

Finger; wünscht er beides, dann nimmt er die Hand samt dem Daumen auf der äusseren Seite (Āśv. 1, 7, 3—5; Āp. 4, 11—13ff.). Hierauf folgt bei Āśv. das dreimalige Umwandeln des Feuers und Wasserkruges, Betreten des Steines u. s. w. Auf die Hochzeit folgen Geschenke. Dem Ācārya schenkt er eine Gabe; ein Brahmaṇe giebt eine Kuh; ein Rājanya ein Dorf, ein Vaiśya ein Pferd. Einem, der Töchter hat, schenkt er 100 Kühe und einen Wagen, (das Wort duhitṛmate wird zwar von den Übersetzern auf den Schwiegervater bezogen; mir scheint aber der Zusammenhang auf den Ācārya oder Priester hinzuweisen), den Opferkundigen ein Pferd. So in fast wörtlicher Übereinstimmung Ś. 1, 14, 13—17; P. 1, 8, 15—18. Der erstere fügt als andere Gabe für den, der das Sūryālied kennt, das Brauthemd hinzu (vgl. Āśv. 1, 8, 12), das nach Kauś. 79, 22 an einen Pfosten gehängt wird. G. 2, 3, 23 spricht nur von einer Kuh. 13. Aufbruch vom Hause. Ś. 1, 15 behandelt den Aufbruch und die Reise der jungen Frau in ihre neue Heimat sehr ausführlich. Wenn sie aufbricht (zu Wagen, Pferd oder Elephant H. 1, 22, 1 Komm.), wenn sie weint, werden Verse gesagt. Sie salbt die Achsen, die Räder, die Stiere und steckt an den Wagen (*śamyāgarteṣu*) Zweige eines fruchttragenden Baumes. Die Stiere werden unter Hersagung von Sprüchen angeschirrt (auch Āp. 5, 20. 21). Nach Āp. 5, 23 werden auf die Gleise zwei Fäden gelegt, ein blauer auf das rechte, ein roter auf das linke und mit Sprüchen befährt er sie. Die verschiedenen Texte sehen die möglichen Unfälle, Schwierigkeiten und Omina bei der Reise vor und ordnen im einzelnen voneinander abweichende Verhaltungsmassregeln an. Beim Passiren von Kreuzwegen, Kirchhöfen, Unebenheiten, Wüsten, Flüssen, Tīrthas (nach Kauś. 77, 8 wird bei einem Tīrtha auf eine Erdscholle geschossen) Pfosten, Bäumen, die Milch haben oder die als Merkzeichen dienen (Āp. 6, 5), lieblichen Plätzen werden Sprüche gesagt. Wenn sie einen Fluss kreuzen beim Besteigen des Schiffes, an einer tiefen Stelle desgleichen. Āp. 6, 2 verbietet der Frau bei einer Überfahrt die Schiffer anzusehen. Wenn die Achse bricht, Gebundenes sich lockert, der Wagen umwirft oder bei anderen Unfällen, legen sie Holz an das mitgeführte Feuer, opfern, holen anderes Material und salben es mit der übriggebliebenen Butter (G. 2, 4, 3. 4; Āp. 6, 4; Ś. 1, 15, 9, der bei einem Unfall am Wagen die junge Frau in die Wohnung eines Āhitāgni bringen lässt). Nach Āśv. 1, 8, 7 soll er bei jedem Hause die Zuschauer mit dem (von andern übrigens anders gebrauchten) Ṛ̥V.-Verse »diese Frau, mit guten Zeichen wohlversehen« anreden. Das Hochzeitsfeuer wird in ein Gefäss gethan und voran oder hinterdrein geführt (Āp. 5, 13, H. 1, 22, 2; G. 2, 4, 3). Es ist von da ab ständig zu unterhalten (siehe unten). Āśv. schreibt vor, die erste Nacht im Hause einer bejahrten Brahmanin, deren Mann und Kinder leben, zu verbringen (1, 7, 21). Etwas anders G. 2, 3, 1ff. (Kh. 1, 4, 1), der sie zu einem ihr angemessenen Haus eines Brahmanen im NO. bringen lässt. Dort wird das Feuer angelegt, und dahinter sitzt die Braut auf einem roten, nach aussen gekehrten Stierfell nieder und muss schweigen, bis die Sterne sichtbar werden. Sobald dies geschieht, opfert der Gatte sechs Butterspenden und giesst von jeder den Überrest über ihr Haupt. Alsdann stehen sie auf, gehen hinaus, und er zeigt ihr den Polarstern und die Arundhatī. Bei jenem sagt sie »fest bist du u. s. w.«, bei dieser »gebunden bin ich« und nennt beidemale ihres Gatten und ihren eigenen Namen. H. 1, 22, 11 lässt, ausführlicher als andere, die Gegenden, Sterne, Mond, die sieben Ṛṣis, Arundhatī und den Polarstern mit längeren Sprüchen verehren. 14. Ankunft. Den Tag, an welchem er die Gattin heimführt, soll er nach Āp. sich merken. Nach demselben Sūtra zeigt er ihr das Haus und spannt zuerst das rechte von den beiden Zugtieren aus. Bei G. helfen ihr gesittete Brahmanenfrauen, deren

Männer und Kinder noch leben, vom Wagen herab. Ein Fell wird in die Mitte des Hauses gebreitet (Āp.) oder in die Halle hinter dem dort anzulegenden Feuer. Sie muss in das Haus eintreten, mit dem rechten Fuss zuerst und ohne die Schwelle zu berühren (Āp. 6, 9; H. 1, 22, 6. Nach P. 1, 8, 10 ist es ein »starker Mann«, der sie emporhebt und im O. oder N. in einem verwahrten Raum auf ein rotes Stierfell niedersetzt). Hierauf wird eine Anzahl Spenden dargebracht. Ś. 1, 16, 8 erwähnt, dass nach »einigen« ihr ein Knabe auf den Schooss gesetzt wird. In die Hände werden ihm Früchte gegeben und Brahmanen zu guten Wünschen veranlasst. Dann wird sie Söhne gebären. Wir finden diese Vorschrift wirklich bei Āp. 6, 11, Kauś. 78, 8 (*kalyāṇanāmānaṃ brāhmaṇāyanam*) und G. 2, 4, 7, der dem Knaben śakaloṭa's (nach dem Komm. Lotoswurzeln, nach Weber Düngerballen) oder Früchte in die Hände geben lässt. Erst jetzt, nach der Ankunft, lassen einige Sūtren das Ehepaar schweigend, bis die Sterne scheinen, sitzen und die auf den Polarstern und Arundhatī bezüglichen Sprüche sagen. 15. *Caturthīkarman.* Drei Nächte sollen sie Keuschheit üben, auf dem Boden lagern und weder gewürzte noch gesalzene Speise essen; doch ist auch längere Keuschheit gestattet, z. B. nach P. sechs, zwölf Nächte oder gar ein Jahr. Āśv. 1, 8, 10 prophezeit ihnen, dass in diesem Fall ihnen ein und derselbe Ṛṣi zu Teil werden wird. Zwischen beiden Lagern steht während der drei Tage (nach Āp. 8, 9) ein mit Wohlgerüchen bestrichener und mit einem Gewand oder Faden umhüllter Stab. Früh und abends sollen sie das Hochzeitsfeuer umwandeln (Ś. 1, 17, 8). Mit dem vierten Tage beginnt die Zeit der Beiwohnung; vom vierten bis zum sechszehnten Tage bringt jeder gradzahlige Tag bessere Nachkommenschaft (Āp.). Gegen Ende der vierten Nacht (P. 1, 11, 1 ff.) wird im Innern des Hauses das Feuer angelegt und eine Topfspeise gekocht, von der Agni, Vāyu, Sūrya unter Sühnsprüchen, ferner Aryaman, Varuṇa, Pūṣan, Prajāpati und an achter Stelle Sviṣṭakṛt geopfert wird (Ś. 1, 18, 2 ff.; P. 1, 11, 1, bei diesem an Agni, Vāyu, Sūrya, Candra, Gandharva, Prajāpati). Eine Adhyāṇḍāwurzel wird gestampft und zur Zeit der Menses in ihr rechtes Nasenloch geschüttet (Ś. 1, 19, 1. Ein ähnlicher Brauch findet sich bei P. 1, 13, 1, aber nur für den Fall, dass die Frau nicht empfangen sollte. Danach soll der Gatte nach vorausgehendem Fasten unter dem Sternbild Puṣya die Wurzel einer weissblühenden Siṃhīpflanze ausgraben und am vierten Tage der Frau, nach einem Bade, zerstampft in das rechte Nasenloch schütten). Was er vor und nach der Beiwohnung zu thun hat, welche Sprüche er zu sagen hat, wird ebenfalls vorgeschrieben, recht ausführlich von Śāṅkh. und H., der eine ganze Anzahl von Liebes- und Zaubersprüchen anführt (1, 24, 3 ff.). 16. Am fünften Tage findet das nur von Baudh. beschriebene *nāpitakarma* statt, bei welchem die Ehegatten sich die Haare und Nägel schneiden lassen und danach aus dem Dorfe hinausgehen, um einem Udumbarabaum Verehrung zu erweisen und Ehesegen zu erbitten. Auch werden mit einem neuen Gewande Fische gefangen und als Bali für die Baka's (Wasservögel) dargebracht (Winternitz 101).

Litt.: Haas u. Weber, Indische Studien V (s. o. S. 10). — Leist, Altar. jus gentium 59 ff. — Winternitz, s. o. (fast die ganze auf die Eheceremonien bezügliche Litteratur findet sich bei Winternitz, S. 103—104 verzeichnet). Dazu die Rec. von Kirste WZKM. 6, 174 ff. — L. v. Schroeder, die Hochzeitsgebräuche der Esten, 1888. — Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte², Jena 1890, S. 550 ff. — Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879. — Alberuni's India, transl. II, p. 154 ff. — Dahlmann, das Mahābhārata, 1895, p. 247 ff. — *Kanyāvivāhakāla*, Uṣā 1891, fasc. 10 (modern). — *Strīsahavāsavayovidhi*, Uṣā 1891, fasc. 1. — Forbes, Rās Mālā II, 337 ff.

§ 38. Das Hausfeuer. — Die Pflichten des Hausherrn. Hinter dem jungen Ehepaare oder vor ihm her (H. 1, 22, 2; Āp. 5, 13 resp. Āśv. 1, 8, 5)

führen sie das Hochzeitsfeuer, das fortan beständig zu unterhalten ist. Es heisst *gṛhya, āvasathya* oder *aupāsana*-Feuer (G. 1, 1, 21; Kh. 1, 5, 1; P. 1, 2, 1; 9, 1; H. 1, 26, 1; Kauś. 69 ff. Komm.), der, welcher das Feuer unterhält, heisst *aupāsanika* im Gegensatz zum *vaitānika*, der die drei heiligen Feuer unterhält (Stenzler zu P. 3, 1, 1). Die Hochzeit ist indess nicht die einzige Gelegenheit für die erste Anlegung des Hausfeuers. P. 1, 2, 1 führt ausser dem *dārakāla* noch als Meinung einiger die Zeit der Erbteilung (*dāyādyakāla*) an, ebenso Ś. 1, 1, 4, der die Zeit der Rückkehr des Schülers als weitere Eventualität gelten lässt. Eine vierte Gelegenheit ist der Tod des Hausherrn, bei dem der Älteste (*jyāyaṃs* oder *parameṣṭhin*) das Feuer anzünden soll (besonders ausführlich Kauś. 69, vgl. auch G. 1, 1, 12, der die Erbteilung im Gegensatz zum Gṛhyasaṃgrahapariśiṣṭa 1, 76 nicht nennt). G. (Kh.) 1, 1, 13 wünscht als genaueren Zeitpunkt das Zusammentreffen eines Knotentages mit bestimmten Gestirnen(?) oder überhaupt einen Neu- oder Vollmondstag. Das Hochzeitsfeuer wird »nach einigen« durch Reiben erzeugt (P. 1, 4, 4; Ś. 1, 5, 4; G. 1, 1, 17; Kh. 1, 5, 3), das so gewonnene scheint nach einer Bemerkung Gobhila's (18) nicht als ganz voll zu gelten. Die, welche es nicht durch Reiben erzeugen, holen es aus »dem Hause« oder der »Bratpfanne« eines Vaiśya, wie auch Kāt. Śr. S. 4, 7, 15. 16 vorgeschrieben ist, oder eines »bahuyājin«, sei er ein Brahmane, Rājanya oder Vaiśya (G. 1, 1, 15 ff.; Kh. 1, 5, 3, der einen Śūdra ausdrücklich ausschliesst). Nach P. 1, 2, 3 muss es ein »reicher« (bahupaśu) Vaiśya sein; bei ihm ist ausserdem das *agnipradāna* erwähnt, von Oldenberg (SBE. 29, 265) richtig als handling over of the kindling sticks übersetzt, wohl aber nur bei denen Brauch, die sich der Reibhölzer zur Erzeugung des Feuers bedienten. Über die Holzarten und die Beschaffenheit der »*araṇis*« geben das GSaṃgrahapariśiṣṭa 1, 78 ff. und Karmapradīpa 1, 7, 1 nähere Vorschriften. Das Agnyādhāna gehört zu den Materien, die auch im Śrautaritual ihre Stelle haben (Āp. 5, 1 ff.; Āśv. 2, 1, 9; Kāt. 4, 7, 1 ff. s. u.!), das mehrfach bei den Gṛhyaceremonien ergänzend eintritt. Die Pflege des Feuers liegt dem Hausherrn ob; doch können auch Frau, Sohn, Tochter oder Schüler sich dessen unterziehen (Āśv. 1, 9, 1). Wenn das Feuer aber erlischt, so soll es durch Reibung oder Entnahme aus dem Hause eines Śrotriya aufs neue entzündet werden (H. 1, 22, 4); die Frau (Āśv. 1, 9, 2) oder der Mann (Āp. 5, 17; H. 1, 22, 5) muss fasten und dieser nach Ś. 5, 1, 8 Allbussen spenden. Wenn der Dienst am häuslichen Feuer durch zwölf Tage unterbrochen worden sein sollte, ist das Feuer wieder neu anzulegen (H. 1, 26, 4) oder alle ausgelassenen Spenden sind zu zählen und zu opfern; in welcher Weise jenes *punarādheya* stattzufinden hat, setzt H. 1, 26, 6 ff. auseinander. Auch in andern Fällen, z. B. wenn das Feuer mit anderen vermischt ist, wird von H. 1, 26, 18 die Wiederanlegung vorgeschrieben. Die Feuerstätte (*agnisthaṇḍila*) befindet sich in gewissen Fällen, welche P. 1, 4, 2 näher angiebt, ausserhalb des Hauses in einer Halle (vgl. H. 1, 22, 7; Kh. 1, 2, 1), die nach dem Komm. zu Kāt. Śr. 7, 1, 24 zwanzig Aratnis lang und zehn breit sein soll (Stenzler zu P.). Wenn er sonst ein Opfer darbringen will, sofern nicht das im Hause befindliche benutzt wird, wird (nach Āśv. 1, 3, 1) ein Platz, der nach allen Seiten mindestens das Mass eines Pfeiles hat (*caturasra* nach Ś. 1, 7, 2), mit Kuhdung beschmiert, darauf in bestimmter Weise sechs Linien (als Rost) gezogen (ein Schema bei Gobhila, Bloomfield, ZDMG. 35, S. 557[1]; etwas anders würde es nach Ś. 1, 7, 6 ff. aussehen, vgl. auch Oldenberg, SBE. 29, S. 23, Anm.). Nach einigen Sūtren kann der Feuerherd nach O., NO. oder nach N. geneigt oder eben sein (H. 1, 1, 9; G. 1, 1, 9). Den Platz besprengt er mit Wasser, setzt das Feuer darauf, legt ein Holzscheit nach, fegt das Feuer zusammen, umstreut es mit Gras und sprengt Wasser ringsum. Diese Ceremonien, in den

Gṛhya's durchweg ähnlich beschrieben, haben, wie Stenzler bemerkt, den praktischen Zweck, das Feuer in gutem Brande zu erhalten. In manchen Texten sind sie in etwas anderer Reihenfolge genannt. P. z. B. schreibt das Kehren des Bodens, Bestreichen mit Kuhmist, Linienziehen, Entfernen der Erde und Besprengen des Bodens vor. Das sind die fünf *bhūsaṃskāra's*[1] oder das *lakṣaṇa* (G. 1, 1, 10); auf die Stätte trägt man das Feuer unter Sprüchen oder schweigend (Ś. 1, 7, 9. 10; G. 1, 1, 11). Ausführlich ist diese Ceremonie des *agnipraṇayana* Gobhilasaṃgrahap. I, 64^b—69 beschrieben. Danach soll es in einem glänzenden Gefäss, nicht mit Schalen oder zerbrochenen oder ungebrannten Gefässen geschehen. Das Feuer wird vor jedem Opfer mit Kuśahalmen in bestimmt vorgeschriebener Weise umstreut; bei blossen Ājyaspenden ist das jedoch nicht notwendig und nach Māṇḍūkeya auch nicht bei den stehenden Darbringungen (Ś.). Welche Beschaffenheit das Kuśagras haben muss, sagt G. 1, 5, 16. 17. Die beim Agnihotra gegebenen Vorschriften (Āśv. Śr. 2, 2) über das *prāduṣkaraṇa* gelten auch hier. Einige legen ferner um das Feuer Einfassungshölzer, *paridhi's*, die aus Śamī- oder Parṇaholz bestehen (G. 1, 7, 16). Über die Holzarten, welche bei Anlegung des Feuers vorgeschrieben sind, handelt G. 1, 5, 14 ff. Wenn der Hausherr verreisen will, lässt er in sich selbst, in die beiden Reibhölzer oder in ein Scheit das Feuer mit dem Spruch »komm, gehe in meinen Atem ein« eingehen. Oder er wärmt mit ṚV. 3, 29, 10 die beiden Reibhölzer oder das Scheit. Vor Sonnenuntergang holt er dann wieder das Feuer heraus. Auf einen hergerichteten Platz schafft er ein weltliches Feuer und mit den Worten: »gehe wieder ein« lässt er das heilige Feuer darein eingehen (Ś. 5, 1, 1 ff.; H. 1, 26, 12 ff.; S. Śr. S. 2, 17; Weber, I.St. 9, 311). Wer von einer Reise zurückkehrt, begrüsst sein Haus mit einem Verse und bringt dann dem Hausfeuer seine Verehrung dar (Ś. 3, 7, 5). Seine Söhne und Töchter begrüsst er mit Formen, die die Sūtren ebenfalls näher, jedoch verschieden angeben. Das Haupt des ältesten Sohnes umfasst er zuerst und küsst es unter Anwendung einiger Sprüche. Mädchen küsst er (nach einzelnen) nur leise aufs Haupt (so G.) Āśv. 1, 15, 9; Āp. 15, 13; G. 2, 8, 21 ff.; H. 2, 4, 16.

§ 39. Person des Opferers. — Nach Āp. 8, 3 verschmähen die Götter das Opfer einer Frau, eines mittels des Upanayana nicht geweihten, sowie die Opfer gesalzener, gewürzter oder mit geringwertiger Nahrung gemischter Speisen. Der Hausherr fungirt als Opferer, aber er kann sich durch einen Brahmanen oder in einzelnen Fällen durch seine Gattin vertreten lassen, z. B. bei der Morgen- und Abendspende (G. 1, 3, 15) oder abends bei den Balis (1, 4, 19) durch die Frau. Der Hausherr allein ist notwendig zum *āsasyabali* (G. 1, 4, 29), vielleicht auch bei den Pākayajña's, doch ist G. 1, 9, 8. 9 kontrovers, ferner nach dem GSPariśiṣṭa 1, 92 beim *pitṛyajña ekāgni*. Sonst kann beliebig ein Brahmane zugezogen werden, notwendig ist es beim Dhanvantari- und Spiessrindopfer (Āśv. 1, 3, 6). Der Sitz des Brahman befindet sich im Süden (Ś. 1, 8, 6; P. 1, 1, 2); sein Verhalten beschreibt G. 1, 6, 13 ff. Merkwürdig ist die Vorschrift des genannten Sūtra (1, 6, 21), dass der Hausherr, falls er Hotṛ- und Brahmanamt ausüben will, auf den Brahmansitz Sonnenschirm, Obergewand oder Wasserkrug oder eine Puppe aus Darbhagras legen soll. Eine genauere Beschreibung dieses strohenen »Brahmanen« Pariśiṣṭa 1, 87^b ff. Nach dem Pariśiṣṭa 2, 24 soll bei der Hochzeit der Bräutigam die Sprüche selbst sagen, wenn er ein Brahmane ist, bei einem Kṣatriya oder Vaiśya dagegen der Priester. Der Opferer trägt, wie auch in den Śrautasūtren vorgeschrieben und Taitt. Ār. 2, 1 betont ist, die Opferschnur, und zwar bei Götteropfern rechts (von der linken Schulter unter die rechte Achselhöhle), bei Manenopfern links (von rechts nach links) G. 1, 2, 1 ff.; Kh. 1, 1, 4 ff.

(Ausführlich ist die Opferschnur Gobhilasaṃgrahap. II, 48 ff. beschrieben.) Ferner ist das *ācamana*, dreimaliges Wasserschlürfen und Benetzung der Sinnesorgane mit Wasser notwendig (G. 1, 2, 5 ff.).

[1] STENZLER, commentationis de domesticis Indorum ritibus particula, Breslau 1860. — BLOOMFIELD's Zeichnung ist von KNAUER, Gobh. 2, 129; SCHRADER, Karmaprad. 36 berichtigt worden.

§ 40. Opfer. — Eine der wesentlichsten Pflichten des Hausherrn ist die Darbringung der vorgeschriebenen Opfer. Im Gegensatz zu den Śrautaopfern, zu deren Darbringung die drei Feuer nötig sind, wird für die des Gṛhyarituals ausschliesslich das Hausfeuer (āvasathya, vaivāhika agni) gefordert (Manu 3, 67; Yājñ. 1, 97). Die Darstellung dieser Opfer gehört zum wesentlichen Inhalt der Gṛhya's. Sie heissen *pākayajña* oder *gṛhyasthālīpāka's*, »Kochopfer« (WEBER, I.St. X, 326[1]; STENZLER, Āśv. II, S. 2, wo man die Ansichten der Komm. verzeichnet findet; OLDENBERG 30, XXIII[1]), während SPEIJER (Jātakarma 27. 28) ausser der Bedeutung »Kochopfer« darin noch eine Bezeichnung für das totum genus gṛhyorum sieht. Die Inder unterscheiden offenbar unter Verallgemeinerung eines ursprünglich engeren Begriffes drei bis vier Arten von Pākayajña's: *huta*, *ahuta*, *prahuta* und *prāśita* (Ś. 1, 5, 1; 10, 7; P. 1, 4, 1). *huta* sind Feueropfer wie Agnihotra, bei denen die Spende ins Feuer geschüttet wird, *ahuta* Baligaben, die nur ausgesetzt werden, *prahuta* nach Ś. Manenopfer (anders bei STENZLER zu P. 1, 4, 1), *prāśita* »gekostet«, was in einem Brahmanen (durch dessen Speisung) als Opfer niedergelegt wird. Die Inder selbst schwanken in den Einzelheiten; Āśv. 1, 1, 1 nennt nur die *huta*, *prahuta*, *brahmaṇi huta* und bezieht die zweite Gruppe auf die, »welche nicht ins Feuer geopfert werden«. Eine zweite Auffassung, die in den Gṛhya's wenig zur Geltung kommt, unterscheidet 7 »*pākasaṃsthāḥ*« als Unterabteilung der 21 *yajñasaṃsthāḥ* (S. 1, 1, 15): *aṣṭakā, pārvaṇa, śrāddha, śrāvaṇī, āgrahāyaṇī, caitrī, āśvayujī* (s. oben S. 41), d. h. die Opfer am achten Tage der dunkeln Hälfte der Monate Kārttika, Mārgaśiras, Pauṣa, Māgha; die Opfer an den Neu- und Vollmondstagen, die allmonatlichen Manenopfer, die an den Vollmondstagen des Monats Śrāvaṇa u. s. w. Der Kommentar zu Āp. Śr. S. bezeichnet *aupāsanahoma, vaiśvadeva, pārvaṇa, aṣṭakā, māsiśrāddha, sarpabali, īśānabali* als die sieben Pākayajña's, Satyavrata Sāmāśrami in der Uṣā (SBE. 30, 358) giebt neben dieser Liste eine zweite, bestehend aus *sāyaṃhoma, prātarhoma, sthālīpāka, navayajña, vaiśvadeva* u. s. w. Eine Mischung beider Einteilungsweisen finden wir bei Baudh. (SBE. 14, XXXI, Ait. Br. 3, 40, 2 Sāy.; SBE. 30, XXIV), der *huta, prahuta, āhuta, śūlagava, baliharaṇahoma, pratyavarohaṇa, aṣṭakāhoma* als die sieben Pākayajña's aufzählt, und in der Baudhāyanaprayogamālā (fol. 1ᵃ) werden als *huta* (»homamātrasādhya«) aufgeführt: *vivāha-garbhādhānapuṃsavana-sīmanta-viṣṇubalayaḥ*, als *prahuta* (homo baliś ca) *jātakarma, nāmakaraṇa* u. s. w., als *āhuta* (homabaliprāśanāni) *upanayana, samāvartana* u. s. w. Wir werden von diesen Versuchen, die Opfer zu systematisiren, absehen und in der folgenden Darstellung drei Gruppen von Opfern unterscheiden, je nachdem sie täglich oder zu festgesetzten Zeitabschnitten oder bei besonderen Veranlassungen darzubringen sind.

§ 41. Die zum Gṛhyaopfer verwendeten Materialien teilt Gobhila 1, 3, 6 in *kṛta* »hergerichtete« und *akṛta* »nicht hergerichtete« ein (für *kṛta* sagen Āśv. 1, 2, 1; Ś. 2, 14, 3 *siddha*), jenes mehr für die flüssigen, dieses für die festen Stoffe (KNAUER zu G. 1, 3, 6. 7; etwas anderes GSP. 1, 93). Āśv. Śr. S. 2, 3, 12 nennt als Opferspeise für jemand, der keinen besonderen Wunsch hat, *payas* und für andere *yavāgūr odana dadhi sarpiḥ*, und das Gṛhyasūtra 1, 9, 5 beruft sich hierauf, schliesst aber, in offenbar polemischer Anspielung auf die Vorschriften anderer Śrautalehrer, den Gebrauch von Fleisch aus.

Nach Belieben kann aber auch *vrīhi*, *yava*, *tila* geopfert werden. Zwischen den einzelnen Gṛhya's ist hier keine wesentliche Abweichung zu verzeichnen (G. 1, 7, 20 *ājyaṃ saṃskurute sarpis tailaṃ dadhi payo yavāgūṃ vā*). Zu diesen Stoffen tritt bei aussergewöhnlichen Gelegenheiten ein Opfertier.

§ 42. Die einfachsten Opfer sind die Ājyaopfer. Ś. Śr. S. sagt, dass überall, wo *juhoti* gesagt sei, darunter eine Darbringung von *sarpis* zu verstehen sei. Ait. Br. 1, 3, 5 unterscheidet *ājyaṃ vai devānāṃ, surabhi ghṛtaṃ manuṣyāṇām āyutam pitṝṇām, navanītaṃ garbhāṇām* und der Komm. sagt, dass die alten Lehrer zwischen *ājya* und *ghṛta* unterschieden; ājya sei *sarpir vilīna*, ghṛta *ghanībhūta*, āyuta *īṣad vilīnam*. (Weitere Angaben GSpariśiṣṭa 1, 105 ff.) Die Sūtren geben genaue Beschreibungen der Vorgänge beim Ājyaopfer; besonders ausführlich ist H. 1, 1, 18 ff., der sie in der Weise einer Paddhati darstellt. Die Grundform der Butteropfer ist überall dieselbe. Wie das Neu- und Vollmondsopfer die Grundform aller Iṣṭi's, so ist das Ājyaopfer, von H. im Anschluss an das Upanayana, von Ś. u. a. im Anschluss an die Hochzeit vorgeschrieben, die Grundform aller *bhūtikarman's*, *ājyāhuti's*, *śākhāpaśu's*, *carupākayajña's* (Ś. 1, 16, 1 ff.). Als Hauptbestandteile des Opfers zählt P. 1, 5, 3 auf *āghārau*, *ājyabhāgau*, *mahāvyāhṛti's*, *sarvaprāyaścitta*, *prājāpatya* und *sviṣṭakṛt* — diese bilden die Grundform, in die bei andern Opfern die hinzukommenden Spenden an bestimmter Stelle eingeschaltet werden. Diese Einlage der variirenden, für jedes Opfer charakteristischen Spenden heisst der *āvāpa*, über den Ś. Śr. S. 1, 16, 3 ff. genauere Anweisung giebt. Der Platz für diese Einschaltung schwankt; nach ŚGS. 1, 9, 12 liegt er zwischen den Mahāvyāhṛti's, Sarvaprāyaścitta und der Spende für Prajāpati; nach P. 1, 5, 6 zwischen den beiden letzteren; nach H. 1, 2, 17 zwischen den beiden Ājyabhāga's u. s. w. Diese beiden Ājyabhāga's und Sviṣṭakṛtspende sind nach der Ansicht mancher Sūtren bei den Ājyaopfern nicht notwendig (G. 1, 9, 26; Kh. 1, 3, 12—15), nach Māṇḍūkeya überhaupt nicht bei den ständigen Darbringungen (Ś. 1, 9, 11). Erforderlich ist für diese einfachste Form der Gṛhyaopfer ein *darvī*-Löffel oder *sruva*, ein Ājyatopf, zwei oder drei Kuśahalme, von bestimmter Qualität, die als *pavitra's* oder Reiniger dienen (Kāt. 2, 3, 31; Ś. G. S. 1, 8, 14), ein Gefäss für die *praṇītā*-wasser, die im Norden vom Feuer ihren Platz haben und zum Besprengen, Reinigen der Pavitra's u. s. w. dienen, schliesslich die *samidh's* oder Holzscheite, welche an, und die *paridhi's*, welche um das Feuer zu legen sind. Den Verlauf einer einfachen Butterspende kann man aus Ś. 1, 8, 8 ff. und H. 1, 1, 18 ff. erfahren. Ganz kurz verzeichnet P. 1, 1 alle Hauptmomente vor Darbringung eines Opfers.

§ 43. Die *Pākayajña's* unterscheiden sich von denen des Śrautarituals dadurch, dass sie weder Prayāja's, noch Anuyāja's, keine Anrufung der Iḍā, keine Nigada's und Sāmidhenīverse haben (ŚGS. 1, 10, 5). Ein Mörser und Stössel ist notwendig zum Enthülsen und Stampfen der Körner zur Speise. Nach H. 1, 23, 3 stösst die Frau, nach anderen der Gatte. Von den Sūtren schildern besonders Āśv. 1, 10, 6 ff.; G. 1, 7 ff. den Vorgang des Opfers mit allen Einzelheiten so ausführlich, dass wir ein genaues Bild vom Verlauf der Pākayajñas gewinnen. Als ein die Priesterfamilien unterscheidender Brauch tritt hier das vier- resp. fünfmalige Abschneiden von dem Schmalz hervor und zwar sind es die Bhṛgu's, welche bei G. als *pañcāvattin's* gelten. Im Anschluss an die Darstellung des Opfers und an die Vorschriften über die Neu- und Vollmondsfeiern beschreibt G. (Kh.) die *Yajñavāstu*-Ceremonie, welche darin besteht, dass am Schluss des Opfers Brennholz nachgelegt, ringsum gesprengt wird und von der schon verwendeten Opferstreu eine Handvoll Kuśagras in der Butter oder der Havisgabe dreimal (an Spitze, Mitte, Wurzeln) gesalbt wird mit dem Spruch: »leckend mögen die Vögel

geniessen«. Dann besprengt er dieses Gras mit Wasser, wirft es ins Feuer mit einem an Rudra »der Tiere Oberherren« gerichteten und dessen Gnade anflehenden Spruch.

§ 44. Ein Tieropfer tritt im häuslichen Ritual bei verschiedenen Gelegenheiten ein und zwar werden Rinder oder Ziegen geopfert. Āp. nennt 3, 9 als Veranlassungen zum Opfer einer Kuh »einen Gast, die Manen, die Hochzeit«. Ś. 2, 16, 1 citirt einen Ausspruch Manu's, dass man beim Madhuparka, beim Soma-, Manen- und Götteropfer Tiere töten dürfe, wo anders nicht. Wir finden dementsprechend Kuhopfer bei der Arghafeier (P. 1, 3, 26 u. a.), bei der zweiten Aṣṭakā (P. 3, 3, 8 u. a.), bei der Hochzeit (s. S. 65) und beim sogen. Spiessrindopfer. Für die Kuh kann beim Argha eine Ziege oder ein anderer möglichst entprechender Gegenstand eintreten (Ś. 2, 15, 1). Bei anderer Gelegenheit finden wir jedoch auch andere Tiere; so schreibt P. 3, 12 als Busse für den, der die Keuschheit verletzt hat, einen Esel auf einem Kreuzwege zu opfern vor. An Stelle des bei den Śrautaopfern üblichen Pfostens gräbt man hier »vor den 2 Feuern« einen Palāśazweig ein (P. 3, 11), weshalb das Opfer und auch das Tier selbst *śākhāpaśu* heissen (Kāt. Śr. 6, 10, 33; Komm. STENZLER zu P). Die Sūtren, welche das Ritual bei verschiedenen Veranlassungen geben (G. H. 2, 15 z. B. bei Gelegenheit des den Manen dargebrachten Kuhopfers, P. 3, 8, 15 lässt das Spiessrindopfer als allgemeine Norm gelten), weichen in ihren Angaben im Einzelnen vielfach ab; es muss genügen, die Hauptmomente aufgrund eines einzelnen hervorzuheben. Nach Āśv. 1, 11 soll nördlich vom Feuer der Platz für den *śāmitra-agni*, das Schlachtfeuer, sein. Das Tier wird getränkt, gewaschen und östlich vom Feuer, das Gesicht nach Westen, aufgestellt. Nach einer Spende berührt es der Priester mit einem frischen und belaubten Zweige, worauf man es mit Reis- und Gerstenwasser besprengt, tränkt und dessen Rest an seinen rechten Vorderfuss ausgiesst. Schweigend erfolgt das *paryagnikaraṇa*, die bei allen Opfern übliche Ceremonie (P. 1, 1, 2), einen Feuerbrand »zur Abwehr der Rakṣas« um die Opfergabe herumzuführen. Das Tier wird nach N. geleitet, der Feuerbrand davor niedergelegt, und dient als Śāmitrafeuer. Mit den *vapāśrapaṇī's*, den »Netzbratern«, zwei aus Kāśmaryaholz hergestellten Hölzern (I.St. 10, 345), von denen das eine verästelt, das andere zweiglos ist, berührt der Priester das Tier, der Opferer berührt den Priester. Diese Handlung des Anfassens ist ein oft wiederkehrender Brauch, der mit Übertragung einer mystischen Kraft, die vom Opfer ausgeht, zusammenzuhängen scheint und den Opferer oder die Opferer in eine mystische Gemeinschaft mit dem Vollzieher der Handlung und der Opfergabe selbst setzt. So berührt auch die Braut verschiedene Male bei der Hochzeit den Bräutigam, während er seine Spenden bringt. Westlich vom Śāmitra wird das Tier in bestimmter Weise hingestreckt, geschlachtet; darauf oberhalb des Nabels das Netz ausgeweidet, abgeschnitten, mit den Netzbratern gefasst und nach seiner Wässerung erst am Śāmitra gewärmt, dann am häuslichen Feuer gebraten. Ferner kocht man eine Topfspeise an derselben Stelle. Umständlich wird von einigen Sūtren das *avadāna* beschrieben. Es werden nach Āśv. elf Abschnitte »von allen Gliedern«, d. h. Herz, Zunge, Brust u. s. w. gemacht, am Schlachtfeuer gebraten und nach oder mit der Topfspeise zusammen geopfert. Eine Abart des Tieropfers ist der nur von einigen Texten angeordnete *śūlagava*, das S. 83 zu beschreibende Spiessrindopfer, das Rudra dargebracht wird.

§ 45. Tageszeit für Opfer. — Ś. 1, 3, 3 giebt als »heilbringendste« Opferzeit die Morgenzeit an, »wenn die Sonne die Spitzen der hohen Bäume bestrahlt«, sofern nicht eine besondere Vorschrift ausdrücklich etwas anderes festsetzt, z. B. bei der Vāstoṣpatīyaceremonie, wo die zehnte Spende für Agni

Svişṭakṛt ausdrücklich auf die Nacht verlegt wird (3, 4, 8); dasselbe gilt natürlich von dem Sāyaṃhoma u. a. H. 1, 19, 3 nennt als geeignet die fünf Tageszeiten (früh, vormittags, mittags, nachmittags und abends) an einem glücklichen Tage. Weiteres in § 46.

§ 46. Regelmässige Opfer. — Tägliche Opfer. Abends und morgens opfert er beständig mit seiner Hand (ohne eines Löffels sich zu bedienen) zwei Spenden aus Reis oder Gerste, nach manchen auch aus saurer Milch oder geröstetem Korn an Agni und Prajāpati (H. 1, 23, 8) oder Agni resp. Agni Sviṣṭakṛt (Āp. 7, 20); nach einigen gebührt die Morgenspende Sūrya (H. 1, 23, 9; Āp. 7, 21), oder früh Sūrya und Prajāpati, abends Agni und Prajāpati (P. 1, 9, 3. 4; Ś. 1, 3, 14. 15; Kauś. 73, 2); zwei für Sūrya früh, zwei für Agni abends (G. 1, 3, 9. 10). P. bestimmt dazu die Zeit nach Untergang resp. vor Aufgang der Sonne (1, 9, 2). Fast ebenso G. 1, 1, 27 ff.; nach Āśv. 1, 9, 4; Ś. 1, 1, 12 sind die Zeiten dieselben wie beim Agnihotra, indess gilt für gewisse Fälle bei G. die Regel, dass bis zur Abendspende die Frühspende nicht versäumt wird und umgekehrt die Abendspende nicht bis zur Frühspende. Am Schluss seiner Vorschriften bemerkt G. 1, 3, 13 ff. »in dieser Weise opfere oder lasse er in ein Hausfeuer opfern bis an sein Lebens Ende.« (Weitere Zurüstungen zu diesen Spenden G. 1, 1, 24 ff.) Regelmässige tägliche Spenden sind ferner die früh und abends stattfindenden *pañca mahāyajñāḥ*, die auch dem Ś. Br. 11, 5, 6, 1 ff. bekannt sind. Sie bestehen aus Spenden für die Götter (*devayajña*), für die Wesen (*bhūtayajña*), für die Manen (*pitṛyajña*), der Vedalesung (*brahmayajña*) und dem *nṛyajña*, den Gaben an Menschen. Nur Āśv. schreibt die Opfer a—c so in unmittelbarem Zusammenhang mit den *sāyaṃprātarhomau* vor, dass (1, 2, 2) eine deutliche Scheidung zwischen beiden nicht erkennbar ist und sich nur aus den andern Sūtren ergiebt. Die drei ersten der Mahāyajña's werden bisweilen unter dem Namen Vaiśvadevaopfer zusammengefasst, doch wird, wie STENZLER zu Āśv. 1, 2, 1 bemerkt, der Name auch in anderer, teils engerer, teils weiterer Bedeutung gebraucht. Von diesen Opfern wird nun a) der *devayajña* im Feuer, leise mit der Hand (G.), dargebracht und zwar nach G. früh und abends, wenn die Frau das Essen als angerichtet gemeldet hat (1, 3, 16). Zwei Spenden werden nach G. Kh. für Prajāpati und Sviṣṭakṛt geopfert, nach P. 2, 9, 2 Spenden für Brahman, Prajāpati, den Göttern des Hauses, Kaśyapa, Anumati, nach Āśv. 1, 2 den Göttern des Agnihotra, Soma Vanaspati, Agni-Soma, Indra-Agni, Dyāvāpṛthivī, Dhanvantari, Indra, Viśve devāḥ, Brahman; bei Vaikh. 3, 6; Ś. 2, 14, 1 ist die Zahl der Namen noch grösser. Auf diese Spenden folgt b) das *baliharaṇa*, Deponirungsopfer, bestehend aus Gaben von jeglicher Speise (G. 1, 4, 20), die er ausserhalb oder innerhalb des Hauses an verschiedenen Stellen nach sorgfältiger Reinigung der Erde niederlegt. Die erste gebührt der Erde, die zweite Vāyu, die dritte den Viśve devāḥ, die vierte Prajāpati. Drei weitere Bali's finden ihren Platz am Wasserbehälter, dem mittleren Pfosten und der Hausthür für die Gottheit des Wassers, für Pflanzen und Bäume und drittens für den Äther; eine siebente an Bett oder Abort für Kāma resp. Manyu, eine achte am Kehrichthaufen für die Rakṣas — das ist der *bhūtayajña* nach G. Andere Sūtren geben andere Namen. Kauś. 74, 2 lässt Brahman, Vaiśravaṇa, Viśve devāḥ, Sarve devāḥ u. a., an den Thürpfosten Mṛtyu, Dharma, Adharma, beim Wassergefäss Dhanvantari, Samudra, Oṣadhi's, Vanaspati's, Dyāvāpṛthivī, an den Ecken Vāsuki, Citrasena, Citraratha, Takṣa, Upatakṣa u. s. w. opfern, P. 2, 9, 3 ff. u. a. für Parjanya, Āpas, Pṛthivī am Wasserkrug, für Dhātṛ und Vidhātṛ an den beiden Thürpfosten, für Vāyu und die Himmelsrichtungen entsprechend der Himmelsrichtung, in der Mitte für Brahman, Antarikṣa, Sūrya u. s. w. (vgl. noch Āśv. 1, 2, 4 ff.; Ś. 2, 14). Wenn der Haus-

herr verreist, können Sohn, Bruder, Gattin, auch Schüler das baliharaṇa vollziehen (Ś. 2, 17, 3; G. sagt, dass Mann und Frau die Balis darbringen, jener morgens, dieser abends § 39). Den Rest der Balispeisen besprengt er mit Wasser und schüttet ihn im Süden aus, das ist c) der *pitṛyajña* (über dessen Einzelheiten Caland, Totenverehrung 10), der vierte der »Mahāyajña's« ist d) *brahmayajña* (Bhandarkar, IA. 3, 132; Knauer, G. II, p. 139 Taitt. Ār. Introduct. 22), die Vedalesung. Das Ś. Br. 11, 5, 6, 3 erklärt Brahmayajña als *svādhyāya* und der Komm. als *svaśākhādhyayana*. Er ist Pflicht, wenn er auch auf Hersagung eines Hymnus beschränkt wird (Ś. 2, 17, 2; Nār. zu Āśv. 3, 1, 4). Schon hieraus folgt, dass der Umfang dieser Lesung nicht überall gleich ist. So ist auch der Inhalt, den Ś. 1, 4 ihr giebt (eine Anzahl von ṚV.-Versen und Hymnen) wesentlich verschieden von dem bei Āśv. 3, 3, 1 ff., der sich auf Ṛc, Yajus, Sāman, Atharvaveda, Brāhmaṇas u. s. w. bis auf die Purāṇa's erstreckt. Davon liest er »so viel er für gut hält« (4). Nach Āśv. soll man nach O. oder N. aus dem Dorfe gehen und dort an einem reinen Platze entweder den Blick nach dem Horizont richten oder mit geschlossenen Augen die Lesung vornehmen. Der letzte (fünfte) der Mahāyajña's ist e) der *nṛyajña* oder *manuṣyayajña*, der in der Speisung von Gästen nach Vorschrift der Smṛti besteht. Von den Sūtren schildert P. 2, 9, 11 die Speisung etwas ausführlicher. Der Hausherr, der entweder zuerst oder mit seiner Gattin zuletzt isst, giebt dem Brahmanen sein praecipuum zuvor, worauf Bettler und Gäste, dann die Hausgenossen, jung und alt, nach Gebühr ihre Speise erhalten. All diese Opfer zu vollziehen, wird zur besonderen Pflicht gemacht. Nach P. 2, 9, 16; Ś. 2, 17, 2; Ś. Br. 11, 5, 6, 2 soll er in jedem Falle tagtäglich seine Svāhāspende bringen. Wenn er keine Speise hat, dann mit etwas anderem, wäre es auch nur ein Holzscheit für die Götter, ein Krug Wasser für Manen und Menschen, ein Sūkta (s. oben) oder Anuvāka als Brahmayajña. Vereinzelt werden auch andere Gaben vorgeschrieben. Z. B. G. 4, 7, 42 lässt (im Anschluss an die Hauseinweihung) den Göttern des Ostens, der Höhe und der Tiefe Tag für Tag eine Spende bringen.

Litt.: Bhandarkar, Ind. Ant. 3, 132 ff. — Colebrooke (Essays 2, p. 143 ff.). — *brahmayajñapāṭha* der Kauthuma's Uṣā II, Heft 3; ein sandhyāvandaka erwähnt Or. Bibl. 7, 1396. — Monier Williams, The Rigveda in the religious services of the Hindus. Verhdl. des 5. internat. Orient. Congr. Berlin 1882, II, 2 p. 157 ff. — Rajendra Lala Mitra, Taitt. Ār. Introd. 21 ff. 65. — Weber, I.St. 10, 112—115.

§ 47. Neu- und Vollmondsopfer. — Alle vierzehn Tage, am Neu- resp. Vollmond wird eine Topfspeise, im Gegensatz zu den Puroḍāśas des Śrautaopfers, dargebracht. Während die Mehrzahl der Sūtren die genaueren Bestimmungen fortlassen oder wie Āśv. auf das Śrautasūtra verweisen, geht G. auf die Zeit etwas weiter ein. Die grösste Entfernung von Sonne und Mond ist der Vollmondstag, die grösste Nähe der Neumondstag. Zum Neumondstage soll er den Tag machen, an welchem der Mond nicht sichtbar ist oder auch bisweilen den, an dem er noch sichtbar ist, d. h. nach dem Komm. den vierzehnten Tag. Für den Vollmondstag giebt er drei Zeitbestimmungen. Im übrigen verweist er auf den das lehrenden »Adhyāya« oder die Unterweisung der Kundigen, welche er einholen soll (1, 5). Die ausführlichste Beschreibung der Handlung hat ausser G. Āśv., für den ebenso wie für Āp. 7, 17 dies Opfer zugleich die Grundform aller Kochopfer ist. Die Götter, denen die Speise dargebracht wird, sind dieselben wie beim Śrautaopfer, nur fallen die Tūṣṇīṃśaṃsa's und die Opfer an Indra resp. Mahendra weg; also beim Vollmond Agni und Agni-Soma, beim Neumond Agni und Indra-Agni; auch andere Gottheiten können im Fall eines besonderen Wunsches damit verbunden werden (Āśv. 1, 10, 5). Nach G. 1, 8, 22 soll die

Topfspeise dessen, der die heiligen Feuer nicht unterhält, an beiden Festtagen nur Agni gewidmet sein (H. 1, 23, 7), die des *āhitāgni* jedoch am Vollmondstage beliebig Agni oder Agni-Soma, am Neumondstage Indra oder Indra-Agni oder Mahendra, oder auch in beiden Fällen bloss Agni. Bei P. 1, 12, 1 folgen den Hauptdarbringungen andere Spenden, an Brahman, Prajāpati u. s. w.; wie es scheint, sind auch die dann folgenden bali's für die Viśve devāḥ von den bei den Mahāyajña's aufgeführten verschieden und als Anhang des Neu- und Vollmondsopfers zu denken. Am Schluss bringt die Frau ausserhalb des Hauses einen bali mit dem Spruch: »Verehrung der Frau, Verehrung dem Manne, Verehrung dem Alter, dem weissen, dem schwarzzahnigen, dem Herrn der bösen Frauen u.s.w.« dar (SPEIJER, Jātakarma 43). Allgemeine Vorschriften gehen dahin, dass der Opferer wenig sprechen und sich mühen soll, die Wahrheit zu reden. Fastenspeise am vorhergehenden Nachmittag zu essen, gilt als besonders verdienstlich; Mānatantavya's Empfehlung derselben wird von G. 1, 6, 1 angeführt. Während der folgenden Nacht müssen Mann und Frau auf dem Boden liegen, nur teilweis schlafen und sich Itihāsa's und andere fromme Dinge erzählen; irgendwelcher dem Vrata widersprechender Handlungen wie Beischlaf u. s. w. natürlich sich enthalten (G.). Merkwürdig sind G.'s Vorschriften, dass der Hausherr an diesem Tage sich nicht fortbegeben und selbst aus der Ferne nach Hause kommen solle, von andern zwar kaufen, aber nicht selbst verkaufen dürfe. Nach G. S. 1, 3, 7 ist bis zur Vollmondsfeier die Zeit der Neumondsfeier nicht vorüber und umgekehrt. Wenn ein oder zwei *pārvaṇa* ausgelassen worden sein sollten, muss er eine Spende an Agni pathikṛt darbringen, resp. an Agni pathikṛt und Vaiśvānara; wenn mehr, dann hat ein Punarādheya stattzufinden (H. 1, 26, 22). Zu diesen täglichen und vierzehntägigen Opfern treten periodische, die in gewissen Monaten oder Jahreszeiten ihre Stelle haben.

§ 48. Nur bei Ś. 4, 19 (Vaikh. 4, 8?) findet sich das *Caitra*-Fest, das an dem Vollmond des Frühlingsmonats Caitra stattfindet. Die Dunkelheit des Ausdruckes bei Ś. gestattet keine genauere Darstellung. Es scheint das Frühlingsfest zu sein. Man macht aus Mehl Bilder von Tierpaaren (wie Cakravāka's), für Indra-Agni eine Figur mit hervorstehendem Nabel, Kugeln für Rudra. Das weitere ist unklar.

WEBER, Nakṣatra's II, 330.

§ 49. In den Beginn der Regenzeit trifft das *Śrāvaṇa* oder *Śravaṇākarman* am Vollmondstag des Monats Śrāvaṇa, das aus einer im Haus zu vollziehenden Opferhandlung und Balis, die den Schlangen darzubringen sind, besteht. Von Śrāvaṇī bis Āgrahāyaṇī soll man wegen der Schlangengefahr nicht auf der Erde schlafen, sondern ein erhöhtes Lager besteigen (STENZLER zu Āśv. 2, 3, 1; OLDENBERG zu Ś. 4, 15, 22): die verschiedenen Handlungen und Sprüche zeigen, dass es sich um eine Beschwörung der zur Śravaṇāzeit auftretenden Schlangengefahr handelt. 1) Wer drei Feuer unterhält, wählt nach H. 2, 16 den Dakṣiṇāgni, ein anāhitāgni das Hausfeuer und beide legen nach dem Abendagnihotra das Feuer an. Mehrfach findet sich auch die Vorschrift, ausserhalb des Hauses ein Feuer aufzustellen (G. 3, 7, 3; Ś. 4, 15, 3). Die Namen der Götter schwanken. H. nennt Agni, Vāyu, Sūrya, Viṣṇu; P. 2, 14, 6; Ś. 4, 15, 3 Viṣṇu, Śravaṇa, Śrāvaṇī paurṇamāsī, varṣāḥ; Āśv. nur Agni, Āp. nur den Śrāvaṇavollmond (?) u.s.w.; bei Āśv. P. Mānava wird auch dem *acyutāya* oder *dhruvāya bhaumāya*, dem Erdgenius, geopfert. Voraus geht bei P. diesen Spenden eine Darbringung zweier Āhuti's an *Śveta*, der mit dem Fuss die Schlangen verscheuchen soll. 2) Der zweite Teil des Opfers besteht in Darbringungen an die Schlangen ausserhalb des Hauses. Nach P. 2, 14, 9 opfert er schon einmal vor dem Hinausgehen den Schlangen mit Butter

gesalbte Grütze, während G. Ś. dieses Opfer nur an dem Feuer ausserhalb vollziehen. Sehr deutlich geht aus S. 4, 15, 5 ff. der Charakter der Ceremonien hervor. Nördlich vom Feuer wird ein neues Wassergefäss hingestellt und mit einem Spruch, der die Schlangen sich »zu waschen« einlädt, Wasser hineingegossen (bei P. tritt man mit einem Korbe, in dem sich Grütze befindet, hinaus und auf einem hergerichteten Sthaṇḍila wird unter Darüberhaltung eines Feuerbrandes das Wasser ausgegossen). Darauf wird eine »Schlangenhaube« (ein einer Schlangenhaube ähnliches Hölzchen) als Kamm, ferner Schminke, Blumen, ein Faden, Salbe, Spiegel hinzugebracht, alles mit Sprüchen, die sich auf Kämmen, Schminken u. s. w. beziehen, und zuletzt ein Bali hingelegt, zuerst für die himmlischen Schlangen, dann für die der Luft, der Himmelsgegenden und der Erde, für die folgenden immer an etwas niedrigerer Stelle als für die vorhergenannten. Tag für Tag bringt man den Bali aus Grütze von gerösteter Gerste schweigend nachts mit Wasser dar, und die Gattin soll sie schweigend hinsetzen. Einige befolgen nach Āśv. 2, 1, 15 den Brauch, dass sie die Tage bis zur Zurückverlegung des Lagers auf den Boden, die am Vollmond des Monats Mārgaśīrṣa stattfindet, zählen und an jedem Tage soviele Gaben bringen als noch Morgen und Abende übrig sind (Komm.). Bei Āśv. 2, 1, 10 ff. und Mānava (WINTERNITZ) befiehlt der Opferer alle seine Angehörigen der Reihe nach, zuletzt sich, der Gunst des Schlangenkönigs. Während der Darbringung darf niemand dazwischen treten (Āśv. P.). Mit einem ununterbrochenen Wasserstrahl umzieht man dreimal am Ende das Haus, soweit man die Schlangen nicht herankommen zu sehen wünscht (P. H. 2, 16, 8). Löffel und Korb giebt der Opferer am Ende weg und an der Thür wäscht man sich (P.). Nach G. kehrt man ins Haus zurück, stemmt westlich vom Hausfeuer seine Hände auf die Erde und bringt der Erde seine Verehrung dar. Erst hier tritt bei G. das Opfer für Śravaṇa, Viṣṇu u. s. w. ein.

WINTERNITZ, der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult. Mitteilungen der anthropol. Ges. Wien, 18, S. 25 ff., 250 ff. — OLDHAM, Serpent-Worship in India JRAS. 1891, 361 ff.

§ 50. Am Vollmond von Prauṣṭhapada wird von P. 2, 15 ein *Indrayajña* vorgeschrieben. Man stellt eine Milchspeise für Indra und Kuchen her; umstreut mit Kuchen das Feuer und opfert Indra, Indrāṇī, Aja ekapād, Ahir budhnya und den Prauṣṭhapadā's Butterspenden, den Maruts bringt er am Ende des Essens einen Bali auf Aśvatthablättern dar.

§ 51. Am Vollmond von Āśvina (Āśvayuja) findet die *Āśvayujī*-Handlung oder *Pṛṣātaka*-Ceremonie statt, die nach Āśv. 2, 2, 1 in der Darbringung einer Topfspeise an Paśupati, Śiva, Śaṅkara, Pṛṣātaka besteht und in der Opferung des Pṛṣātaka (einer Mischung von Milch oder saurer Milch mit zerlassener Butter). Bei Ś. 4, 16 sind die beiden Aśvins, die beiden Aśvayuj, der Āśvayujī-Vollmond, Herbst, Paśupati und Piṅgala die Empfänger, bei P. 2, 16 Indra, Indrāṇī, Aśvins, Āśvina-Vollmond und Herbst, denen eine Milchspeise gemischt mit saurer Milch, Honig und geschmolzener Butter geopfert wird, bei G. Rudra. Wie schon die Anrufung Paśupati's oder Rudra's zeigt, handelt es sich bei dem Opfer um eine auf das Wohl des Viehes bezügliche Heilsceremonie; Ś. 4, 16, 3 wird mit dem an die Rinder gerichteten Liede ṚV. 6, 28 Vers für Vers saure Milch mit zerlassener Butter geopfert; P. lässt die Speise von den Hausgenossen betrachten und den an Indra gerichteten Anuvāka VS. 20, 47 ff. hersagen. Charakteristisch ist G., bei dem auf zwei Spenden von dem in Milch gekochten Mus mehrere unter Nennung der neun Kuhnamen Kāmyā u. s. w. folgen, die GSP. 2, 60 verzeichnet sind. Der Pṛṣātaka wird herbeigebracht, von Brahmanen und Opferer betrachtet,

ṚV. 7, 66, 16 hergesagt, und nach der Speisung binden sie sich Amulete von Lack, dem alle Arten von Pflanzen beigemischt sind, an »zum Wohlergehen« (G.). Abends geben sie den Kühen von dem Pṛṣātaka zu fressen, nach allen drei Sūtren werden nachts die Kälber mit den Kühen zusammengelassen.

§ 52. *Āgrahāyaṇī. Pratyavarohana.* — Als Termin der Feier gibt die Mehrzahl der Sūtren (Āp. 19, 3; P. 3, 2, 1; H. 2, 17, 1. 2) den Vollmondstag des Monats Mārgaśīrṣa an, Āśv. den Vollmondstag selbst oder den 14. Tag. G. 3, 9, 1; Ś. 4, 17, 1 nennen ihn Āgrahāyaṇī; letzterer gestattet auch das Gestirn Rohiṇī oder Proṣṭhapadāḥ. Wie der Name *āgrahāyaṇa*, dessen zweiter Bestandteil »Jahr« heisst, zeigt, werden wir hier auf ein altes Neujahrsfest hingewiesen (Weber, Nakṣatra 2, 332), das in einzelnen Sūtren auch durch die Wahl der Verse zum Ausdruck kommt. Das tritt namentlich bei P. 3, 2 und H. 2, 17 hervor, in denen die auf die Neujahrsnacht, »die Gattin des Jahres« bezüglichen Sprüche »*yāṃ janāḥ pratinandanti* u. s. w.« aus AV. und TS. zu den Opfergaben citirt werden. Auch Ś. G. Āśv. haben davon Spuren. Das Haus wird durch Anstreichen, Eindecken u. s. w. (Āśv. 2, 3) renovirt. G. verbindet mit dem Fest eine Weihe des Hauses. Sie erinnert an die Räucherungen zum Schutz des germanischen Hauses in den Rauchnächten, die in Süddeutschland auf Thomastag, Weihnacht, Neujahr u. s. w. fallen, zu denen man neunerlei Kräuter mit Weihrauch und Wachholderbeeren mengt; »denn die Hexen können den Geruch nicht vertragen.« G. lässt sechserlei Kräuter herbeitragen, Grütze von gerösteter Gerste im Feuer opfern und die Brahmanen Segenswünsche sprechen, worauf der Opferer mit diesen Büscheln, von der Feuerstätte an, die Wohnstätte von links nach rechts umschreitet, indem er damit den Rauch zerteilt. Nach erfülltem Zweck wirft er die Büschel weg (3, 9, 4 ff.). Auf feste Steine stellt er einen Wasserkübel mit den beiden Sāmans »o Herr des Hauses« und der Ṛc selbst und giesst zwei Krüge voll Wasser dahinein. Das ist die jährliche Weihe des grossen Wasserbehälters (des Hauses), an dem bei G. auch Balis täglich niedergelegt werden. Auch Ś. 4, 17 kennt die Verwendung von Kräutern u. s. w. »Eine Handvoll« von neunerlei verschiedenen Pflanzen und Zweigen nimmt er, die mit einer Erdscholle auf einen Wasserkrug gelegt werden. Unter Hersagung einer auf Abwehr des Übels bezüglichen Hymne taucht er sie wiederholt hinein, treibt damit von links nach rechts (durch Umsprengen?) das Unheil von seinen Schutzbefohlenen fort, und giesst das Wasser im N. aus; also auch bei ihm handelt es sich um eine Abwendung von Gefahr.

Da um diese Zeit die Schlangengefahr vorüber ist, so dass das Lager auf den Erdboden zurückverlegt werden kann, findet gleichzeitig auch ein Baliharaṇa an die Schlangen statt, dessen Ritual nach G. 3, 9, 1; P. 3, 2, 2. 4 fast dasselbe wie bei der Śravaṇāceremonie ist. Āśv. 2, 3, 3; Ś. 4, 18, 1 beschränken sich auf die Vorschrift von Milchspeise resp. Butteropfern unter Hersagung der an »śveta vaidārva« gerichteten Verse. Eine Topfspeise für Soma, Mṛgaśiras, den Vollmond in Mārgaśīrṣa und Hemanta ist bei P. 3, 2, 3 vorgeschrieben. Das *pratyavarohana* oder (wie Āp. 19, 8 es nennt), *hemantapratyavarohaṇa* geht in feierlichen Formen vor sich. Der Boden wird mit einem Palāśazweige gefegt (Ś. 4, 18, 3), westlich vom Feuer eine Streu hingebreitet, auf die sich der Hausherr setzt, unmittelbar daran anschliessend die jüngern dem Alter nach und dann die Frauen mit den Kindern (G.). Wenn alle sitzen, stemmt der Hausherr seine Hände auf die Streu mit dem Verse »freundlich sei uns die Erde«, worauf alle sich dreimal auf die rechte Seite legen und Segenswünsche oder gewisse Sāmans sagen (G.). Die einzelnen Sūtren zeigen auch hier vielfache Abweichungen. Mehrfach werden Sprüche

verwendet, die sich auf das »Standfassen« in Herrschaft, Königreich, unter Rossen u. s. w. beziehen. Aus Āśv. 2, 3, 13 scheint erwähnenswert, dass nach dem Aufstehen die Sūrya- und Segenslieder des ṚV. gemurmelt werden. (Nach Mānava wirft man nach dem Ausbreiten der Streu einen Stein in einen Wasserkessel, dazu Reis und Gerste und umsprengt die Streu). Von jetzt ab können sie vier Monate oder solange sie wünschen, auch nur eine Nacht, auf der Erde schlafen (P. 3, 2, 16; Ś. 4, 18, 15).

Einen *Nāgabali* erwähnt Āśv. GP. 3, 16, für den, der von einer Schlange verletzt ist. Man macht aus Holz oder Thon eine fünfköpfige Schlange und verehrt sie vom fünften Tage der lichten Hälfte des Monats Bhādrapada oder eines anderen Monats an ein Jahr lang in dort näher vorgeschriebener Weise. An den Vollmond des Monats Āgrahāyaṇa schliessen sich die *Aṣṭakās*, die weiter unten unter »Tod und Totenkult« ihre Besprechung finden.

§ 53. Ausser den regelmässigen Opfern gibt es weitere, nur bei bestimmten Gelegenheiten auszuübende Pflichten für den Hausherrn; vor allem den *argha;* »argha ist der Name der feierlichen Aufnahme eines Gastes, bei welcher demselben Ehrenwasser (arghya) und die Honigspeise (madhuparka) überreicht wird« (STENZLER zu P. 1, 3, 1). Die Pflicht hierzu wird besonders nachdrücklich mit Versen, die z. T. Manu entlehnt sind, von Ś. erläutert. Sechs Personen sind mit dem Argha zu empfangen 1) der ācārya, 2) der Priester, 3) der snātaka (der am Tage seiner Entlassung oder als Freier kommt, cf. Komm. zu Āśv. 1, 24, 2), 4) ein Verschwägerter, 5) der König oder 6) ein Freund. Der »Verschwägerte« wird als *vaivāhya* (*vivāhya* G. 4, 10, 24) bezeichnet. Der Kommentar zu P. 1, 3. G. u. a. erklärt ihn als *jāmātṛ*. Āśv. setzt dafür direkt *śvaśura, pitṛvya, mātula* ein; Āp. 13, 19; ŚŚr. 4, 21, 1 den *śvaśura;* »*priya*« wird bisweilen weggelassen; doch ist nach dem Schol. zu ŚŚr. dies der Freier. Alle diese soll man ehren, wenn sie kommen, aber nur einmal im Jahre (P. G. Āp.), dagegen immer wieder die zu Opfern geladenen Priester. Āp. fügt 13, 20 noch hinzu, dass man einen berühmten Vedalehrer (*pravaktṛ citra*) einmal mit dem Argha empfangen solle. Die Arghagaben sind sechs an Zahl: ein oder zwei Kissen (*vistara, kūrca*) als Sitz resp. Unterlage für die Füsse, Fusswasser, Arghawasser, Mundspülwasser, Madhuparka und eine Kuh. H., der diese Ceremonien im Zusammenhange mit der Heimkehr des Snātaka beschreibt, setzt bis aufs Einzelne die Worte fest, welche bei der Darreichung der Gaben zu wechseln sind. Der Ankömmling geht auf die Person, die ihm Ehre erweisen will, zu und blickt sie mit den Worten an: »Ruhm bist du, Ruhm möchte ich bei dir werden.« Nachdem der Wirt ihm Herberge bereitet hat, sagt dieser »*argha!*« und der Gast erwidert: »*kuruta!*« Die Gegenstände werden der Reihe nach einzeln dargeboten. Er nimmt die Kissen in Empfang, setzt sich darauf und lässt sich die Füsse waschen. Hierauf wird das (nach dem Komm. zu Āśv. 1, 24, 13) gewürzte Arghyawasser dargereicht, ein Teil über die zusammengelegten Hände gegossen, der Rest ausgeschüttet (P. 1, 3, 14; H. 1, 13, 3), all das unter beständiger Anwendung von Sprüchen. Hierauf folgt die Darbietung des Spülwassers und des Madhuparka. Dieser besteht nach H. 1, 12, 10 aus drei oder fünf Bestandteilen, nämlich *dadhi, madhu, ghṛta,* wozu noch *āpaḥ* und *saktu's* treten können. Manche nehmen nur *dadhi* und *madhu.* Wenn man Honig nicht bekommt, dann nach Āśv. 1, 24, 6 an Stelle davon Butter. Die saure Milch wird in ein Messinggefäss gegossen (H.), dazu dann die anderen Substanzen. Auch hier finden sich ganz ins Einzelne gehende Vorschriften. Der Gast isst entweder alles oder lässt einen Rest, den er einem Brahmanen giebt (G. Āśv.) oder einem Sohn oder Schüler (P.) oder einem, der ihm günstig ist (H.) oder einem *anukampya* (Āp.). Doch kann der

Überrest auch weggeschüttet werden. Ein König oder Häuptling (sthapati) soll die Gabe überhaupt nur annehmen und seinem Purohita übergeben (Āp. 13, 14). Zuletzt wird die »Kuh« geschenkt. Dass der Argha nicht ohne Fleisch sein soll, wird mehrfach vorgeschrieben (Āśv. 1, 24, 33; P. 1, 3, 29; Ś. 2, 15, 2; H. 1, 13, 14); doch gestattet Ś. anstelle eines Rindes auch eine Ziege oder was für eine Speise er »für die ähnlichste« hält (S. 73). Nach demselben Sūtra ist das Tier für den Lehrer Agni geweiht, das für den Priester Bṛhaspati, für Verschwägerte Prajāpati, für den König Indra, für den Snātaka Indrāgnī, für den Freund Mitra. Er nimmt ein Schlachtmesser und sagt dreimal zu dem Gast: »die Kuh!« (P.). Bei G. 4, 10, 18, demzufolge die Kuh schon zu Anfang im N. angebunden steht und mit Sprüchen begrüsst wird, kündigt der Barbier (nāpita), die Kuh an. Der Gast kann sie mit *oṃ kuruta!* (Āśv. 1, 24, 31; G. 4, 10, 22) schlachten- oder mit *oṃ sṛjata* freilassen. Für beide Fälle sind besondere Sprüche vorgeschrieben, doch weichen die Sūtren so von einander ab, dass P. 1, 3, 27. 28 die Sprüche umgekehrt verwendet von Āśv. 1, 24, 31. 32. Im Fall der Freilassung bereitet man ein Mahl aus anderem Fleisch und sagt zu dem Gast *bhūtam!* (H. 1, 13, 14), worauf dieser »*subhūtam* u. s. w.« erwidert und die Brahmanen speisen lässt. Er selbst lässt sich eine andere Speise bringen und gibt den Rest einem Freunde.

Litt.: STENZLER, Glückwunsch an v. Humboldt, nebst einem Bruchstück aus Pāraskara's Darstellung des häusl. Gebr. 1855. WEBER, Ind. Streif. II, 116. RAJENDRALALA MITRA, JASB. 41, 190 ff. — cf. Uttararāmacar. Akt IV.

§ 54. Haus, Viehzucht und Landwirtschaft. a) Hausbau. — Die Hymne AV. 3, 12, die sich auf den Hausbau bezieht, zeigt das Alter der religiösen Formen an. Für den, der ein Haus bauen will, schreibt H. 1, 27, 1 den nördlichen Lauf der Sonne, zunehmenden Mond, das Gestirn Rohiṇī oder die drei Uttara's (Uttara-Phalgunī, U.-Aṣāḍhā, U.-Proṣṭhapadāḥ) vor. Sehr ausführlich sind die Vorschriften von Āśv. und Gobh. (Khād.), über die Beschaffenheit des Bauplatzes, vielleicht einem Lehrbuch der vāstuvidyā entnommen. Der Boden darf nicht salzig sein, weder Dornen noch milchhaltige Gewächse tragen. Nach Āśv. muss er solche mit der Wurzel ausgraben und fortschaffen, auch die Apāmārga, Śāka, Tilvaka, Parivyādha genannten Pflanzen dürfen nicht stehen bleiben. Nach G. 4, 7, 22 soll er im O. keinen Aśvattha, im S. keinen Plakṣa, im W. keinen Nyagrodha, im N. keinen Udumbara dulden, sondern von seiner Stelle entfernen und die Gottheiten dieser Bäume verehren; denn der Āditya gehörende Aśvattha bedeutet Feuersgefahr, Yama's Plakṣa frühen Tod, Varuṇa's Nyagrodha Gefahr vor Waffen, Prajāpati's Udumbara schlimme Augen. Dagegen soll der Boden reich an andern Bäumen und Kräutern sein und reichlich Kuśa- und Vīriṇagras tragen (Āśv. 2, 7, 3. 4). G. sieht sogar in der Beschaffenheit des Grases ein Zeichen für die Gewähr gewisser Wünsche. Am eingehendsten beschäftigt sich Āśv. mit der Wahl des Baugrundes. Man gräbt eine knietiefe Grube, und füllt sie mit derselben Erde wieder an. Steht die Erde über die Grube hinaus, so ist der Grund gut, steht sie gleich, dann mittelmässig; füllt sie sie nicht aus, so ist der Baugrund schlecht. Ein zweites Mittel zur Prüfung ist die bei Sonnenuntergang vorzunehmende Füllung der Grube mit Wasser, das die Nacht über stehen bleibt. Verläuft es sich, so ist der Baugrund schlecht. Ferner soll der Boden für einen Brahmanen »weiss« (nach Āśv. auch süssschmeckend und sandreich), für einen Kṣatriya roth, für einen Vaiśya schwarz nach G. Kh., gelb nach Āśv. sein. Weiter wird von G. verlangt, dass die Wasser nach O. oder N. (bei Kh. nach NW.) abfliessen. Bei Āśv. gilt der Platz als »ganz in Ordnung«, auf dem die Wasser von allen Seiten in der

Mitte zusammenströmen und rechts um die Schlafkammer herum leise nach O. abfliessen.

Auf der so ausgewählten Baustelle zieht man nach Āśv. 2, 8, 9. 10 »tausend Furchen« und misst ein Quadrat oder Oblong ab. G. gibt ihr die Gestalt eines Ziegelsteines oder einer kreisrunden Insel. Eine dritte Bestimmung ist nicht ganz deutlich. Von links nach rechts umschreitet man dreimal den Platz, besprengt ihn mit einem Śamī- oder Udumbarazweige unter Hersagung der Śaṃtātīyahymne (Āśv. 2, 8, 11) und umzieht ihn mit einem dreimaligen, ununterbrochenen Wasserguss. Andere Sūtren, soweit sie diesen Punkt berühren, weichen etwas ab. Āp. 17, 1 ff. z. B. sagt, dass man den Platz aufgräbt und mit einem Palāśa- oder Śamībesen fegt. Ś. 2, 1 lässt ihn dreimal mit einem Udumbarazweige umziehen und in der Mitte ein Opfer bringen. Die Speisekammer *bhaktaśaraṇa* kommt dorthin, wo die Wasser abfliessen (nach manchen, wie der Komm. sagt, in den SO.) Āśv. 2, 7, 8. Dann wird sie reich an Speise sein. Die *sabhā* (parlour, das Wohnzimmer, wo nach dem Komm. der Hausherr mit den Seinen zusammen ist und Besuche empfängt) bringt er »auf der nach Süden geneigten Seite«, d. i. im Norden an. Sie wird dann »frei von Spiel« sein. Doch giebt es auch darüber verschiedene Ansichten; denn gerade bei dieser Lage der Sabhā werden (nach manchen) die jungen Leute zu Spielern, zänkisch und sterben früh (Āśv. 2, 7, 10). G. Kh. geben genaue Vorschriften über die Anlage der Thüren. Verboten ist eine Thür im W. Wer Ruhm oder Kraft wünscht, macht sie im O., wer Vieh oder Kinder wünscht, im N., wer »alles« wünscht, im S. Wert wird auch darauf gelegt, dass der Hausherr bei seinen häuslichen Verrichtungen, wie Opfern, Essen u. s. w. nicht gesehen werden kann; doch unterliegt die Deutung der betreffenden Sūtren manchem Zweifel (G. 4, 7, 19 ff.). Die einzelnen Zimmer kommen zwischen Rohrpfeiler zu liegen (Āśv. 2, 8, 13). Bei H. 1, 27; Āp. 17, 4 nimmt er, nach Speisung und Glückwünschen der Brahmanen und Berührung des Wassers, ein Grabscheit, macht damit dreimal von links nach rechts einen Umriss und lässt dort zu den Pfosten die Löcher graben, deren Erde auf den Bauplatz geworfen wird. Zuerst wird der südliche, dann der nördliche Thürpfosten eingesetzt; darauf die beiden Hauptpfosten (H). In die Pfeilergruben soll eine *avakā*, die śīpāla genannte Wasserpflanze gelegt werden, weil dann kein Feuer ausbreche (Āśv. 2, 8, 14). Hat er sie in die Grube des »Mittelpfostens« gethan, so streut er Kuśahalme, sprengt Wasser mit Reis und Gerste darauf und sagt »dem unerschütterlichen Erdgott svāhā!«; Ś. 3, 2, 4 lässt Gerstenschleim (udamantha) in die Gruben schütten und mit Butter gesalbte Udumbarazweige hineinlegen, alles unter Anwendung von Sprüchen. Auch ein gesalbter Stein wird (Ś. 3, 3, 10) unter Anwendung von ṚV. 5, 47, 3 vergraben, ein Brauch, der mit dem Eingraben von Steinen bei buddhistischen Tempeln in Siam verglichen worden ist (Winternitz); nach dem Komm. zu P. 3, 4, 4 ist in jede der Gruben unter den Pfosten ein Stein zu legen. Sowohl bei Aufrichtung der Pfosten als beim Auflegen der Rohre werden Sprüche gesagt, die sich, wie unsere Richtsprüche, auf das Glück des Hauses und die Wohlfahrt seiner Bewohner beziehen. Das Aufstellen der Wassertonne (*maṇikā*) behandelt P. 3, 5 (cf. G. 3, 9, 6).

Nach Vollendung des Hauses ist das *vāstoṣpatīya karman* oder *vāstuśamana* zu vollziehen und zwar nach H. 1, 27 unter dem Gestirn Anurādhāḥ. (Dasselbe Gṛhya lässt die Ceremonie Jahr für Jahr vornehmen, also eine alljährliche Weihe des Hauses veranstalten, manche Lehrer in jeder Jahreszeit; nach G. 4, 7, 42. 43 muss jährlich, täglich oder zur Zeit der Erstlingsopfer gewissen Gottheiten gespendet werden). Die Ceremonie verläuft bei H. sehr einfach unter Anlegung eines Feuers im Innern sowie unter

Darbringung von Spenden an Vāstoṣpati und Hersagung an ihn gerichteter Verse. Nach andern, wie Āśv., wird ein Wassergefäss aufgestellt und das Haus unter dreimaligem Umschreiten und Hersagung des Śamtātīyaliedes mit dem Wasser, dem Reis und Gerste, nach Āśv. Mān. auch Gold beigemischt sind, umsprengt. (In Āp. wird der Platz, auf den das Wassergefäss gestellt wird, mit Reis und Gerste bestreut). Darauf folgt ein ununterbrochener Wasserguss, das Kochen einer Topfspeise inmitten des Hauses und eine Speisung der Brahmanen, die śivaṃ vāstu wünschen sollen (Āśv.). Zahlreich sind die Āhuti's und Sprüche bei P. 3, 4, der auch die Sitze und Standorte der Götterbilder mit verschiedenen in ein Gefäss zusammengeschütteten Stoffen besprengen lässt. Ś. benutzt bei den Opfern die Sāmans, Rathaṃtara u. s. w. Von Interesse sind einige Abweichungen Gobhila's; denn er lässt u. a. eine schwarze Kuh oder einen weissen Bock opfern. Die Farbe des Tieres ist, wie Winternitz unter Bezugnahme auf Grimm bemerkt hat, nicht gleichgiltig. Auch in Griechenland schlachtet man auf dem Grundstein des neuen Gebäudes einen schwarzen Hahn. Dass auch Menschenopfer gebräuchlich waren, lehrt zwar hier keine direkte Vorschrift; aber manche Züge in Märchen (Haberlandt) und die weite Verbreitung der Bauopfer in Hinterindien weisen noch darauf hin. Ferner ist aus G. noch zu erwähnen, dass nach jenem Tieropfer und einigen Spenden an Vāstoṣpati zehn Bali's nach den Himmelsrichtungen, an Indra im O., Vāyu im SO. u. s. w. gebracht werden.

Litt.: Henry Alabaster, the wheel of the law, London 1871 p. 301. Winternitz, Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern. Mitth. Anthrop. Ges. Wien 1887, XVII, p. 37 ff. Haberlandt, ib. 42 ff. Vastupujavidhi, R. L. Mitra, Not. 895. Pratāpacandra Ghoṣa, vāstuyāga and its bearings upon tree and serpentworship JASB. 39, 199 ff. Fergusson, Tree and Serpent Worship. — Sprenger, Bauopfer, Urquell 4, 195.

Den Eintritt in das neue Haus vollzieht der Herr von seinem ältesten Sohn und seiner Frau begleitet und sagt Sprüche, die sich auf das Glück seines Hauses beziehen (Ś. 3, 4, 9). Dass sie Getreide mit sich führen oder das Haus damit versehen sollen (Ś. 3, 4, 9; Āśv. 2, 10, 2) wird auf einem Aberglauben beruhen, der hierin ein Omen für den Wohlstand des Hauses sieht. Kauś. 23, 1 lässt in der neuen Behausung (sei sie Haus, Feuerstätte, Kuhstall) eine Mischung von Butter und Honig essen, Backwerk ans Feuer setzen und davon opfern.

Sowohl beim Verlassen von Haus und Dorf als bei der Rückkehr spricht er darüber schützende und glückwünschende Sprüche aus (Ś. 3, 5—7, cf. oben § 38). H. 1, 29 heisst den Heimgekehrten an diesem Tage keinen Streit beginnen und sein Weib nach dem Niederlegen mit dem Spruch: »möchte ich mit dir, wie über Wasserströme, über alle Anfechtungen hinwegsetzen« anblicken. Der Gegenstand wird auch im Śr. Sūtra behandelt und Āśv. 2, 10, 1 verweist ausdrücklich auf die dort gegebenen Vorschriften.

b) Weihe eines Haines. — Die Ceremonie, die im Āśv. GP. 4, 10 etwas genauer beschrieben wird, ist nur bei Ś. 5, 3 kurz genannt. Sie beschränkt sich auf Herstellung einer Topfspeise für Viṣṇu, Indra-Agni, die unter Hersagung von ṚV. 3, 8, 6 ff. geopfert wird. Der Opferlohn besteht in Gold.

c) Weihe von Teichen, Brunnen. — Auch hierüber ist Āśv. GP. 4, 9 ausführlicher als Ś. An einem glücklichen Tage oder in der lichten Monatshälfte kocht er ein Mus aus Milch und Gerste und opfert davon Agni, Varuṇa, dann von links nach rechts den Himmelsgegenden, in der Gegend Varuṇa's beginnend, schliesslich in der Mitte mit Milch. Eine Kuh und ein Paar Gewänder sind der Opferlohn.

d) Viehzucht. — 1. Austreiben der Kühe. Die Sūtren, welche dies erwähnen, schreiben von einander z. T. abweichende Sprüche vor, mit denen

man die zur Weide gehenden oder davon zurückkehrenden Tiere anreden muss; nach G. 3, 6, 9 hat dies Tag für Tag zu geschehen. Abends werden die heimgekehrten Rinder nach demselben Sūtra mit Wohlgerüchen besprengt. Manche Sūtren lassen auch bei andern Gelegenheiten Verse hersagen, z. B. wenn die Rinder umherlaufen und in den Stall gebracht werden, oder wenn sie im Stalle sind. Āśv. schreibt einen besonderen Spruch für den Fall vor, dass jemand an eine Herde herantritt, sofern die Kühe des Lehrers nicht darunter sind (2, 10, 8). 2. Stallbräuche u. a. Wer seinem Vieh Gedeihen wünscht, soll nach dem Kalben nachts im Stall ein Feuer anmachen und ein Opfer für Agni mit *vilayana*, flüssigem Schmalz zur Hälfte mit saurer Milch gemischt, bringen (G. 3, 6, 4; Kh. 3, 1, 48; H. 1, 18, 5, der die Beschränkung *saṃprajātāsu* weglässt). S. 3, 10, 4 schreibt vor, von der Kuh, die zuerst kalbt, die Biestmilch zu opfern und wenn sie Zwillinge gebiert, sie, nach einem Opfer, wegzuschenken. G. berichtet noch anderes derart. Wer Wohlstand wünscht, soll mit der Zunge die Stirn eines zuerst geborenen Kalbes belecken, noch ehe es die Mutter belecken kann, und den Schleim verschlucken (3, 6, 3; Kh. 3, 1, 47). Ferner soll jemand, der Wohlstand wünscht, mit einem Messer ein Kälberpaar zeichnen, zuerst das männliche, dann das Kuhkalb, immer mit Sprüchen. Auch die Leine, mit der das Kalb angebunden wird, soll besprochen werden. Noch ist ein »*goyajña*« zu erwähnen, bei dem Agni, Pūṣan, Indra, Īśvara mit einem in Milch gekochten Mus geopfert wird, und eine daran sich anschliessende »Stierverehrung«, wobei dem Stier Hals, Hörner geschmückt werden und Futter gegeben wird. Nach dem Muster des goyajña bringt ein Pferdebesitzer einen *aśvayajña*, bei dem ausser den genannten Göttern noch Yama und Varuṇa zu opfern ist. 3. Ein grösseres Opfer, das Reichtum bringt, ist das Spiessrindopfer *śūlagava*. Es besteht aus einem (nach Āśv. 4, 8) im Frühling oder Herbst unter dem Gestirn Ārdrā Rudra, dem »Spiessträger«, dargebrachten Rind. (Andere Sūtren kennen eine so genaue Zeitbestimmung nicht.) Das Tier soll nach demselben Verfasser das beste der Herde sein, weder aussätzig noch gesprenkelt, nach »einigen« schwarz gefleckt, ev. auch schwarz mit einer Neigung ins kupferfarbene, während P. sich auf die Forderung, dass es nicht verschnitten sein dürfe, beschränkt. Nach Āśv. 4, 8, 35 und P. 3, 8, 2 bringt das Opfer Reichtum, Reinheit, Söhne u. s. w. Ist das Tier herangewachsen, so geht ausserhalb des Gesichtskreises des Dorfes in einer zum Opfer geeigneten östlichen oder nördlichen Himmelsgegend die Handlung nach Mitternacht oder, wie »einige« wollen, nach Sonnenaufgang vor sich. Mit einer hölzernen Schüssel (*pātrī*) oder einem Blatt soll er das Netz opfern, nicht mit dem Juhūlöffel, und dazu zwölf Namen Rudra's Hara, Mṛḍa, Śarva u. s. w. anrufen oder nur die sechs letzten oder allein Rudra. Auf je vier Kuśaringe legt er in die vier Himmelsrichtungen für Rudra eine Speisegabe (*bali*) nieder und weist sie ihm mit dem Spruch »im Osten, o R., sind deine Scharen; für sie dieser Bali! Verehrung sei dir, nicht verletze mich!« je nach der Gegend zu. Hierauf folgen vier an R. gerichtete ṚV.-Lieder, mit denen der Opferer die vier Himmelsrichtungen verehrt. Hülsen, Schwanz, Fell (das er aber auch für sich verwenden kann) u. s. w. kommen ins Feuer, das Blut giesst er nördlich vom Feuer auf Darbhalagen oder Kuśaringe für die Schlangen aus, die er mit Sprüchen apostrophirt. Von dem Tier darf nichts ins Dorf gebracht werden, »weil der Gott die Menschen zu töten sucht«, von den Angehörigen darf der Opferstätte niemand nahen und nur auf Befehl soll er Fleisch essen (Āśv.). P. 3, 8, 3 lässt das Hausfeuer in den Wald bringen, die beiden andern Feuer des Śrautarituals damit anzünden und das Rind für Rudra schlachten. Die Netzhaut wird Rudra, das Fett dem Antarikṣa, Fleischteile

und Abschnitte von einer Topfspeise Agni, Rudra, Śarva, Paśupati und andern Namen Rudra's geopfert. Nach einer Spende an Vanaspati und Agni Sviṣṭakṛt wird nach den Himmelsrichtungen eine Umsprengung vorgenommen, worauf die Frauen der Indrāṇī, Rudrāṇī, Śarvāṇī, Bhavānī, Agni Gṛhapati opfern (P.). Das Blut wird hier in Blättern auf Grasbündeln Rudra dargebracht, die blutbeschmierten Eingeweide ins Feuer geworfen oder vergraben. Das Tier wird gegen den Wind gerichtet und mit den Rudrahymnen besprochen (P.). Anders und bedeutsam sind die Züge, durch welche H. (2, 8; auch Āp. 19, 13 ff.) dieses Opfer charakterisirt. Danach baut man zwei Hütten westlich vom Feuer und bringt das *śūlagava* oder *īśāna* genannte Tier, das offenbar den Gott vertritt, zu der südlicheren; zu der nördlicheren die Kuh »*mīḍhuṣī*«, die »Gütige«, nach dem Komm. die Gattin des Śūlagava. Zwischen beide kommt deren Kalb »*jayanta*«, der »Sieger«. Drei Gerichte von gekochtem Reis werden bereitet und die Tiere, in der Reihe wie sie herbeigeführt worden sind, damit unter Sprüchen berührt, hierauf geopfert, das erste für Rudra unter Anführung aller seiner Namen (*bhavāya devāya svāhā! rudrāya devāya svāhā, śarvāya d. sv.* u. s. w.), das zweite »der Gattin des Gottes Bhava, svāhā! der Gattin des Gottes Rudra svāhā!« u. s. w., das mittlere »jayantāya svāhā!« Rings um das Feuer stellt man die Kühe, damit sie den Opferduft riechen, und umwandelt alle (das Feuer, die drei Tiere und die andern Rinder) von links nach rechts unter Verehrung des Śūlagava mit den elf oder dem ersten und letzten der elf Anuvāka's TS. 4, 5, die an Rudra gerichtet sind. Hieraus folgt, dass H. anstelle eines Rinderopfers für Rudra eine Ceremonie setzt, in der Śūlagava Rudra selbst ist oder durch ihn repräsentirt wird und seine Gattin durch die Mīḍhuṣī-kuh (ebenso der sehr abkürzende Text des Āp.). Haradatta zu 20, 1 spricht von Bildern, die vom deva, devī und jayanta gemacht werden. G. kennt den Śūlagava nicht; wohl aber Ś. Śr. S. 4, 17 ff.

Im Anschluss hieran werden von H. zwei andere Ceremonien beschrieben, die sich ebenfalls auf das Gedeihen des Viehes beziehen, zunächst der *bauḍhyavihāra*. Grasbüschel werden schon bei P. 3, 8, 11 und Āśv. beim Śūlagava verwendet, da dort das Blut des Opfertieres auf Grasbündeln in Palāśablättern für »Rudra und die Heere«, bei Āśv. für die Schlangen ausgegossen wurde. Hier bei H. aber, der kein Tier schlachten lässt, geht die »Blattceremonie« in andrer Weise vor sich. Er legt zunächst vier Blätter für den *gṛhapā* und *gṛhapī*, für *dvārapā* und *dvārapī* nieder; dann für die »lauten«, »köcherbewehrten« u. a., dann zehn weitere für die *devasenāḥ* u. s. w.; darauf macht er einen Korb aus Blättern, legt darein einen Reisklos, geht über seine Kuhtrift hinaus und hängt ihn an einen Baum mit den Worten: »köcherbewehrte! berühret! den köcherbewehrten svāhā!« Alsdann bezeugt er seine Verehrung mit dem Spruch: »Verehrung dem köcherbewehrten, der den Köcher trägt, dem Herrn der Diebe!« nimmt Sandelsalbe, Surāwasser, geröstete Körner, Kuhdünger; u. a. einen Kuhschwanz und besprengt die Rinder, den Bullen zuerst: »śivo bhava!« (H. 2, 9, 7; cf. Āp. 20, 11). Es folgt ein Opfer aus einer in Milch gekochten Topfspeise für *Kṣetrapati*, das auf dem Kuhtrieb auf vier oder sieben Blättern dargebracht wird. Er lässt den Kṣetrapati »wie den Śūlagava« herbeiführen (der also wie dieser durch einen Stier repräsentirt wird) und opfert ihm. Den Überrest essen alle leiblichen Verwandten in der Weise wie es bei ihnen Familienbrauch ist. Āp. 20 kennt alle wesentlichen Momente auch dieser Ceremonie, zieht sie aber mehr als H. mit dem Śūlagava zusammen.

Litt.: Rajendralala Mitra, Beef in anc. India, JASB. 41, 180. Oldenberg, Rel. d. V. 82.

4. Das Zeichnen des Viehes. — Ś. 3, 10 bezeichnet als den dafür geeigneten Zeitpunct den auf den Phālgunavollmond folgenden Neumond unter dem Gestirn Revatī. Das Aufdrücken der Male wird mit einem Spruch verbunden, der mit dem Wunsche schliesst, dass die Handlung im nächsten Jahr an noch mehr Rindern als diesmal vorgenommen werden möge, also mit einem Wunsch auf reichliche Vermehrung des Jungviehes. Diese Ceremonie steht mit der des Zeichnens eines Kälberpaares bei G. (p. 83) in einem gewissen Zusammenhang. Bei Ś. scheint die Sitte nur verallgemeinert zu sein.

5. *Vṛṣotsarga.* Es handelt sich hierbei um die Hingabe eines jungen Zuchtstieres an die Gemeinde, wahrscheinlich die Fortsetzung einer altarischen Sitte (Stenzler zu P. 3, 9). Die Übereinstimmung zwischen Vorschriften P.', Ś.' und des Kāṭhaka ist hier so gross, dass das Kapitel aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen zu sein scheint (Jolly, das Dharmasūtra des Viṣṇu 39). Die Ceremonie geht am Kārttikavollmondstage oder am Revatītage des Āśvayuja-(Āśvina)monats vor sich. Inmitten der Kühe brennt ein tüchtiges Feuer, man opfert sechs Butterspenden unter Sprüchen, die sich auf Wohlbefinden und Gedeihen der Kühe beziehen, ein Körnermus für Pūṣan, worauf man nach Hersagung der an Rudra gerichteten Verse den vorschriftsmässig ausgewählten Stier und ausser ihm die vier besten jungen Kühe der Herde schmückt. Der Stier wird unter Sprüchen freigelassen, »den Kühen als Gatte übergeben«, und eine Bewirtung der Brahmanen mit einer Milchspeise, zu der Milch von allen Kühen verwendet wird, macht den Beschluss, nach manchen auch ein Tieropfer, nach Kauś. 24, 22 für Indra. Der alte Stier wird weggeführt (Kauś.).

e) Landwirtschaftliches. — 1. *Kṛṣikarman, lāṅgalayojana, halābhiyoga.* Nach G. 4, 4, 27 ff. findet das Fest der Pflugbespannung an einem glücklichen Tage, nach P. 2, 13 an einem glücklichen Tage oder unter Jyeṣṭhā, Ś. 4, 13 unter Rohiṇī, nach Āśv. unter den Uttara-Proṣṭhapadās, unter den Uttarāḥ Phālgunī's oder unter der Rohiṇī statt. Bei Ś. 4, 13 wird vor dem Pflügen auf der östlichen Grenze des Feldes ein Bali an Himmel und Erde dargebracht. P. lässt Indra, Parjanya, Aśvins, Maruts, Udalākāśyapa, Svātikārī, Sītā, Anumati mit saurer Milch, Reis, Wohlgerüchen opfern, G. teils denselben, teils andern Gottheiten mit einem Sthālīpāka. Den Stieren wird Honig und Butter gegeben, unter Sprüchen der Pflug angespannt und die Pflugschar berührt (von einem Brahmanen Ś.) oder damit gepflügt (P.). Ausführlich ist Kauś. 20, der aus einer Furche Erde nehmen und die Gattin fragen lässt: »pflügtet ihr?« »wir pflügten«, »was nahmst du?« »Besitz, Gedeihen, Blüte, Nachkommen, Vieh, Speise.« Dieselben Gottheiten sind der Mittelpunkt noch anderer landwirtschaftlicher Opfer, von denen G. (Kh.) das »Furchenopfer«, das »Tennenopfer«, die Opfer »beim Säen, Schneiden und Einernten« nennt, und (wohl zur Abwehr von Schaden) das auf Schutthaufen darzubringende Opfer an den Mäusekönig (ākhurāja).

2. Erstlingsopfer. — *Āgrayaṇa, navaprāśana, navayajña.* »Der āgrayaṇa gehört zu den grösseren Opfern (*haviryajña*), die in den Śrautasūtren beschrieben werden (vgl. Āśv. Śr. 2, 9. Kāt. Śr. 4, 6, 1—4). Die hier beschriebene Form desselben ist, nach Nārāyaṇa, diejenige, in welcher der Hausherr das Opfer vollziehen kann, wenn er in Not ist (der āpatkalpa), d. h. wenn ihm die Mittel fehlen, das vollständige Opfer zu vollziehen« (St. zu Āśv. 2, 2, 4). Die Beschränkung des Kommentators geht aber zu weit. Aus der Unterscheidung von Śrauta- und Gṛhyaritual folgt, dass wir es hier mit der Ceremonie des anāhitāgni zu thun haben, den einige auch ausdrücklich nennen (Āp. 19, 6; P. 3, 1, 1; Ś. 3, 8, 1), während Āśv. sowohl vom āhitāgni als

dem Caitya eine Gabe (bali) darbringen. Wenn das Denkmal aber sich in der Ferne befindet, muss er zwei Piṇḍa's machen, auf einen Tragstock legen und sie dem Boten übergeben, der eins für sich selbst empfängt und das andere zu dem Caitya bringt. Ist der Weg gefährlich, so erhält er ausserdem eine Waffe; liegt ein schiffbarer Strom dazwischen, so soll man ihm irgend etwas zum Übersetzen geben. (Nicht deutlich ist die Vorschrift, dass der Opferer sich eines »Blattboten« bedienen soll. Man könnte an eine dem oben p. 84 beschriebenen bauḍhyavihāra ähnliche Ceremonie denken.) P. 3, 11, 10 kennt etwas ähnliches, spricht aber nicht von einem Caityaopfer, sondern von einer Darbringung an eine Gottheit, der ein Bote den für sie bestimmten Anteil hinbringen soll. Nicht klar ist die Bedeutung des Dhanvantariopfers bei Āśv. (1, 3, 6; 1, 12, 7), zu dessen Ausführung ein Brahman nötig ist.

§ 56. Krankheit, Tod, Manenkult. — Ein āhitāgni, den eine Krankheit befällt, soll nach O., N. oder NO. aus dem Dorf hinausziehen; denn man sagt »die Feuer lieben das Dorf« und werden ihn, um zurückkehren zu können, wieder gesund machen. Nach seiner Genesung bringt er ein Soma- oder Tieropfer oder nur eine Iṣṭi und kehrt heim (Āśv. 4, 1). Über Tod und Verbrennung gibt besonders eingehende Vorschriften (*dahanavidhi*) Vaikh. V, in ausführlicherer Casuistik als die anderen Gṛhyas. Er bespricht die verschiedenen Toten und ihre Verbrennung bis zum *dantajāto kumāraḥ, kumārī vidhavā ca, vīravidhavā, sūtikā, mūḍhagarbhiṇī, patighnī, ninditā ghorā* u. s. w. So schreibt er V, 9 vor »*sūtikāmūḍhagarbhiṇīṃ puṃścalīṃ anārtavām pāṣaṇḍamūkabadhirām mantravarjitāṃ pāpabuddhiduśśīlāṃ striyaṃ puruṣam vā* leise mit dem Feuer eines Waldbrandes (dāvāgninā) zu verbrennen und nennt dies das *āpaddahya*.

1.) Tod. Wer merkt, dass sein Tod komme, soll nach Vaikh. 5, 1 seine »fünffachen« Verwandten herbeirufen, zuerst freundlich reden, die Freuden dieser Welt und die Dinge des jenseitigen Lebens für sich teilen (aihikaṃ saṃbhogaṃ pāralaukikaṃ cātmane vibhajet), und wenn der Tag gekommen ist, sich auf eine reine Stelle auf Sandboden setzen oder legen und der Adhvaryu soll ihm Sprüche ins Ohr sagen. Kāt. 22, 6, 1 ff. kennt ein besonderes Opfer für einen, der den Tod wünscht. Wenn ein Kind unter zwei Jahren stirbt, so begraben sie den Leib, ohne ihn zu verbrennen (P. 3, 10, 5; Vaikh. 5, 10). Ist es über zwei Jahr, sollen alle Verwandten es bis zum Kirchhof geleiten. War der Verstorbene schon in die Lehre getreten, so werden die Riten von der Wahl des Bestattungsplatzes bis zum Bade für ihn ebenso wie für einen āhitāgni vollzogen. Mit dem Hausfeuer verbrennen sie einen āhitāgni, einen anderen leise mit dem Gemeindefeuer (P.). Die Totenceremonien beschreibt Kāt. 25, 7, 1 ff. unter den prāyaścitta's im Anschluss an den Fall, dass ein Opferer bei seinem Opfer stirbt. Die Mantra's sind Taitt. Ār. VI gegeben, wozu der Kommentar den Viniyoga nach dem Ritual Baudh.'s und Bhāradvāja's anführt. Man gräbt (Āśv. G. 4, 1, 6 ff.; Ā.GP. 3, 1 ff.) im SO. oder SW. einen Platz, der nach S., SO. oder auch nach SW. geneigt ist und die Länge eines Mannes mit ausgestreckten Armen, die Breite eines Vyāma (fünf Ellen) und die Tiefe einer Vitasti (zwölf Finger) hat. Ausführlich behandelt Kauś. 85 die Maasse. Ferner soll er von allen Seiten frei, mit vielen Pflanzen bestanden, aber wie die Baustelle eines Hauses frei von Dornen und Milchpflanzen sein. Auch sollen die Wasser nach allen Seiten abfliessen. Die Vorschriften, welche Āśv. Śr. 6, 10 gegeben sind, gelten auch hier. Sie schneiden Haupthaar, Bart, Körperhaare und Nägel ab, salben den Toten mit Narde, setzen ihm einen Kranz von Narde aufs Haupt. Nach Kauś. 80, 19 werden Töpfe gemacht, mit Kuhdünger ausgestrichen oder mit trockenem gefüllt.

Man hält reichlich Opfergras und Butter in Bereitschaft und giesst zerlassene Butter (sarpis) in saure Milch. Das ist die »gesprenkelte Butter für die Manen«, *pitrya pṛṣadājya* (Āśv.). Hierauf bringen sie die Feuer und Opfergefässe zu der Verbrennungsstätte, hinterher ältere Personen in ungerader Zahl (entweder Männer oder Frauen, aber nicht beide gemischt) den Toten, nach der Vorschrift »einiger« (cf. Kauś. 80, 34; Kāt. 25, 7, 14) auf einem von Rindern gezogenen, mit einem Sitz versehenen Wagen (Āśv.). Der Leiche folgt das zur Mitverbrennung bestimmte Tier, das mit einem Strick am linken Vorderfuss gebunden ist, die *anustaraṇī*, eine Kuh oder eine Ziege von einer, nach manchen von schwarzer Farbe. (Doch ist diese Mitverbrennung nach dem Komm. und auch nach Kāt. 25, 7, 36 nicht notwendig. Mit ihren Gliedern werden später der Reihe nach die Glieder des Toten belegt. Mit aufgelöster Haarlocke, die Opferschnur herabgebunden, gehen hinterdrein die Leidtragenden, voran die älteren. Nach ihrer Ankunft besprengt der Vollzieher der Riten den Platz mittelst eines Śamīzweiges mit Wasser, indem er ihn von rechts nach links umwandelt und den Vers ṚV. 10, 14, 9 »gehet fort von hier und schleichet auseinander« sagt. Im SO., auf einer erhöhten Seite, setzt er das Āhavanīya-, im NW. das Gārhapatya-, im SW. das Dakṣiṇafeuer nieder. Darauf schichtet innerhalb der Feuer ein Sachverständiger einen Holzstoss, breitet darauf Opfergras und das schwarze Antilopenfell mit den Haaren nach aussen. Auf dieses legt man den Toten, der nördlich vom Gārhapatyafeuer vorbeigetragen wird, so hin, dass sein Kopf auf das Āhavanīyafeuer zu liegt. Nördlich von ihm setzt seine Frau sich nieder und ebendort findet, falls der Verstorbene ein Kṣatriya war, der Bogen seinen Platz. Ihr Schwager oder, wer sonst die Stelle des Gatten vertritt, auch ein Schüler des Gatten oder alter Diener heisst sie mit dem (seiner ursprünglichen Bedeutung hier entfremdeten) Spruche ṚV. 10, 18, 8 »erhebe dich zur Welt der Lebenden« wieder aufstehen. Aus der Hand des Toten wird der Bogen genommen (aus der Hand des Brahmanen der Stab, aus der des Vaiśya der Treibstachel Kauś. 80, 48 ff.), mit der Sehne versehen, zerbrochen und auf den Holzstoss geworfen. Das erinnert an unsern Brauch, beim Tode des letzten eines adeligen Geschlechtes den Wappenschild zu zerbrechen und ins Grab nachzuwerfen. Hierauf werden die Opferutensilien des Toten, die er seit der ersten Anlegung des Feuers in lebenslänglichem Besitz gehabt, Juhū, Feuerhölzer, Mörser, Stössel u. s. w. in bestimmt vorgeschriebener Weise (auch Ś. Śr. S.) auf die Gliedmassen der Leiche verteilt; die mit einer Höhlung versehenen mit gesprenkelter Butter gefüllt. Auf die sieben prāṇāyatana's (Nase u. s. w.) kommen noch (Kāt. 25, 7, 20) Goldstücke. Die beiden Mahlsteine soll der Sohn an sich nehmen und ebenso, was aus Kupfer, Erz oder Thon ist. Doch giebt es auch andere Vorschriften (Kāt. 25, 7, 32 ff.). Die Netzhaut des Tieres schneidet man heraus und bedeckt damit Kopf und Gesicht des Verstorbenen, mit dem Herzen das Herz u. s. w.; die Nieren gibt er ihm in die Hände. Hat er die Glieder des Tieres denen des Toten entsprechend verteilt, so bedeckt er alles mit dem Fell und opfert, sein linkes Knie beugend, im Dakṣiṇafeuer Spenden für Agni, Kāma, Loka, Anumati und schliesslich eine Spende auf der Brust des Verstorbenen an Agni, der nun aus diesem geboren werden soll wie dieser einst aus Agni. Hierauf folgt der Befehl »entzündet die Feuer«, was nach Kauś. 81, 33 durch den jüngsten geschieht, und beim Brennen des Leichnams wird der Vers ṚV. 10, 14, 7 »zieh hin auf alten Pfaden« recitirt. Nordöstlich vom Āhavanīya gräbt man eine knietiefe Grube und legt eine Avakā, eine Wasserpflanze hinein, offenbar ein alter Aberglaube, zu dessen Begründung ein Ausspruch der Śruti angeführt wird, wonach der Tote aus der Grube heraus und zusammen mit dem Rauch in die Himmelswelt gehe. Hierauf

wird ṚV. 10, 18, 3 »von den Toten trennten sich die Lebenden« recitirt und, ohne sich umzusehen, geht man fort. Nach Kauś. 82, 2 gibt man ihnen je sieben Kiesel in die Hände, die sie bei der Rückkehr einzeln mit der Hand ausstreuen.

2) Bei der Rückkehr findet eine von P., dem ich hier folge, genauer geschilderte Reinigungsceremonie statt, das *udakakarma*, zu dem man einen Verwandten oder Verschwägerten des Toten mit vorgeschriebener Formel um Erlaubnis bittet, die dieser, wenn der Verstorbene noch keine hundert Jahre alt gewesen ist, mit den Worten: »vollziehe sie, aber nicht wieder in solcher Weise« gewährt, während bei einem andern nur die Worte: »vollziehet sie« gesprochen werden. Alle Verwandten bis ins siebente oder zehnte Glied sollen ins Wasser steigen; von Einwohnern desselben Dorfes alle, die sich einer Verwandtschaft erinnern. Sie tragen nur ein Gewand und haben die Opferschnur über die rechte Schulter. Mit dem Ringfinger der linken Hand schlagen sie das Wasser weg und sprechen einen auf Abwehr des Übels gerichteten Vers der VS. Sie wenden ihr Gesicht nach Süden und tauchen unter. Für den Toten wird eine Handvoll Wasser ausgegossen: »NN., das ist dein Wasser« und Āśv. (4, 4, 10) lässt hier dessen Eigen- und Gotranamen nennen (»Devadatta, aus dem Gotra des Kaśyapa, das ist dein Wasser«). Sie steigen aus dem Wasser, legen nach Āśv. andere Kleider an und winden die alten, die mit dem Saume nach N. gelegt werden, aus. Auf einem reinen, mit Gras bestandenen Platze setzen sie sich nieder und lassen sich dort (durch alte Erzählungen) unterhalten (P.). Dort bleiben sie, bis die Sterne aufgehen (Ā.) und gehen dann im Zuge in ihre Behausung, ohne sich umzukehren, die jüngsten voran. An der Thür ihrer Wohnung kauen sie Picumandablätter, spülen den Mund, berühren Wasser, Feuer, Kuhdung (bei Kauś. 82, 20 wird auch Rauch von einer bestimmten Holzart eingeatmet), weissen Senf und Oel, betreten einen Stein und gehen hinein (P.).

3) *Āśauca.* Über die Zeit der durch einen Todesfall in der Familie verursachten Unreinheit und den Kreis der davon betroffenen Familienglieder giebt es verschiedene Vorschriften, die (abgesehen von den Gesetzbüchern G. 14, 1 ff.; Y. 3, 18 ff.; Manu V, 64. 65 u. s.; s. oben JOLLY § 58) von den Gṛhya's Āśv. 4, 4, 14 ff. und P. 3, 10, 38 ff. uns ausführlich überliefern. Bei dem Tode eines noch nicht zweijährigen Kindes berührt sie nur Vater und Mutter und dauert eine oder drei Nächte (St. zu P. 3, 10, 4), sonst drei, nach einigen zehn Nächte. Eine andere P. 3, 10, 38 wohl erst eingeschaltete Vorschrift setzt ein oder zwei Halbmonate an. Kauś. 82, 42 spricht vom »Yamavrata«. Drei Tage lang bewahren die Angehörigen die Keuschheit und schlafen auf der Erde. Sie essen nur des Tages Speise, die sie gekauft oder empfangen haben, aber kein Fleisch (P. 3, 10, 26; Āśv. 4, 4, 15). Dem Toten spenden sie in der Nacht, wo er gestorben ist, einen Kloss, giessen vor- und nachher für »ihn zum Waschen« Wasser hin und rufen jedesmal ihn beim Namen. Während derselben Nacht setzen sie in einem irdenen Gefäss Milch und Wasser im Freien aus und rufen dem Toten zu: »Preta! hier bade dich.« Während der ganzen Zeit sollen sie die »eigene Lesung« nicht lesen. Āśv. 4, 4, 17 ff. schreibt vor, dass man beim Tode eines Mahāguru (Vater, Mutter und Lehrer) Spenden und Studium während voller zwölf Tage ausfallen lasse, zehn Tage beim Tode von Sapiṇḍa's, eventuell auch beim Tode eines Lehrers, der nicht sapiṇḍa ist, von unverheirateten weiblichen Verwandten u. s. w. Auch soll man (P.) während der Zeit alle feststehenden Riten, soweit sie nicht an den drei Feuern und (nach manchen) am Hausfeuer stattfinden, aussetzen; eventuell sie von andern vollziehen lassen. Weitere Einzelheiten, auch das Āśv. 4, 6 beim Tode eines Guru (vgl. EDWIN W. FAY, American Journal of Philology XVI, S. 11) oder bei einem Verlust (»an Kindern, Vieh, Gold« Komm.)

am Neumond zu vollziehende, ausführlich geschilderte und an Aberglauben reiche *śāntikarman* müssen übergangen werden.

4) *Saṃcayana*, das Sammeln der Gebeine des Verbrannten, findet nach dem zehnten Tage an einem ungeraden Tage der dunklen Hälfte (also am elften, dreizehnten oder fünfzehnten Tage) statt, doch auch schon am dritten oder vierten Tage (CALAND, Todtenverehrung 24; Kauś. 82, 26 u. Note; Kāt. 25, 8, 1 ff.). Es muss unter einem Sternbild geschehen, dessen Name nur einmal vorkommt, also nicht unter Aṣāḍhā, Phalgunī oder Proṣṭhapadā, doch wird Kāt. 21, 3, 3 der Ausdruck ekanakṣatre auch anders erklärt (STENZLER). Verwendet wird dazu eine männliche, nicht verzierte Urne (nach dem Komm. »ohne Brüste«) für die Gebeine eines Mannes, eine weibliche (d. h. mit Brüsten versehene) für eine Frau (Āśv.). Auch hier wird wieder vorgeschrieben, dass ältere Personen in ungerader Zahl und von demselben Geschlecht die Handlung vornehmen sollen. Der Leiter (kartā) besprengt mittelst eines Śamīzweiges und mit dem Spruch ṚV. 10, 16, 14 »du kühle, reich an Kühle« den Platz mit Wasser, mit Milch gemischt, indem er ihn dreimal von rechts nach links umwandelt. Nach Kauś. 82, 27 ist es für den Brāhmaṇa mit Milch, für den Kṣatriya mit Honig gemischt. Mit dem Daumen und Ringfinger nehmen sie jeden Knochen einzeln und thun ihn, ohne damit ein Geräusch zu machen, hinein, die Füsse zuerst, den Kopf zuletzt. Nach sorgfältiger Sammlung und Reinigung der Knochen legen sie mit ṚV. 10, 18, 10 »nahe dich der Mutter Erde« die Urne in eine Grube, die ebenso wie die Verbrennungsstelle hergestellt wird und keinen Zufluss von anderem als Regenwasser hat. Erde wird hineingeworfen, die Urne mit einem Deckel geschlossen und (nach dem Komm. zu Āśv.) die Grube mit Erde so angefüllt, dass die Urne nicht mehr sichtbar ist. Nach Kauś. 82, 32 wird die Urne unter die Wurzel eines Baumes gestellt. Kāt. 25, 8, 7 lässt nur dann, wenn ein Grabmal aufgerichtet werden soll, die Gebeine erst in eine Urne sammeln, sonst sofort in eine Grube. Ohne sich umzusehen, kehren sie nach Haus zurück, berühren Wasser und bringen dem Verstorbenen ein Śrāddha, nach M. MÜLLER (India 235) auf Grund von Nār. "that which is given with śraddhā or faith" i. e. charity bestowed on deserving persons, and, more particularly, on Brāhmaṇas.

5) Die Seele des Verstorbenen geht nicht unmittelbar in die Welt der Manen, sondern bleibt eine Zeit lang als *preta*, als Geist, von ihnen getrennt (CALAND, Ahnenkult 22; OLDENBERG, Relig. d. V. 555). Diesem einzelnen Toten wird das *ekoddiṣṭaśrāddha* dargebracht (*eka uddiṣṭo yasmin śrāddhe tad ekoddiṣṭam*); das Navaśrāddha, Pūrakapiṇḍa während der Tage der Unreinheit scheint nur den Dharmas bekannt und späteren Gṛhyatexten. Die Gesetzbücher berichten, wie man aus CALAND und JOLLY ersehen wird, überhaupt ausführlicher als die Gṛhya's, von denen nur Ś. genauere Vorschriften über das ekoddiṣṭa giebt. Āśv. 4, 5, 10; 7, 1 spricht nur andeutungsweise davon; P. 3, 10, 51 ff. ist wenig klar; aber er erwähnt einige, die ein Jahr lang für den Verstorbenen besonders opfern lassen. Zu diesen einigen gehört Ś. 4, 2, 7, der aber an anderer Stelle (4, 3, 2. 3) die Zeit auch auf drei Halbmonate herabsetzt und sogar ein glückliches Ereignis als Anlass zum Sapiṇḍīkaraṇa, also zur Beendigung der ekoddiṣṭa-Darbringungen gelten lässt. Ebenso Gobhila's Śrāddhakalpa 3, 12 ff. (p. 1024). Die Vorschriften der Dharma's hat CALAND l. c. zusammengestellt. Nach Ś.'s und G.'s citirtem Werk ist zu diesem ekoddiṣṭa nur ein Reinigungshalm, ein Krug Arghyawasser und ein Mehlkloss notwendig. Einige sonst übliche Ceremonien fallen weg, wie das Einladen der Pitaraḥ, das Darbringen im Feuer, die Viśve devāḥ (in Gestalt der einzuladenden Brāhmaṇas); die Frage nach der Sättigung (svaditam) und einige andere Opferformeln werden verändert.

6) Am Ende des Jahres resp. der drei Halbmonate oder bei dem erwähnten Eintritte eines glücklichen Ereignisses wird das *sapiṇḍīkaraṇa* vollzogen d. h. die Aufnahme des Toten in den Kreis der Manen, mit denen er von da ab zusammen an den gewöhnlichen Pārvaṇaśrāddha's, an den Klossopfern, teilhat. Da nur drei Piṇḍa's dargebracht werden dürfen, so scheidet der älteste Ahne, der Urgrossvater des Toten, jetzt aus der Reihe der Sapiṇḍa's aus (P. 3, 10, 53; Ś. 4, 2, 8). Ś. giebt die Vorschrift an zwei Stellen: 4, 3; 5, 9, so dass an der Ursprünglichkeit jener Stelle des Textes Zweifel entstanden sind. Caland (Altind. Ahnenkult 162) glaubt, dass Ś. seinen ekoddiṣṭa- und Sapiṇḍīkaraṇa-Ritus den Vājasaneyin's entlehnt hat. S.' Darstellung stimmt fast wörtlich mit der G. Śrāddhakalpa 3, 12 ff. (p. 1024) gegebenen überein. Vier Wasserkrüge sind mit Sesam, Wohlgerüchen und Wasser zu füllen, drei für die Manen (Urgrossvater, Grossvater und Vater) und einer für den Verstorbenen. Den Inhalt dieses vierten Kruges verteilt er mit zwei, auf die Welt der Manen und der Lebenden bezüglichen Versen auf die drei ersten, und ebenso verfährt er mit dem letzten der vier bei diesem Opfer herzustellenden Piṇḍa's, indem er ihn auf die drei anderen verteilt. In derselben Weise verfährt man bei einem ekoddiṣṭa für die verstorbene Mutter, Bruder oder die Gattin.

7) *Pitṛmedha* (Kauś. 83 ff.; Kāt. 21, 3. 4; Taitt. Ār. 6, 6). Die Errichtung eines Śmaśāna genannten Grabmals für den Toten soll nach Śat. Br. 13, 8, 1 ff. nicht zu bald geschehen. Kāt. 21, 3, 1 sagt: »wenn man sich der Jahre des Toten (oder des Todesjahres, die Komm. schwanken) nicht mehr erinnert« oder (wenn man sich trotz verflossener vieler Zeit) doch daran noch erinnert, dann in ungeraden Jahren. Keśava zu Kauś. spricht von »nach Ablauf eines Jahres« oder »inmitten des Jahres«. Das Hinausschieben dieser Ceremonie soll nach dem Śat. Br. verhindern, »neues Übel« zu stiften und beruht, wie es scheint, auf demselben Aberglauben, der in dem ekoddiṣṭa-Opfer seinen Ausdruck findet. Die Zeit für diese »Beisetzung« des Toten ist Sommer, Herbst, oder der Monat Māgha unter einem einfachen Sternbild oder beim Neumond. Man nimmt soviel Töpfe als Teilnehmer sind, und eine unbestimmte Zahl von Sonnenschirmen (nach Kauś. auch noch andere Utensilien), holt die Gebeine (in der Urne, in der sie vorher begraben waren), bringt sie auf eine Lagerstatt, wo sie mit einem Gewandzipfel bedeckt und unter Paukenschall und Lautenklang von den Amātya's (Sohn, Enkel u. s. w.) je dreimal umschritten und mit den Obergewändern oder mit Wedeln »befächelt« werden. Letzteres kann den Frauen überlassen bleiben. Die Ceremonie findet im ersten, mittleren und letzten Teil der Nacht statt. »Manche« lassen auch dem Toten Speise darbringen; der so begonnene Tag heisst »viphalphānna«, »speisereich«, (weil, nach einem Komm., an ihm viel Speise zu verteilen ist) und wird mit Tanz, Gesang und Musik gefeiert. Frühmorgens beim Sonnenaufgang bringt man die Gebeine nach Süden und errichtet das Grabmal an einem verborgenen, von den Strahlen der Mittagssonne aber getroffenen Ort, der ausser Sehweite des Dorfes, von der Strasse, sowie von Nyagrodha- u. a. Bäumen fern liegen und noch verschiedene andere Eigenschaften haben muss. So soll der Hintergrund »citra« sein (d. h. nach dem Komm. mannigfachen Wald, Berge, Tempel haben) oder wenigstens Wasser. Aus dem Dorfe trägt einer ein Grasbüschel hoch und hält es während der ganzen Ceremonie, um es am Schluss zu Hause aufzustellen. Der Platz wird ausgesteckt, Pflöcke von bestimmtem Holz oder Stein eingeschlagen, mit einem nach links gedrehten Strick umspannt und reingefegt. Ringsherum am Strick werden Steine (wie beim Agnicayana) geschichtet, auf dem Platz mit einem sechsspännigen Pfluge Furchen gezogen und Kräuter darüber gesäet. Der Adhvaryu wirft die

Gebeine in die Mitte, ein anderer geht leise nach Süden und wirft dort die Urne hin. Die Gebeine werden Glied für Glied geordnet, in Mitte und Ecken Ziegel gelegt (oder für einen, der keinen Feueraltar geschichet hatte, dreizehn Steine), darüber Erde gedeckt. Die Höhe der Schichtung kann bei Brahmanen, Kṣatriya's, Vaiśya's, Frauen verschieden sein oder für alle gleichmässig die Höhe des Unterschenkels haben. Im Süden des Grabmals werden zwei krumme Furchen gegraben und mit Milch und Wasser gefüllt, sieben im Norden nur mit Wasser. Die Teilnehmer werfen je drei Steine hinein und gehen mit ṚV. 10, 53, 8 über die Furchen weg; baden, legen neue Kleider an und schreiten, einen Stierschwanz anfassend, auf das Dorf zu. Als Grenze legt man zwischen Dorf und Śmaśāna eine Erdscholle hin. Zu Hause wird in dem Aupāsanafeuer eine Spende geopfert, vom Adhvaryu ein Schutzgebet gesprochen und von diesem Feuer (das nach einigen das des Toten, nach andern das des Vollziehers ist), ein Teil auf einem anderen Wege als durch die Thür weggeworfen. Nach Harisvāmin ist das Aupāsanafeuer des Toten ganz zu beseitigen. Als Dakṣiṇā kommen alte Gegenstände zur Verwendung: ein alter Sessel mit Kissen, alter Stier, alte Gerstenkörner. Von dieser auf Kāt. gegründeten und des Zusammenhanges wegen hier in das Gṛhyaritual eingeschalteten Darstellung weichen die Kalpacitate im Komm. zu Taitt. Ār. und das Kauś. vielfach ab, ohne das Bild wesentlich zu ändern. Aus Kauś. lassen sich indess viel interessante Einzelheiten beibringen; z. B. gehört zu den Utensilien ein Schiff. Nach Abschluss der Ceremonie lässt er »sieben Flussläufe« (*nadīrūpāṇi*) herstellen (die den sieben Furchen bei Kāt. entsprechen), mit Wasser füllen und (wohl die Teilnehmer) das mit Gold und Gerste versehene Schiff unter Hersagung einiger AV.-Versteile (»besteiget Savitṛ's Schiff« u. s. w.) besteigen. Der erste Teil der Handlung findet in einer im Dorf errichteten Hütte statt. Die Gebeine werden unter der Baumwurzel, wo sie bestattet waren, vorgeholt mit den Worten des AV.: »gieb wieder, o Waldesherr!« Der Weg für die Lebenden ist im N., »für die Manen« im S. der Hütte. Die bei Kāt. nur angedeutete Speisung ist ausführlicher beschrieben. Die inmitten der Halle niedergesetzte leere Urne schlägt man mit einem alten Schuh. Mit aufgelöstem Haar vollziehen die Frauen, indem sie den rechten Schenkel schlagen, den dreimaligen Umgang. Mit einem Kūḍībüschel verwischen sie am Schluss der ganzen Ceremonie unter Hersagung von AV. 12, 2, 30—36 die Fusstritte zu dem Śmaśāna und mit einem anderen die zum Schiff. Das Büschel wird darauf nach SO. fortgeworfen. Erwähnung verdient noch ein anderer Punkt, den Kauś. bei dieser Gelegenheit, Kāt. 25, 8, 14 (unter den Prāyaścitta's) Śāṅkh. Śr. 4, 15, 9 ff.; Āp. 9, 11, 23 beim Saṃcayana vorschreiben. Wenn nämlich die vergrabenen Gebeine verschwunden sind, nimmt man 360 Palāśastiele und legt damit auf einem schwarzen Fell die Gestalt eines Mannes aus (40 an die Stelle des Kopfes, 10 für den Hals u. s. w. Śāṅkh.), umwickelt sie mit Wolle, salbt sie u. s. w. und vollzieht die Verbrennungsceremonie u. s. w. Kauś. kennt noch andere Aushülfe. Man nimmt Staub von der Stelle, wo die Urne stand, oder breitet an einem Ufer ein Gewand aus, ruft NN! und nimmt das Wesen, welches darauf niederfliegt, als Ersatz.

§ 57. Allgemeine Opfer für die Manen. — 1) Bei besonderer Veranlassung (kāmya's, naimittika's). Bei glücklichen Gelegenheiten, wie der Geburt eines Sohnes, bei Nāmakaraṇa, Hochzeit wird den Manen ein Glücksopfer dargebracht (Āśv. 2, 5, 13. 15; 4, 7, 1; G. 4, 3, 35 ff.; G. Śrāddha K. = S. vgl. Speijer, Jātakarma 51) und zwar an einem glücklichen Tage der zunehmenden Monatshälfte; voraus geht ein *mātṛyāga*, ein den weiblichen Vorfahren gebrachtes, Karmapradīpa 1, 1, 11 u. s. näher beschriebenes Opfer (Caland, Todtenverehr. 36). Bei diesem Ābhyudayika werden vormittags

Brahmanen in gerader Zahl eingeladen als Vertreter der Götter und der Väter. Alle Handlungen geschehen rechts herum, nicht wie sonst von rechts nach links. Anstelle des Sesam tritt Gerste; die Mehlklösse werden mit saurer Milch und ungerösteten Körnern gemischt und in den Sprüchen mehrfach Veränderungen vorgenommen, deren charakteristischste die ist, dass die Manen als *nāndīmukha*, »frohgesichtig« bezeichnet werden im Gegensatz zu den *aśrumukha's*, wie Vater, Grossvater, Urgrossvater bisweilen genannt werden. (Eine genauere Beschreibung des Ābhyudayika finden wir im Prayogaratna p. 43[b]. Vgl. auch COLEBROOKE, As. Res. VII, 270; WILSON, Viṣṇupur. transl. p. 297; SPEIJER, Jātakarma 52; MAX MÜLLER, India p. 239; CALAND, Todtenverehrung 36.) Diese Abhyudayika's bilden die sog. *vṛddhiśrāddha's*; gleicher Art sind die *pūrtaśrāddha's*, die bei der Stiftung von Brunnen, Teichen ihre Stelle haben (Nār. zu Āśv. 2, 5, 13) und noch verschiedene Abarten, wie Kāmyaśrāddha's, über die man CALAND, Todtenverehr. 39 ff. vergleiche.

2) Ausser diesen gelegentlichen Totenopfern giebt es eine Anzahl solcher, die regelmässig, täglich oder zu gewissen Zeitabschnitten zu veranstalten sind. Zunächst die tägliche Manenverehrung (§ 46) als einer der Mahāyajña's, die als Śrāddha nicht anzusehen ist; dann die *pārvaṇa's* am Neumondstage, die *māsika's* allmonatlich an den ungeraden Tagen der zweiten Hälfte (Āśv. 2, 5, 10), die Aṣṭakā's und Anvaṣṭakya's, die an bestimmten Tagen des Jahres dargebracht werden. (Die Gesetzbücher behandeln den Gegenstand ebenfalls, worüber CALAND, Todtenverehr. S. 8 ff. zu vergleichen ist; JOLLY § 57). *Pārvaṇa-śrāddha*, am Neumondstage nachmittags. Das Ritual ist (Āśv. 4, 7) fast identisch mit dem der Kāmya-ābhyudayika- ekoddiṣṭa-śrāddha's. Als Repräsentanten seiner unmittelbaren Vorfahren (Vater, Grossvater u. s. w.) wählt er Brahmanen in ungerader Zahl, nach Ś. 4, 1, 2 mindestens drei, nach Āśv. 4, 7, 2 je einen, zwei oder drei für jeden der Väter; je mehr, desto grösser sein Verdienst, ausgeschlossen ist aber (im Gegensatz zu Manu 3, 125) die Beschränkung auf einen einzigen. Die Auswahl dieser Männer ist mit grosser Sorgfalt zu treffen; sie müssen die Mantra's kennen, von frommem Wandel, keine Verwandten des Opferers sein u. s. w. (Āśv. 4, 7, 2; Ś. 4, 1, 2; H. 2, 10, 2). Ausser diesen Brahmanen werden nach einigen Texten Vertreter für die Allgötter gewählt. Die Vorschriften in den Sūtren weichen stark von einander ab. Ś. fasst sich sehr kurz. Er lässt in eine ungerade Anzahl von Wassergefässen Sesam streuen und mit den Worten: »dies ist dein« den Brahmanen auf die Hände Wasser giessen. Hierauf werden sie geschmückt und, nach einer Darbringung im Feuer, gespeist. Vor oder nach der Mahlzeit legt er drei Piṇḍa's auf einen mit Kuśa bestreuten Platz, dahinter, doch durch irgend etwas geschieden, die für die Gattinnen. Den Rest giebt er den Brahmanen. Im übrigen verläuft das Opfer so wie der Piṇḍapitṛyajña des Śrautarituals. Ausführlicher ist Āśv.'s denselben Gang verfolgende Darstellung. Drei Gefässe aus Metall, Stein, Thon, oder aus demselben Material, werden für die Wasserceremonie verwendet. Die Darreichung des Wassers geschieht mit »dem Zwischenraum zwischen dem Daumen und Zeigefinger der linken Hand« oder mit der rechten, welche von der linken angefasst werden muss (4, 7, 13). Die Überreste des Wassers werden zusammengegossen und dienen zur Benetzung des Gesichtes, wenn der Opferer sich einen Sohn wünscht. (Bemerkenswert ist ein Ausspruch Saunaka's, dass er den ersten Krug bis zum Ende der Feier nicht von der Stelle wegnehmen soll, weil »in ihm verhüllt die Väter weilen« 4, 7, 16). Hierauf werden den Brahmanen Wohlgerüche, Kränze u. s. w. dargereicht (4, 7, 17; Ś. 4, 1, 4). Mit ihrer Erlaubnis, die in bestimmten Formeln erbeten und erteilt wird, opfert er im Feuer und weist

ihnen Speise zu; die Frage am Schluss, ob sie gesättigt sind, und ihre Entlassung geschieht mit fest umschriebenen Worten. G. verweist kurz auf den Sthālīpāka der Anvaṣṭakyaceremonie (s. S. 95) als Norm für das am Neumondstage stattfindende Manenklossopfer, das bei ihm (4, 4, 1) zu den *smārta's* gehört (G. p. 665 ff.; M. MÜLLER, India 232; WINTERNITZ, WZKM. 4, 201), nur wird das Havis im südlichen Feuer zubereitet, für den anāhitāgni dagegen im Hausfeuer. Es ist nur eine Grube zu machen und mancherlei Einzelheiten, die beim Anvaṣṭakya vorgeschrieben sind, fallen weg. Charakteristisch für G. ist das bei ihm dem Śrāddha nachfolgende, davon wie im Śrautaritual getrennte *anvāhārya*, »Nachtrag«, welches mit dem pārvaṇa der anderen Schulen identisch ist (M. MÜLLER l. c.; SBE. 30, 111, vgl. die Bemerkungen CALAND's, Ahnenkult p. 16).

3) Von dem pārvaṇa scheint das *māsika śrāddha* unterschieden. H. 2, 10, 1 (auch Bhār.) lässt mit den Worten: »am Neumondstage nachmittags das Monatsopfer (für die Manen) oder an den ungleichen Tagen der abnehmenden Hälfte« zwischen beiden die Wahl. Āśv. dagegen schreibt 4, 7, 1 das pārvaṇa Śrāddha (am Neumond) und 2, 5, 10 »das Monat für Monat den Manen an ungeraden Tagen« (der zweiten Hälfte) darzubringende Opfer vor, für das die Anvaṣṭakya's vorbildlich sind. Auch G. Śrāddha 1, 2. 3 unterscheidet beide, stellt aber das zweite ins Belieben. Die Meinungen haben offenbar geschwankt, wie man auch aus den Gesetzbüchern Gaut. 15, 2 ff.; Āp. 2, 7, 16, 4 ff. ersehen kann (CALAND, Ahnenkult 51; WINTERNITZ, WZKM. 4, 202). Bei H. (Āp. Bhār.) geht die Darstellung der monatlichen Śrāddha's den Aṣṭakās voraus (2, 10—13). Vorschriften, welche wir anderwärts bei den Aṣṭakās finden, giebt H. daher schon hier. So stehen z. B. dieselben Sprüche, die H. hier bei den Wasserspenden vorschreibt, bei Ś. unter den bei der mittleren Aṣṭakā zu recitirenden (3, 13, 5). Ferner finden wir bei H. an dieser Stelle die Vorschrift, der wir nachher beim Anvaṣṭakya begegnen werden, von der Ausgiessung dreier Handvoll Wasser, der Deponirung dreier Klösse und von Collyrium und Gewändern für die Manen. Merkwürdig ist seine, auch beim Piṇḍapitṛyajña (Āśv. Ś. S. 2, 7, 6; CALAND, Ahnenkult 9) vorkommende Vorschrift, dass ein Opferer, der in der ersten Hälfte seines Lebens (unter fünfzig) steht, den Saum seines Kleides den Manen hinwirft, in der zweiten jedoch Haare seines Körpers. Hierauf wäscht er das Gefäss, in dem sich das Mus für die Piṇḍa's befand, sprengt unter Sprüchen an die Manen das Wasser von rechts nach links, stürzt das Gefäss um, kreuzt seine Hände und verehrt die Manen. Darauf geht er an das Ufer eines Gewässers und giesst unter Sprüchen für die Manen drei Hände Wasser hin.

4) *Aṣṭakās.* Die Feier der Aṣṭakās hat ursprünglich mit der Jahreswende in Zusammenhang gestanden (OLDENBERG, ISt. 15, 145 ff.; JOLLY, Dharmasūtra des V. 42; WINTERNITZ, WZKM. 4, 205). Sie finden nach dem Vollmond im Monat Āgrahāyaṇa statt; wie Āśv. 2, 4, 1 genauer angiebt »an den achten Tagen der vier zweiten Monatshälften des hemanta und śiśira«, demnach in der zweiten Hälfte der Monate Mārgaśīrṣa, Pauṣa, Māgha, Phālguna. Die Meinungen über ihre Zahl schwanken indess. G. führt 3, 10, 4 die Meinung Kautsa's an, dass »der Winter vier Aṣṭakās hat«, während es nach Audgāhamāni, Gautama, Vārkakhaṇḍin nur drei gebe. Von unseren Sūtren kennt nur Āśv. die erstgenannte Anzahl, die anderen nur drei oder weniger. G. lässt die drei Aṣṭakās am achten Tage der dunklen Hälften, die auf den Vollmond Āgrahāyaṇī, Taiṣī resp. Māghī folgen, darbringen, Baudh. (CALAND, Altind. Ahnenkult p. 167) in Taiṣa, Māgha, Phālguna, oder »man darf alle drei Tage zusammennehmen« und die drei Aṣṭakās auf einmal, nämlich am siebenten, achten und neunten Tage der dunklen Hälfte feiern, auch sogar an einem Tage, dem achten, was auch Āśv.

2, 4, 2 erlaubt. Dies letztere ist die Regel bei H., der nur die durch drei Tage gefeierte Ekāṣṭakā kennt, am achten Tag der dunklen Monatshälfte, die dem Vollmond im Monat Māgha folgt. Ebenso Āp. Bhār. (CALAND 166; WEBER, Nakṣatra II, 337. 341). Im einzelnen weichen die Sūtras sehr von einander ab. G. 3, 10, 3 sagt, dass Bedenken herrschen, ob die Gottheit Agni, Manen, Prajāpati, die Ṛtu's oder die Allgötter seien. Aber sein erstes Sūtra erklärt, dass »die A. die Nacht zur Gottheit habe«, so dass verschiedene Redaktionen vorliegen. Āśv. 2, 4, 12 sagt, dass nach einigen die Allgötter, nach anderen Agni, Sūrya, Prajāpati, Rātri, Nakṣatra's, Ṛtu's, Pitṛ's oder »paśu« die Gottheiten der Aṣṭakās seien. P. 3, 3, 2 führt Indra, Allgötter, Prajāpati, die Manen an. Auch über die Art der Darbringungen herrscht Meinungsverschiedenheit. Kautsa bei G. schreibt für alle Fleisch vor; so auch Āśv. 2, 4, 4. 5. 7, der tags zuvor den Vätern »Mus«, Reis mit Sesam, Milchspeise oder Kuchen von vier Śarāvamassen darbringen und die Aṣṭakā mit Tieropfer und Sthālīpaka begehen lässt, und Baudh. (CALAND). Andere dagegen schreiben für die erste Aṣṭakā nur Kuchen (daher »Kuchenaṣṭakā«) vor, für die zweite eine Kuh, für die dritte Gemüse (G. 3, 10, 9. 18; 4, 4, 17; P. 3, 3, 3. 8); Ś. 3, 12, 2; 13, 1; 14, 1 in umgekehrter Folge; doch stimmt zu P.'s Vorschrift seine 3, 3, 10 gegebene Anordnung nicht, dass beim Anvaṣṭakya aller Aṣṭakās von der linken Seite und Hüfte des Tieres geopfert werden soll, weil sie bei allen Aṣṭakās ein Fleischopfer voraussetzt. Das Kauśika spricht 19, 28 »von der Netzhaut der Aṣṭakākuh«, und nennt 138, 2 als havis für die Aṣṭakā: dhānāḥ, karambhaḥ u. s. w. und ev. paśu. Ein merkwürdiger Brauch am Vorabend der letzten Aṣṭakā wird von Mānava vorgeschrieben (WZKM. 4, 211); danach tötet und zerteilt der Opferer auf einem Kreuzwege eine Kuh und verteilt das Fleisch an alle etwaigen Passanten. An die Aṣṭakā schliesst sich das *Anvaṣṭakya* genannte Manenopfer, dessen Ritus CALAND (Ahnenkult S. 115) für den ursprünglichen hält, an. Āśv. 2, 5, 1; P. 3, 3, 10 lassen es allen drei, Ś. 3, 13, 7; G. 4, 2, 2 nur der mittleren Aṣṭakā folgen. Während Ś. sie nur piṇḍapitṛyajñavat darbringt, geben andere ausführlichere und bemerkenswerte Vorschriften. Die Feier findet in einem umschlossenen Raume statt. Nach Āśv. 2, 5, 1 wird auf einem nach S. geneigten Platz Holz ans Feuer gelegt, das Feuer rings umhängt und im N. der Umhängung macht man eine Thür. Dreimal, ohne sie zu schütteln, breitet er die Opferstreu mit den Wurzeln von rechts nach links und setzt die Opferspeisen nieder: Mus (odana), Reis mit Sesam (kṛsara), Milchreis (pāyasa), Rührtrank mit saurer Milch (dadhimantha) und Rührtrank mit Honig (madhumantha). Nach dem Opfer an Soma pitṛmat und Agni kavyavāhana (Ś. S. 2, 6, 10), (dem agnaukaraṇa) spendet er mit Ausnahme des Honigtranks den Vätern und den Müttern (Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter), für die noch besonders surā und ācāma (Schaum von gekochtem Reis) vorgeschrieben sind. P. 3, 3, 11 fügt Salben und Kränze hinzu und erlaubt auch für Lehrer und Schüler, die ohne Nachkommenschaft geblieben sind, Spenden zu bringen. Āśv. erwähnt, dass einige in zwei oder sechs Gruben und zwar in die östlichen für die Väter (in die westlichen demnach für die Mütter) opfern. Dies ist der Fall bei P., am ausführlichsten bei G. 4, 2, 16 ff.: Auf der südlichen Seite des umhüllten Raumes macht er von O. nach W. Gruben, je eine Spanne lang, vier Finger breit und tief. Vor der östlichen Grube stellt er eine Feuerstätte her und bringt dahin, hinter den Gruben herum, das Feuer. Nach Spenden an Soma pitṛmat und Agni kavyavāhana ist die Handlung links behängt und mit verhaltener Stimme zu vollziehen. Aus dem Ceremoniell sei hervorgehoben, dass man mit der Linken ein Grasbüschel ergreift und eine nach S. laufende Linie zieht mit den Worten: »fortgeschlagen sind die Asuras«; ebenfalls mit

der Linken fasst man einen Feuerbrand und legt ihn südlich von den Gruben nieder. Die Manen werden herbeigerufen, Wassergefässe in die Gruben niedergesetzt und der Reihe nach auf die über die Gruben gebreitete Darbhastreu links herum zum »Waschen für die Väter« ausgegossen; ferner wird dorthin je ein Drittel der Speise unter namentlicher Anrufung des Vaters, resp. Gross- und Urgrossvaters gethan oder, wenn er deren Namen nicht kennt, unter Anrufung der Manen auf der Erde, im Luftraum und Himmel. Dann wendet er sich ab, hält den Atem an und, bevor er aufatmet, wendet er sich zurück und flüstert: »es erfreuten sich die Manen u. s. w.« Hierauf wird, wieder unter Anrufungen, der Reihe nach auf die Piṇḍa's Salbe, Sesamöl, u. s. w. hingelegt und mit genau vorgeschriebener Stellung der Hände die »Abbitte« vollzogen. Unter Sprüchen blickt er sodann auf sein Haus, dann auf die Piṇḍa's und legt der Reihe nach auf die Piṇḍa's in den Gruben einen Faden als »Gewand« für jeden der Manen. Das mittlere Piṇḍa geniesst die Gattin, wenn sie Söhne wünscht, oder auch derjenige von den anwesenden Brahmanen, der die Überreste empfängt. Die anderen wirft er ins Wasser oder ins Feuer oder speist damit einen Brahmanen oder giebt sie einer Kuh. Der Feuerbrand wird mit Wasser ausgelöscht.

Ausser jenen drei, resp. nach Āśv. vier Aṣṭakās kennt das Ritual noch eine vierte resp. fünfte, die *madhyāvarṣa* fällt und das Ritual des Anvaṣṭakya oder auch des monatlichen Manenopfers hat (P. 3, 3, 13; Ś. 3, 13, 1; H. 2, 13, 3). Sie wird nach Āśv. 2, 5, 9 in der abnehmenden Hälfte des Monats Prauṣṭhapada gefeiert. Die Lesart Āśv.'s, welche die Mss. zeigen, *māghyāvarṣa* ist wohl kaum in *mādhyāvarṣa* zu verändern. Nach H. ist bei dieser Aṣṭakā Fleisch zu opfern und nur, wenn es keins giebt, Gemüse; anders P. 3, 3, 13, der sie eine Śākāṣṭakā nennt.

Die Darbringung der Aṣṭakās ist obligatorisch (Āśv. 2, 4, 11; G. 4, 1, 22; Ś. 3, 14, 6); doch sind für den unvermögenden verschiedene Erleichterungen vorgesehen. Āśv. 2, 4, 2 sagt, dass man nur an einem der vier vorgeschriebenen Tage (nur im Monat Māgha) eine Aṣṭakā darzubringen brauche und giebt 2, 4, 8—10 Vorschriften, die den ärmeren betreffen und auch bei G. und Ś. annähernd gleich wiederkehren. Nach G. 4, 1, 18ff. kann er anstatt mit einer Kuh, wenn er unbemittelt ist, auch mit einem Stück Kleinvieh oder einer Topfspeise opfern oder einer Kuh Futter vorwerfen oder auch im Walde Gestrüpp anbrennen und sagen: »das ist meine Aṣṭakā«. Wie es scheint, gelten diese Erleichterungen nicht nur für die eine, sondern für alle Aṣṭakās. Einen wertvollen Versuch, in dem Śrāddharitual alte und junge Bestandteile zu scheiden, hat CALAND (Ahnenkult 150ff.) gemacht. Das Śrautaritual kennt zwei Arten regelmässiger Manenopfer, den Piṇḍapitṛyajña am Nachmittag, der dem Neumondsopfer vorangeht und den mit dem Sākamedha, dem dritten der Cāturmāsya's verbundenen Pitṛyajña (WEBER, ISt. 10, 341) und ausserdem ein Surāopfer bei der Sautrāmaṇī.

Litt.: BLOOMFIELD, Women as mourners in the AV. AJPh. XI, 18 (Sep.). — W. CALAND, Über Totenverehrung bei einigen der indogerm. Völker. 4. Amsterdam 1888. — W. CALAND, Altind. Ahnenkult. Leiden 1893 (Rec. von PISCHEL, GGA. December 1894; KNAUER, Anz. f. Indog. Sprach- u. Altertumskunde VI, 21ff.). — COLEBROOKE, life and ess. 2, 195. — DONNER, Piṇḍapitṛyajña, Berlin 1870. — JOLLY, das Dharmasūtra des Viṣṇu und das Kāṭhaka GS. — LANMAN, Mortuary Urns Proc. AOS. 1891, XCVIII. — LEIST, Altar. jus gentium, Jena 1889, 188ff. — RAJ. LALA MITRA, Funeral cerem. of the anc. Hindus JASB. 39, 241ff.; Taitt. Ār. Introduct. p. 33ff. (giebt p. 33, Anm. eine ausführliche Übersicht über die Prayoga's und Paddh. über diesen Gegenstand, p. 57 Besprechung einiger RV.-Verse. — M. MÜLLER, Über Totenbestattung und Opfergebräuche im Veda, ZDMG. IX, 1855; India, what can it teach us p. 240 u. 374 (Auszüge aus dem Nirṇayasindhu). On funeral ceremonies (in Anthropol. Rel.) p. 235 ff. — OLDENBERG, Rel. des Veda,

S. 524 ff. — Regnaud, le śrāddha véd. Revue hist. rel. 25, 61 ff. — Roth, die Todtenbestattung im ind. Altertum ZDMG. 8, 467 ff. — Stenzler, Rede über die Sitte (Anhang zu Āśv. GS.). — Weber, Nakṣatra's 2, 337. 341; Vedische Beiträge 1895 (18. Buch des AV.). — Winternitz, notes on Śraddhas and ancestral worship WZKM. 4, 199. — Rajkumar Sarvadhikari, Tagore Law Lectures 1880. — Monier Williams, IA. 5, 26. 81. 200. — Wilson, Ess. 2, 270 ff. — Zimmer, Altind. Leben 400 ff. — Forbes, Rās Mālā 2, 356 ff. — Weitere Litt. Jolly § 57 ff.

III. ABRISS DES INHALTS DER ŚRAUTASŪTREN.

§ 58. Zur Charakteristik der Śrautaopfer. — Die in den Śrautas vorgeschriebenen Opfer, von Kāt. 1, 2, 2 als *dravyaṃ devatā tyāgaḥ* definirt, unterscheiden sich von denen des Gṛhyarituals durch die Dreizahl der Feuer und die Anwesenheit einer nach dem Charakter des Opfers sich richtenden Zahl von Priestern, ausschliesslich Brāhmaṇas, denen die Ausführung obliegt. Die Thätigkeit des Yajamāna beschränkt sich im Wesentlichen auf das Vollziehen des Tyāga (die formelle Opferung), das Verteilen der Dakṣiṇā's, die Hersagung der auf seine Person bezüglichen Mantras und die Saṃskāra's (Schlafen auf dem Erdboden u. s. w.); nur gelegentlich kommen andere Bestimmungen vor (cf. Kāt. 1, 7, 20 ff. und Komm.). Alles andere steht den Priestern zu. Bei dem Agnihotra wird nur der Adhvaryu erfordert, zum Agnyādheya wie zum Neu- und Vollmondsopfer gehören vier: Adhvaryu, Āgnīdhra, Hotṛ, Brahman[1]. Beim Cāturmāsyaopfer kommt als fünfter der Pratiprasthātṛ, beim Paśubandha, abgesehen vom Śamitṛ, als sechster der Maitrāvaruṇa hinzu. 16 Priester sind zum Somaopfer nötig, nämlich der Hotṛ mit Maitrāvaruṇa, Acchāvāka, Grāvastut, Adhvaryu mit Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ; Udgātṛ mit Prastotṛ, Pratihartṛ, Subrahmaṇya; Brahman mit Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ, Āgnīdhra[2], wozu als 17. bei den Kauṣītakins noch der als Oberaufseher fungirende Sadasya tritt. Praktisch stellt sich aber die Einteilung insofern etwas anders, als die drei Gehilfen des Brahman und von den Adhvaryus einer, der Neṣṭṛ, dem Hotṛ zur Seite stehen[3].

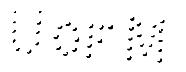
Abgesehen von den manuellen Handlungen und Verrichtungen, die im Wesentlichen, wenn auch nicht ausschliesslich den Adhvaryu's obliegen, haben diese Priester die Pflicht, die vorgeschriebenen Mantrarecitationen auszuführen. Unter dem Namen »*mantra*« begreift Kāt. 1, 3, 1 die sich in vier Gruppen scheidenden Texte, die *ṛc*, *yajus'*, *sāman* und *nigada's*. Die Verse und Lieder des ṚV. gebühren dem Hotṛ und seinen Assistenten, die Sprüche des Yajus vornehmlich den Adhvaryu's, die Gesänge den Udgātṛ's[4]. Unter Nigada's versteht man eine Art von Yajus, Praiṣa's, die den Zweck haben andere anzurufen, aufzufordern und von den eigentlichen Yajus sich dadurch unterscheiden, dass sie ihrem Zweck entsprechend laut gegeben werden, während die Sprüche des Yajurveda nur zu murmeln sind[5]. Die Sūtren befassen sich eingehend mit dem Verhältnis von Mantra und Handlung[6], mit der Aufeinanderfolge und Collision von Ceremonien[7] und treffen auch Vorsorge für den Fall, dass bei der Fülle der zu merkenden Sprüche, Verse u. s. w. das Gedächtnis versagt[8]. Als Aufseher des Ganzen fungirt der Brahman, der aller drei Veden kundig sein und das ganze Opfer nachdenken soll[9]. Die Priester erhalten als Lohn die Dakṣiṇā's[10], die nach Art und Wert sehr verschieden sind, und, wie verschiedene Beispiele zeigen, auch den Charakter des Opfers zum Ausdruck bringen. Manche Gaben sind verboten (ISt. 10, 58. 384). Sie nehmen die Geschenke in Empfang mit Sprüchen, die die Gottheiten als Empfänger bezeichnen (Rudra für eine Kuh, Soma für ein Gewand u. s. w. Āp. 14, 11, 1 ff.). Vor Beginn des Opfers sind die Priester zu wählen[11]; wie nicht jeder Brahmane dazu geeignet ist, sondern gewisse geistige und auch körper-

liche Eigenschaften besitzen muss[12], so ist auch nicht jeder als Yajamāna von ihnen zuzulassen. Selbstverständlich muss dieser den drei oberen Kasten angehören; nur wenige Ausnahmen davon sind gestattet[13]. Aber auch den Yajamāna der oberen Kasten muss der Priester prüfen, verschiedene Fragen an ihn richten, u. a. feststellen, ob etwa das Opfer von andern Priestern schon zum Teil vollzogen, aber in Uneinigkeit verlassen worden sei. Die Frucht des Opfers, sein »*phala*« kommt dem Opferer zugute, aber die absichtlichen oder unabsichtlichen Fehler der Priester, die es in der Hand haben ihn zu schädigen oder zu verderben, fallen ihm ebenfalls zur Last[14]. Beispiele aus der Vorzeit, welche die Übel falschen Opferns schildern, werden erwähnt und mannigfache Unterschiede im Ritual teils empfohlen teils mit grösserer oder geringerer Emphase abgelehnt. Eine das ganze Ritual durchziehende, durchweg anerkannte Unterscheidung zwischen den einzelnen Priestergeschlechtern abgesehen von der Haartracht, besteht, in dem *pañcāvadāna* resp. *caturavadāna*, dem Nehmen von vier resp. fünf Abschnitten von der Opfergabe und in der dadurch verursachten Einteilung in *pañcāvattins*, (Jamadagni's, Bhṛgu's und einige andere), und *caturavattins*[15]. Wichtiger ist die auf einen alten Cultgegensatz zwischen Vasiṣṭha, Śaunaka u. a. zurückzuführende Anwendung von Narāśaṃsa resp. Tanūnapātversen bei der zweiten der 5—12, bei jedem Opfer wiederkehrenden Prayāja's[16]. Die Opfer zerfallen in Prakṛti's und Vikṛti's, Grundformen und Ableitungen von dieser Grundform. Jene gelten als Paradigma, nach dessen Muster andere Opfer zu vollziehen sind. So bildet das Neu- und Vollmondsopfer die Prakṛti aller anderen Iṣṭi's und der Paśubandha's[17], speciell des Agnīṣomīya Paśu, der selbst wieder Vorbild für den Savanīya ist, dieser für die Aikadaśinas u. s. w. Der Agniṣṭoma ist die Grundform für den Dvādaśāha und die Ekāha's, der Dvādaśāha für die Ahīna's (zwei- bis zwölftägigen Opfer) und die Sattra's oder mehr als zwölftägigen Opfer. Diese Unterscheidung ist aber nur ungefähr; denn keine der nachfolgenden Prakṛti's ist ganz unabhängig von der vorausgehenden, sondern setzt dieselbe voraus[18]. Jedes Opfer besteht aus Haupt- und Nebengliedern: *pradhāna's*, die ihm seine Individualität geben und von Opfer zu Opfer sich ändern und *aṅga's*, Hilfsakte, die Opfer für Opfer wiederkehren und in der Hauptsache unverändert sind. So bilden beim Vollmondsopfer der Puroḍāśa aṣṭākapāla für Agni, der P. ekādaśakapāla für Agni-Soma und zwischen beiden der Upāṃśuyāga für Viṣṇu oder Agni-Soma u. s. w. das *pradhāna*; alles andere dagegen, wie prayāja's und anuyāja's, sind *aṅga's*, Hilfshandlungen, welche an sich keine Bedeutung haben, sondern nur auf die Haupthandlung hinzielen[19]. Sie bilden das *tantra*, das bei Gleichheit von Ort und Zeit für mehrere Pradhāna's zugleich dienen kann[20]. Bei Vikṛti's bleibt das *tantra* im Wesentlichen unverändert; nur Einzelheiten schwanken, z. B. werden anstatt der bei Iṣṭi's und Paśubandha's normalen Zahl von 17 Sāmidhenīversen bisweilen nur 15 vorgeschrieben. Die Pradhāna's hingegen werden durch ganz andere ersetzt; anstelle der genannten Gottheiten des Vollmondsopfers tritt z. B. bei der Āgrayaṇa-iṣṭi ein Puroḍāśa aus Reis resp. Gerste für Indrāgni, ein Caru für die Viśvedevāḥ, ein ekakapāla für Dyāvāpṛthivī. Dementsprechend müssen auch in Formeln oder, wo sonst die Götter des Opfers erwähnt werden (wie beim Nirvapaṇa des Havis und dem Sūktavāka), deren Namen geändert werden; selbstverständlich variiren auch die Havisgaben. Von deren Beschaffenheit hängt wieder zum Teil ab die Herstellung der erforderlichen Geräte, wie das Holen und Behauen der beim Tieropfer notwendigen Opferpfosten, die Wahl der mannigfachen Geräte und Gefässe, die bei Beginn des Opfers aufgestellt werden[21]. Jene Pradhāna's bilden, wie im Gṛhyaritual (oben S. 72), den Āvāpa, der seine Stelle zwischen den beiden Ājyabhāga und der

Spende für Agni Sviṣṭakṛt hat[22]. Die vielen allgemeinen Vorschriften über Opferbrauch finden sich in den Paribhāṣā's (bes. Āp. und Kāt. Buch 1) zusammengestellt und orientiren ausreichend über die Technik des Opfers. Hervorgehoben mögen hier die beiden Hauptgattungen von Spenden werden, die *yajati's* und die *juhoti's*, die Kāt. 1, 2, 6. 7 (abweichend von Āp. Paribh. 86. 95) vorschreibt. Alle Homa's geschehen, wofern nicht ausdrücklich anders gesagt wird, am Āhavanīyafeuer. Die *yajati's* werden vom Adhvaryu stehend nach vorhergehender Puronuvākyā und Yājyā und die Yājyā beschliessendem Vauṣaṭruf dargebracht (Kāt. 1, 2, 6)[23]. Der vom Hotṛ herzusagenden Puronuvākyā, die den Zweck hat, die Gottheit zu rufen, während die Yājyā sich auf die Darbringung bezieht (Kāt. 1, 8, 9 Komm.; Śat. Br. 1, 7, 2, 17; Ś. 1, 17, 13 ff.) geht der Befehl, sie herzusagen, voraus, der vom Adhvaryu oder Maitrāvaruṇa zu erteilen ist. Im letzteren Falle gibt erst der Adhvaryu dem Maitrāvaruṇa den Sampraiṣa *»agnaye preṣya«! »somāya preṣya«!* und der Mv. erteilt dem Hotṛ den Praiṣa *»agnaye 'nubrūhi«!* (Kāt. 1, 9, 13. 14). Vor der Yājyā sagt der Adhvaryu zum Āgnīdhra (*āśrāvayati*) *o3m śrāvaya*, dieser erwidert (*pratyāśrāvayati*) *astu śrauṣaṭ*[24]. Der Adhvaryu fordert sodann den Hotṛ mit *Agniṃ* (Somaṃ u. s. w.) *yaja* zur Recitation auf; und dieser beginnt mit der Āgurformel *ye3 yajāmahe* die Yājyā[25]. Sitzend dagegen, mit Beugen des rechten Knies und nur vom Svāhāruf (nicht von Anuvākyā, Yājyā, Vaṣaṭ) begleitet, werden die *juhoti*-spenden dargebracht (daher *upaviṣṭahoma's*)[26].

[1] Kāt. Paddh. S. 355. J. MUIR, on the rel. of the priests to the other classes of Ind. soc. OST 1[2]. WEBER, ISt. 10, 327. Allgemein über die Priester handelt WEBER, ISt. 10, 141 ff. in seinen »Collektanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmaṇa und Sūtra«, die mit LUDWIG ṚV. 3 als Einleitung in das Studium des Rituals dienen können. — Yajneśvaraśarman in Āryavidyāsūdh. p. 61, der beim Agnyādheya anstelle des Āgnīdhra den Udgātṛ nennt. — Über die Bedeutung des Brahman u. a. Priester EGGELING SBE 12, XXI. — [2] WEBER, l. c. S. 144, wo weit. Litt. YAJÑEŚVARAŚARMAN p. 61. Āp. X, 1, 9. Āśv. 4, 1, 4 ff. — [3] WEBER, ISt. 9, 375. — [4] Lāṭ. 4, 10, 7. Ap. Paribh. 17; BARTH, les rel. de l'Inde 31. — [5] Kāt. 1, 3, 1; 3, 10. Āp. Paribh. 9. Eine Übersicht der den Hotṛs zugehörenden Nigadas ŚSr. S. I, p. 641. Index. — [6] z. B. Kāt. 1, 3, 4 ff. Āp. Paribh. 45 ff. — [7] Kāt. 1, 5, 5 ff. — [8] WEBER, ISt. 5, 408. 9; 10, 155. — [9] Āp. Paribh. 19, s. oben Anm. 1. — [10] WEBER, ISt. 10, 50 ff. MUIR, OST I; KLEMM, Ṣaḍviṃśabr. 86; LUDWIG, ṚV. 3, 273. — [11] Die Form der Wahl zeigt Kāt. Paddh. S. 355. — [12] WEBER, l. c. 145 ff. — [13] M. MÜLLER, ZDMG. IX, XLIII; SBE. 30, 316; WEBER, l. c. 13. 147. — [14] WEBER, l. c. — [15] Kāt. 1, 9, 3 u. a. EGGELING, SBE. 12, 192 (s. o. S. 72 § 43). — [16] MHASL. 463 ff. HAUG, Ait. Br. 2, 81; WEBER, ISt. 10, 89 ff. SCHWAB, Tieropfer S. 90, Anm. — [17] z. B. Ś. 1, 16, 1. 2; 6, 1, 1. Āp. Paribh. 114 ff. — [18] A. BARTH, Revue critique vol. XI (1872) p. 407. — [19] Ś. 1, 16, 4 Comm.; Āp. Paribh. 70 ff. — [20] Kāt. 1, 7, 1. 2. Ś. 1, 16, 5. 6. — [21] NVOpfer S. 20. SCHWAB S. 1 ff. Von M. MÜLLER auf Grund von Kāt. 1, 3, 31 ff. ZDMG. 9, VII, XXXVI, LXXVIII näher beschrieben. — [22] Ś. 1, 16, 3 und Comm.; NVOpfer S. 107 ff. SCHWAB, S. XVI. 111 ff. — [23] WEBER, ISt. 2, 305; 9, 256. EGGELING SBE. 12, 88. 135. — [24] Die Worte śrauṣaṭ, vaṣaṭ und die selten vorkommenden vaṭ, vāṭ, veṭ sucht W. FOY ZDMG. 50, 139 zu erklären. — [25] Āśv. 1, 5, 4. 5. Beispiele in meinem Neu- und Vollmondsopfer. Die Erklärung vieler ritueller Termini bei EGGELING, SBE. 12, 26 (Index). 41. — [26] Kāt. 1, 2, 7; 8, 38; 3, 7, 5. 6. — WEBER, ISt. 9, 334.

Complicirter sind die Verhältnisse beim Somaopfer. Sie werden charakterisirt durch die Recitationen der Hotṛ's und die Gesänge der Udgātṛ's oder Sänger. *Graha* (Becher), *śastra* (Preislied), *stotra* (Lobgesang) sind engverbunden (Śat. Br. 8, 1, 3, 4). Der Agniṣṭoma enthält 12 solcher Śastra's und diesen entsprechend 12 Stotra's der Sāmasänger[1]. Von den 5 Śastra's der Morgenpressung fallen zwei (*ājya* und *pra-uga*) auf den Hotṛ, drei *ājya's* auf Maitrāvaruṇa, Brāhmaṇācchaṃsin, resp. Acchāvāka. Diesen entsprechen von Seiten der Udgātṛ's das *bahiṣpavamānastotra* und vier *dhurya* genannte

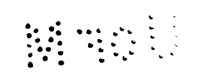


Ājyastotra's. Die Mittagpressung enthält zwei Śastra's des Hotṛ (*marutvatīya, niṣkevalya*) und drei der Hotraka's; demgemäss fünf Stotra's, erstens das *mādhyandinapavamānastotra*[2] und vier andere, die *pṛṣṭha-stotra's* (SV. I, 49). Das Abendsavana[3] schliesslich enthält nur zwei Śastra's (*vaiśvadeva-* und *āgnimāruta*), die der Hotṛ sagt und zwei Stotra's, das *ārbhavapavāmana* und *agniṣṭomasāman* (*yajñāyajñīya*); beim Agniṣṭoma im Ganzen 190 Verse[4].

Die *stotra's* beruhen auf Gesang, die *śastra's* sind Recitationen: *apragītamantrasādhyā stutiḥ śastram, pragītamantrasādhyā stutiḥ stotram*[5]. Die Melodien dieser Gesänge heissen *sāman* (*gāna, gīti; gītiṣu sāmākhyā*)[6]. Wir wissen nicht, ob etwa mit ihnen früher andere mehr volkstümliche Texte verbunden waren[7]; gegenwärtig liegen ihnen Verse des ṚV. zugrunde[8] und zuweilen erstreckt sich die Bezeichnung *sāman* auch auf diese Texte mit[9]. Derselbe Vers kann nur nach einer (*ekasāmin*) oder nach verschiedenen Melodien (*bahusāmin*)[10] gesungen werden, andrerseits dieselbe Melodie zu verschiedenen Versen[11]. Daher ergibt sich oft die Notwendigkeit, die Ṛcas den Sāmans entsprechend einzurichten, zu erweitern, zu modificiren, und die Herstellung dieser *staubhika*form hat zur Entwickelung einer technischen Litteratur geführt, die, wie das Puṣpa- oder Phullasūtra, dem Zweck der Ummodelung der Ṛcas dienen[12]. Entweder genügen dazu Modifikationen der Silben der Verse selbst (girā zu irā, āyirā)[13] sog. *akṣara-* oder *varṇastobha's*[14] oder man schiebt ganze Silben oder Sätze ein, *pada-* oder *vākyastobha's*, von denen Sāy. l. c. 15 resp. 9 unterscheidet. An sich sinnlos, haben sie nur den Zweck, den Tönen als Stütze zu dienen[15].

Die Singweisen sind sehr zahlreich (*sāmavede sahasraṃ gītyupāyāḥ*)[16] und haben verschiedene Namen[17], von denen die zwei bekanntesten und wichtigsten Bṛhat und Rathaṃtara schon im ṚV. vorkommen[18]. Dieses Benennen einzelner Melodien erinnert an die Meistersänger des deutschen Mittelalters mit ihren Weisen und Tönen, ihrem »endlosen Töne-Geleis« und den leges tabulaturae. Einige ihrer Namen sind, wie Burnell sagt, "most comical as applied to sacred chants". Sie werden gesungen *kruṣṭādibhiḥ saptabhiḥ svaraiḥ* samt deren Modifikationen[19] und bilden unsere älteste, noch wenig benutzte und geläuterte Quelle für indische Musik[20], von der Burnell im Ārṣ. Br. ein in Choralnoten umgeschriebenes Beispiel gegeben hat. Der Gesang wird begleitet von Bewegungen der Finger[21], wozu Chrysander eine Parallele (l. c. 30) in der mittelalterlichen Solmisation findet, und von Anordnungen von Stäbchen, die zur Zählung der komplicirteren Formen der Gesänge, der Stomaverse, dienen[22].

Jedes Sāman zerfällt in 4, 5 oder 7 Teile oder Absätze, in der Regel in 4 oder 5, den *prastāva* (a), eingeleitet durch *hum*, gesungen vom Prastotṛ, den *udgītha* (b), eingeleitet durch *om*, gesungen vom Udgātṛ, den *pratihāra* (c), eingeleitet durch *hum*, vom Pratihartṛ und das *nidhana* (d), das gemeinschaftlich von allen gesungene Finale. Wird der Hiṃkāra besonders gezählt oder der Pratihāra zerlegt in den Pratihāra und das vom Udgātṛ zu singende *upadrava*, so entstehen 5 Teile[23]. Das Pañcavidha-, Prastāva- u. a. Sūtra's haben mit dieser Einteilung sich befasst[24]. Die Wahl der Nidhana's wird auch abhängig gemacht von besonderen Wünschen des Opferers[25]. Zu den genannten Sāmasängern kommen noch die Upagātṛ's, 4—6 Sänger untergeordneten Ranges, die den Gesang mit *ho* in tiefster Lage begleiten, hinzu[26]. Der Vers, zu dem die Melodie gesungen wird (*ṛci sāma gīyate, ṛcy adhyūḍhaṃ sāma g.*), heisst ihre *yoni*, ihr *āśraya*[27]. Die Brāhmaṇa's beschäftigen sich oft mit diesem Verhältnis; Śat. Br. 8, 1, 3, 5 heisst das Sāman »*ṛcaḥ patiḥ*«; 4, 6, 7, 11 *vṛṣā sāma yoṣām ṛcam-adhyeti* u. s. w. SVidh. Br. 1, 1, 10 ist die Ṛc mit den »Knochen«, der Ton mit dem »Fleisch«, die Stobha's mit



»Haaren« verglichen[28]. Warum die Sāmasänger sich geringer Wertschätzung erfreuten, ist nicht klar. Wie die Gesetzbücher ihre Abneigung wiederholt zum Ausdruck bringen, so wird Kathāsarits. 1, 6, 51 ff. ein Chandoga als dummer Kerl gefoppt. BURNELL hat die Abneigung der Anhänger des ṚV. und Yajus gegen sie mit der niederen Stellung, die "members of choirs and orchestras" auch heutzutage einnehmen, zu erklären versucht[29]; auf eine andere Möglichkeit habe ich hingewiesen[30].

Gehören zu einer Melodie mehrere Verse, so heisst dies ein *stotra*, das gewöhnlich aus einem Tṛca oder einer Pragāthastrophe besteht[31]. Diese Stotra's bilden die Grundlage der *stoma's* ("forms of chanting stotras")[32], die meist in verschiedenartiger Wiederholung jener Stotra's bestehen. Die Mehrzahl der Stoma's hat verschiedene Abarten (*viṣṭuti*). Das Agniṣṭomaopfer beginnt mit dem *trivṛt* oder *bahiṣpavamānastoma*, der während der Läuterung des Somatrankes ausserhalb der für das Opfer hergerichteten Laube gesungen wird und die neun Verse SV. 2, 1—9 zur Grundlage hat. Es gibt drei Arten (Viṣṭuti) des trivṛt, die *udyatī, parivartinī* und *kulāyinī*. Die erste setzt sich aus drei *Paryāya's*, Gängen oder Sätzen zusammen und mit dem ersten Verse des ersten, mit dem zweiten des zweiten und mit dem dritten Verse des dritten P. wird der Hiṃkāra verbunden (hum a d g, b hum e h, c f hum i). Die *parivartinī viṣṭuti* befolgt die Versordnung abc, def, ghi; die *kulāyinī* abc, efd, igh[33]. Im Unterschied von diesem trivṛtstoma hat der *pañcadaśastoma*[34] eine Grundlage von nur drei Versen, die aus einer Pragāthastrophe hergestellt werden. Es gibt auch für ihn mehrere Viṣṭuti's, z. B. die pañcapañcinī, die aus folgender Anordnung der Verse besteht 1) Paryāya: aaa + b + c. 2) Paryāya a + bbb + c. 3) P. a + b + ccc. Der Hiṃkāra tritt vor 3a, 3b, 3c ein. Eine andere Viṣṭuti desselben Stoma hat die Paryāya's aaa + b + c, a + b + c, a + bbb + ccc[35]. Die einzelnen Glieder der Paryāya's wie 3*a*, *a* heissen die *viṣṭāva's*[36]. In ähnlicher Weise wird Mittags der *saptadaśa*- und abends der *ekaviṃśastoma* hergestellt. Alle vier zusammen sind die »Lichter« des Agniṣṭoma, der darum auch *Jyotiṣṭoma* genannt wird[37]. Ausser diesen Stoma's kennt das Ritual andere, von denen die wichtigsten sind die *triṇavatrayastriṃśau* und die drei den Namen *chandoma* führenden *caturviṃśa* (24 = Gāyatrī), *catuścatvāriṃśa* (44 = Triṣṭubh), *aṣṭācatvāriṃśa* (Jagatī)[38]. Bei anderen Somaopfern als dem Agniṣṭoma verbinden sich bisweilen zwei Sāmatṛca's in der Weise, dass das eine das andere wie eine Yoni den Garbha umgibt, indem es sowohl vor- als hinterdrein gesungen wird[39]. Gewöhnlich werden dazu Bṛhat und Rathaṃtara verwendet (so dass man also erst das Bṛhat resp. Rath. singt, dann das zweite Sāman und hinterdrein wieder das Bṛhat resp. Rath.); ausser diesen beiden die Vairūpa-, Vairāja-, Śākvara-, Raivatamelodien, die mit jenen zusammen die *pṛṣṭhastotra's* heissen. Die sechs Tage grösserer Opfer, in denen jene 6 Pṛṣṭha's der Reihe nach als Pṛṣṭhastotras des Hotṛ verwendet werden, heissen darum *pṛṣṭhyaṣaḍaha*[40].

Zu allen Stotras haben die Udgātṛ's mit den Worten *brahman stoṣyāmaḥ praśāstar!*[41] die Erlaubnis des Brahman und Maitrāvaruṇa einzuholen, die sie ihnen mit einem in *oṃ stuta* ausgehenden Spruch gewähren. Brahman soll ein Vasiṣṭha sein (Āp. 14, 9, 7) oder wer sonst die »Stomabhāgasprüche« kennt[42]. Der Brahman wählt der Reihe nach immer einen von diesen 31 Stomabhāga's zur Antwort (12 beim Agniṣṭoma, 15 beim Ukthya, 16 beim Ṣoḍaśin). Auf den Gesang der Udgātṛ's folgt (bei den Pavamāna's nicht unmittelbar) das Śastra des Hotṛ, resp. der Hotraka's. Nach dem letzten Pratihāra erteilt ihnen der Stotrakārin mit dem Wort »*eṣā!*« (»das ist die letzte Ṛc!«) hierzu den Befehl[43]. Der Hotṛ richtet an den Adhvaryu den *āhāva: śoṃsāvo3!* (mittags: *adhvaryo śoṃsāvo3!*, abends: *a. śośoṃsāvo3*)[44], worauf

der Adhvaryu erwidert (*pratigṛṇīte, pratigara*) *othā modaiva* oder *śoṃsā modaiva*[45]. Beim ersten Śastra des Prātaḥsavana geht diesem Zwiegespräch die sog. *akṣarapaṅkti* (*sumatpadvagde*) voran und ein Japa, dass Mātariśvan unverletzt die Pada's, und die Kavis unverletzt die Uktha's machen möchten. Dem Zwiegespräch folgt ein *tūṣṇīṃjapa* mit 3 oder 6 Pausen und diesen die *puroruc* »Vorleuchte«. Für die am Anfang des Śastra stehende Puroruc treten mittags und abends die Nividformeln (Anrufungen)[46] ein und stehen in der Mitte resp. am Ende der betreffenden Hymne (*nividdhānīya*). Nach dem Komm. zu Ś. 8, 16, 1[47] sind alle Nivid, Puroruc, Praiśa's auf Viśvāmitra zurückzuführen. Während die Nivids von einem besonderen Āhāva eingeleitet werden, fehlt dieser bei den Puroruc. Das Bild des ganzen Ājyaśastra ist (nach Śāṅkh.) also dieses:

Hotṛ: [Akṣarapaṅkti][48]. Japa. Āhāva: »śoṃsāvo!«
Adhvaryu: »śoṃsā! modaiva!«
Hotṛ: tūṣṇīṃśaṃsa[49].
puroruc[50].

Ājya-Sūkta 3, 13, v. 1—6 (Vers 1 wird nach Āśv. dreimal gesagt; bei andren Opfern andere Hymnen).
śoṃsāvo!
Adhvaryu: śoṃsā! modaiva!
Hotṛ: Schlussvers (paridhānīyā) 3, 13, 7. (Āśv. dreimal.)
Āhāva. Pratigara.

Hotṛ recitirt das (mit jedem Śastra sich ändernde) *ukthavīrya* »Kraft des Uktha« oder *śastrājapa* (Āśv.)[51].

Adhv. *oṃ ukthaśāḥ!*[52] *yaja somasya!*

Hotṛ sagt die Yājyā: *ye3 yajāmahe* agna — (ṚV. 3, 25, 4) — *devā3 vau3ṣaṭ* und den Anuvaṣaṭkāra *somasyāgne vīhī3 vau3ṣaṭ*. Darauf folgt das Trinken der Graha's.

Die Hersagung dieses Ājya ist auch im einzelnen geregelt in Bezug auf Tonlage, Verbindung der einzelnen Teile unter einander u. s. w., wie namentlich aus Āśv. ersichtlich ist[53]. Von dem Ājya unterscheiden sich die anderen Śastra's durch die Wahl andrer Hymnen und Verse und auch vielfach durch einzelne Besonderheiten. Oft nimmt die Form einen künstlicheren Charakter an. Dem Pra-ugaśastra, dem zweiten der Morgenpressung geht der *abhihiṃkāra* (hi'ṃ bhūr bhuvaḥ svar om [Sabb. 11]) voran. Auf jede seiner 7 von Āhāva und Pratigara eingeleiteten Puroruc folgt ein Tṛca des Hotṛ (HAUG, Ait. Br. 2, 158).

Am Anfang des ersten Mittag- und Abendśastra stehen die *pratipadanucarau* die »Eingangs-« und »Gegenstrophe«, deren jede aus 3 Versen besteht[54]. So sind bei dem Mārutaśastra (dem ersten des Mittags) ṚV. 8, 57, 1—3 resp. 8, 2, 1—3 die Pratipad- und Anucarastrophe, jede von Āhāva und Pratigara eingeleitet. Ihnen folgt, wiederum nach einem Āhāva, die Pragāthastrophe ṚV. 8, 53, 5. 6 (wie alle Pragātha's aus Kakubh oder Bṛhatī und Satobṛhatī bestehend), *Indranihava* genannt. Für diese wie für andere gilt der Ś. 7, 25, 3 ff. vorgeschriebene *pragrathanadharma*[55], der darin besteht, dass die Verse mit einander verflochten werden, indem der letzte Pāda wiederholt und mit dem ersten des nächsten Verses verbunden wird. Die beiden Verse / 1) *indra nedīya ed ihi* (*a*) *mitamedhābhir ūtibhiḥ* (*b*) / *ā śaṃtama śaṃtamābhir abhiṣṭibhir* (*c*) *ā svāpe svāpibhiḥ* (*d*) // 2) *ājituraṃ satpatiṃ viśvacarṣaṇiṃ* (*e*) *kṛdhi prajāsv ābhagam* (*f*) / *pra sū tirā śacībhir ye ta ukthinaḥ* (*g*) *kratuṃ punata ānuṣak* (*h*) //) erhalten danach folgendes Aussehen[56] 1) *indra — ā svāpe svāpibho3m* (abcd) 2) *ā svāpe svāpibhir ājituraṃ satpatiṃ viśvacarśaṇiṃ* / *kṛdhi prajāsv ābhago3m* (d/ef) *kṛdhi prajāsv ābhagaṃ pra sū tirā śacībhir ye ta ukthinaḥ* / *ṛtuṃ punata ānuṣo3m* (fgh). So werden aus zwei Versen drei, 1 Bṛhatī und 2 Kakubh.

Eine ähnliche Bildungsweise findet sich z. B. am 6. Tage des Daśarātra, an dem die Mahānāmnīverse den Stotriya des Śākvarasāman bilden und so geordnet werden, dass drei Verse aus neun Mahānāmnī's hergestellt werden. Āśv. 7, 12, 10; S. 10, 6, 10 (17). Ait. Ār. Comm. p. 378. — Eine noch grössere Künstelei ist das »*viharaṇa*« (*vi-har*) genannte Durchsetzen[57] verschiedener Verse oder Versteile verschiedener Lieder mit einander, wovon ROTH schon im RV. hat Spuren finden wollen[58]. Beim Āpyāyana der Mittagpressung z. B. sagt der Grāvastut die drei Āpyāyanaverse so her, dass er jedem dieser Verse zwei Verse des Arbudaliedes (10, 94) folgen lässt und dem letzten den fünften dieses Liedes[59]. Weiter noch geht der Brauch beim Ṣoḷaśin[60], wo ein Gāyatrī- mit einem Paṅktitṛca, ein Uṣṇihtṛca mit einem Bārhata u. s. w. vermischt werden und zwar so, dass dem ersten Gāyatrīpāda der erste Paṅktipāda u. s. w. folgt. Ein ähnlicher, etwas modificirter Fall ist das von HAUG[61] beschriebene *vyatimarśaṃ viharaṇ i* der Vālakhilyaverse.

Auf den Indranihava folgt der in gleicher Weise herzustellende Bṛhaspatipragātha, dann die *dhāyyā's* (Ergänzungsverse)[62], der Marutvatīyapragātha, die Nividhymne 1, 73, in die nach v. 6 die Nividformel eingeschoben wird; das Ukthavīrya, Yājyāvers und Libation[63].

Während die Tṛca's am Anfang des Hotṛśastra mittags und abends pratipadanucarau heissen, führen die Tṛcas am Anfang aller folgenden Śastra's den Namen *stotriya* und *anurūpa;* ebenso die Tṛca's am Anfang aller Śastra's der Hotraka's[64]. Der Anurūpa (Antistrophe) muss in Metrum, Silbenzahl, Gottheit und Beginn dem Stotriya entsprechen, »anurūpa« sein[65]. Der Stotriya beim Niṣkevalyaśastra z. B. lautet *abhi tvā śūra nonumaḥ* (ṚV. 7, 32, 22. 23), der Anurūpa *abhi tvā pūrvapītaye* (ṚV. 8, 3, 7. 8). Dieser dem Gesange der Sāmasänger folgende und danach benannte Stotriya enthält denselben Text wie deren Stotra[66]. Seine beiden Strophen sind in einen Tṛca (s. o.) umzuformen, ebenso wie die des Anurūpa. Es folgen auf beide die Dhāyyā, Sāmapragātha, Nividdhānīyasūkta 1, 32, 1—15 (nach Vers 9 die Nivid), Ukthavīrya. Der Yajamāna sagt über das Stotra: »*stutasya stutam asi*«, über das Śastra *śastrasya śastram asi*. Hinzuweisen ist noch auf die verschiedene Tonlage, die bei den Recitationen früh, mittags und abends gewählt wird. Tiefe Stimme ist für das Prātaḥsavana vorgeschrieben; höher als das Ājya ist das Praugaśastra zu sprechen. Mittlere Tonlage (oder auch höchste) wählt man beim Mittagsavana, die höchste (oder auch tiefe oder mittlere) Tonlage gilt für die Abendpressung[67]. Höher als das Vaiśvadeva ist das Āgnimāruta zu sagen. Auch die Körperhaltung ist von einigen vorgeschrieben; früh gehen sie »schleichend«, mittags »geneigt«, abends »aufrecht« vor[68]; langsamer ferner mit den beiden ersten, eilig mit dem 3. Savana[69].

Wie die Śrautaopfer jetzt vorliegen, erscheinen sie in starrer und wenig mehr der Veränderung ausgesetzter Form; aber die Brāhmaṇa's enthalten Äusserungen, die einige Einblicke in die Geschichte des Rituals gestatten und das Vormals (*purā*) dem Jetzt (*etarhi*) gegenüberstellen[70].

Die folgende Darstellung muss sich darauf beschränken, den allgemeinen Gang der Opfer zu charakterisiren. Hinreichende Antwort auf viele Fragen, die man von verschiedenen Standpunkten aus an den indischen Opferkult richten kann, können nur Übersetzungen dieser umfangreichen Texte geben. Verschiedene Priesterfamilien, vielleicht verschiedene Stämme haben durch viele Jahrhunderte an seiner Ausbildung mitgewirkt; Generationen von Śrotriya's haben eingefügt, geordnet, auch verwässert und ein vollständiges Repertorium der Cultuswissenschaft zusammengetragen, das der kulturgeschichtlichen Durchdringung und Belebung harrt.

[1] Sāmaveda I, p. 30. 33. 34. HAUG, Ait. Br. 2, 230; WEBER, ISt. 9, 229. 276. EGGELING, SBE. 26, 325 (mit einer Übersicht dieser śastra's u. stotra's). KLEMM, Ṣaḍviṃśabr. p. 87. 89. 90. LUDWIG, RV. 6, 172. — [2] EGGELING, SBE. 26, 325. 333.

— [3] Eggeling 26, 315. 326. — [4] Weber, ISt. 9, 229. Klemm, l. c. Über die Verteilung der Verse Bergaigne, Recherches sur l'hist. lit. véd. 134. — [5] Jaim. N. M. Vistara p. 60 SV. I, S. 50. — [6] Mīm. Darś. 2, 1, 36, wozu Śabarasvāmin bemerkt: *viśiṣṭā kācid gītiḥ sāmety ucyate.* — [7] Sonnwendfeste 36. — [8] Burnell, Ārṣeyabr. XI ff. Dazu die wertvollen Bemerkungen A. Barth's Rev. crit. 1877; N. S. 4, p. 21 ff., Oldenberg, ZDMG. 38, 464 ff. Dazu Barth, Rev. Hist. Rel. 11, 51. H. Oertel, Jaim. Up. Br. 229; Eggeling, SBE. 41, XIII. — [9] Dieser erweiterte Sprachgebrauch hat schon den Mīmāṃsaka's Anlass zur Disputation gegeben. Mīm. Darś. 2, p. 189 *eke manyante pragītaṃ mantravākyam.* — [10] Burnell, Ārṣeyabr. XIV; Oldenberg, ZDMG. 38, 465. — [11] Das zu einer Yoni gehörige Sāman oder deren Mehrzahl bezeichnet das Sāmavidhānabr. als *varga* (Sten Konow 11). — [12] Burnell, Cat. of a coll. p. 44 ff.; Ārṣ. Br. XXIII, Saṃhitopaniṣad Br. V ff. Barth, Rev. crit. l. c. p. 22; Weber, ISt. 1, 46 ff. LG. 90. 91. SPAW. 1868, p. 237, Anm. — [13] SV. I, 14. 15, Fortunatov, Sāmaveda Araṇyaka Saṃhitā p. 34 ff. — [14] SV. I, 12 ff. Sten Konow, Sāmavidhānabr. 8. 34 Anm. — TĀr. p. 559 Comm.; Lāṭ. 2, 9, 12 u. Comm. — [15] Colebrooke, Life and Ess. 2, 334; Nève, Etudes sur les hymnes du RV. 5, Barth, l. c. 23; Fortunatov, l. c. 36.; cf. auch Nyāya M. Vistara p. 356. Ludwig nimmt die Kenntnis von Stobha's schon für den ṚV. an, cf. zu 4, 50, 5; 7, 103, 6. — [16] SV. 1, 11; Mīm. Darś. 2, p. 212. — [17] Burnell, Ārṣ. Br. XXXVIII, Sten Konow, Sāma VBr. 26. — [18] Eggeling, SBE. 12, 196 Anm. 2; Hillebrandt, Sonnwendfeste l. c. — SV. 1, 10: *svarādiviśeṣānupūrvīmātrasvarūpam ṛgakṣaravyatiriktaṃ yad gānaṃ tad eva rathaṃtaraśabdārthaḥ.* — [19] SV. I, 10. 11. Haug, Ait. Br. 2, 267. Burnell, Ārṣ. XII, Anm.; XXXXI; Saṃh. Up. Br. VII ff. Sten Konow l. c. 33. — [20] Chrysander, Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft 1 (1885) 21—34 (auf Haug's Angaben beruhend). Burnell, Catal. p. 44, Ārṣ. XVI, Barth, l. c. 20. Haug, Über Wesen und Wert des ved. Acc. 35 ff. — [21] Haug, Report of a tour in Gujarat (citirt bei Burnell); Burnell, Catalogue 45; Ārṣ. Br. XXVIII, Jaiminīyatext XV. — [22] Lāṭ. 2, 6, 1 ff. Haug, Ait. Br. 2. 185 note; 238 note; Burnell, Ārṣ. XXVIII, 105. Eggeling, SBE. 26, 309. — [23] MHAL. 2103. Haug 2, 120 198. Burnell, Ārṣ. XXV. Sabbathier, Agniṣṭoma p. 61. Chāndogya Up. transl. by Rajendralala Mitra p. 9. Jaim. Up. Brāhm. ed. H. Oertel. SV. I, 54, Anm. 2; Ait. Br. 3, 23, 4 Comm. Eggeling, SBE 26, 310. 311; Klemm, Ṣaḍviṃśa Br. 91, A. 82 u. s. w. — [24] Burnell, Ārṣ. Br. XXV. Saṃh. Up. Br. XIV ff. — [25] cf. TMBr. 8, 8, 19. SV. I, 53 ff. Sten Konow, SāmaViBr. 23. — [26] Eggeling, SBE. 26, 311. Lāṭ. 1, 11, 24 ff. — [27] u. a. Jaim. Ny. M. V. p. 64; Ś. 7, 21, 2 Comm. Burnell, Ārṣ. XII. K. T. Telang, SBE. 8, 19; Jaim. Up. Br. ed. Oertel p. 95. 234; Kāt. 1, 3, 1 Comm. — [28] Weiteres auch Chānd. Up. I, 6. — [29] Devatādhyāyabr. IX. Muir, OST. III² 26 ff. — [30] Sonnwendfeste 34 ff. — [31] Ait. Br. 3, 23, 1 Comm. Oldenberg, ZDMG. 38, 465 ff. Von O. wird pragātha richtig auf *gai* »singen« zurückgeführt. 446. — [32] Eggeling, SBE. 26, 308. — [33] SV. I, 47. Nicht so deutlich ist TMBr. 2, 1, 1; 2, 1; 3, 1; SV. 3, 13. Cf. Eggeling 26, 310, Haug 2, 237 Anm., dessen Darstellung etwas anders ist. — [34] Haug 2, 185, 238; Eggeling, 26, 308; SV. 1, 49; TMBr. 1, 99 ff. Comm. — [35] TMBr. 1, 101. Eggeling l. c. — [36] Eggeling l. c. 309. — [37] ISt. 9, 229²; 10, 354; Klemm, Ṣaḍviṃśabr. 91; SV. 3, p. 2. — [38] ISt. 9, 276; Haug 2, 347. Eggeling, SBE. 26, 308; SV. 3, 2. — [39] Haug 2, 139. 282. Eggeling, SBE. 12, 196²; 26, 339; 41, XX ff. Sabbathier l. c. 83. 86. — [40] Egg. 41, XX ff.; eine komplicirte Form der Pṛṣṭhastotra's s. ebendort p. XXIII. — [41] Āp. 14, 9, 7; 10, 1 u. Comm.; Ś. 6, 8, 5 ff. Āśv. 5, 2, 11; Haug 2, 377 Anm. Eggeling 26, 311. Über die Einleitung des Stotra durch den Adhvaryu (*stotram upākaroti*) und die Sprüche des Yajamāna dabei Āp. 12, 28, 5 ff. — [42] ISt. 9, 232; 10, 34 u. s. — [43] Ś. 7, 10, 1. 2. Āśv. 5, 10, 2. Lāṭ. 2, 6, 11. — [44] Ś. 7, 9, 1; 19, 6; 8, 3. 5. — [45] Weber, ISt. 10, 37; Haug 2, 227; Eggeling, SBE. 26, 326. Über die verschiedenen Pratigara's u. deren Gebrauch Sabbathier p. 55. 56 u. Āp. 12, 27, 14—17. Ich halte die Abteilung *othāmo daiva śoṃsāmo daiva* nicht für richtig; sondern setze die Formeln gleich: *atha madeva!; śaṃsa! madeva!* — [46] Haug 1, 36 ff. Weber, ISt. 9, 265. 355; Ludwig 4, 14; Barth, Rev. hist. rel. 5, 106. — [47] Weber, ISt. 9. 265. — [48] Āśv. 5, 9, 1. Sabbathier 54. Eggeling 26, 326, wo sich eine Darstellung dieser Ceremonie findet. — [49] Ś. 7, 9, 2. Āśv. 5, 9, 11. — [50] Ś. 7, 9, 3. Āśv. 5, 9, 12. — [51] ISt. 9, 260. Haug 2, 178; Eggeling 26, 327; Sabbathier 59. Die Zahl der Silben des Ukthavīrya entspricht dem charakteristischen Metrum der Libation. Eggel. l. c.; — Ś. 7, 9, 6. — [52] Āp. 12, 27, 19 u. s.; Sabbathier 40. — [53] Sabbathier S. 55. — [54] Ait. Br. 3, 15, 2 Comm.; Sabbathier p. 58. — [55] Weber, ISt. 8, 25; Sabbathier 84 ff. Es gibt verschiedene Arten der »Verflechtung«. — [56] cf. Saptahautraprayoga (München Nr. 145. Haug 306) fol. 62b S. 7, 25, 6. — [57] Haug 2, 417. 258. — [58] ZDMG. 37, 109. — [59] S. 7,

15, 4 ff. — 60 Ś. 9, 5, 4 ff. — 61 l. c. Āśv. 8, 2, 3 ff. S. 12, 11, 5 ff. — 62 HAUG 2, S. 61[2]. 195. 213. EGGELING 12, 112[1]; SCHWAB l. c. 83. Āśv. 2, 1, 27. — 63 EGGELING 26, 337. Analysen des Vaiśvadeva- u. Āgnimārutaśastra finden sich l. c. 361. 369. — 64 HAUG, 2, 199[4][1]. SABBATHIER 58. — 65 Āśv. 5, 10, 26. Ait. Br. 6, 5, 1 Comm. — 66 Ait. Br. 3, 23, 7; 6, 5, 1. Comm. HAUG, a contribution towards a right understanding of the hymns of the Ṛgveda: Times of India, 1863 (Sep.) p. 8 ff. (Anz. von M. MÜLLER'S ṚV.). — 67 cf. z. B. die Paribhāṣā's Ś. 8, 14. Lāṭ. 2, 2, 6 ff. SABBATHIER p. 11. 12. — 68 EGGELING SBE. 26, 300. — 69 Āp. 12, 29, 12. — 70 Gesammelt von WEBER, ISt. 10, 156 ff.

1. Haviryajña's.

Vorbemerkung: Die S. 41 aufgezählten Texte stellen unter den Iṣṭi's das Agnyādheya voran, aber in der praktischen Ausführung der Sūtren wird nicht diese Anordnung befolgt, sondern zuerst das Neu- und Vollmondsopfer als Grundform aller Iṣṭi's (auch der beim Agnyādheya vorkommenden) geschildert. Zu der Ausführung aller Ceremonien, der nitya-, naimittika- und kāmyakarma's, sind die drei Feuer *vitāna*, *vihāra* oder *vistāra*, d. i. *agnīnām yathādeśaṃ sthāpanam* (WEBER, ISt. 9, 216), nötig, und deren Anlegung mag hier in Übereinstimmung mit der theoretischen Anordnung zuerst beschrieben werden.

§ 59. Agnyādheya[1]. Āp. 5, 1 ff., Kāt. 4, 7—10 (Kauś. 69, Hausfeuer), Vait. 5. 6, Āśv. 2, 1, 9 ff., Śāṅkh. 2, 1 (Karmaprad. I, VII, 1 ff., Lāṭ. 4, 9, 10 ff., 12, 6 ff. In Bezug auf die rechte Zeit für die Anlegung der zwei[2], drei oder fünf heiligen Feuer giebt es eine Reihe von genauen, indess nicht bei allen obligatorischen (cf. Kāt. 4, 10, 3) Vorschriften, die am meisten hinsichtlich der zu wählenden Jahreszeit übereinstimmen. Der Frühling ist für einen Brahmanen, der Sommer für einen Kṣatriya, die Regenzeit nach Kāt. für einen Vaiśya und Rathakṛt[3] zu wählen; die Regenzeit nach Āp. für einen Rathakāra, der Herbst für einen Vaiśya; Āśv. 2, 1, 12 bestimmt umgekehrt die Regenzeit für den Vaiśya und den Herbst für den »upakruṣṭa«. Der Śiśira eignet sich für alle Kasten (Āp. 5, 3, 20). Die Wahl des genaueren Zeitpunktes erfolgt unter astrologischen Gesichtspunkten. Die einen empfehlen den Neu-, andere Neu- oder Vollmond oder die Conjunktion des Mondes mit Kṛttikā, Rohiṇī, Mṛgaśiras. Das Sternbild Hasta verhilft einem Brahmanen, Citrā einem Rājanya zu Geschenken (weitere Einzelheiten der Art bes. bei Āp. 5, 3, 2 ff. u. Kāt. Paddh. 354. 5). Die Ceremonie beginnt mit der Herstellung zweier Feuerhäuschen (auf einem nach O. geneigten Platz Āp.), eins im W. mit einer Thür im O. und S., eins im O. mit einer Thür im O. und W. In jenem ist die Stätte für das Gārhapatya-, in diesem für das Āhavanīyafeuer zu bereiten; jene rund, diese viereckig, beide von einander je nach der Kaste des Opferers 8, 11 oder 12 Prakrama's (mit einer Zahlenverteilung, die auch anderwärts die Unterschiede zwischen Brahmanen, Kṣatriya's, Vaiśya's zum Ausdruck bringt) entfernt[4]. Jedoch gestattet Āp. 5, 4, 4, bei dem der Platz für das Gārh. vor dem »mittleren Balken« der Hütte liegt, auch grössere Freiheit in der Wahl von Massen, die für alle unterschiedslos gelten können. Südlich vom Gārh., ein Drittel der Entfernung zwischen Gārh. und Āh. (nach Baudh. in der Mitte) befindet sich der halbmondförmige Dakṣiṇāgnikhara. Rund wie für das Gārh. sind die Khara's für das Sabhya- und Āvasathyafeuer, jener (nach Āp.) vor dem Āhavanīya, dieser östlich vom Sabhyafeuer (der Komm. zu Āp. 5, 4, 7 erklärt sabhā als »Spielhaus«, āvasatha als *atithīnāṃ vāsabhūmiḥ*). Auf der Gārhapatyastätte wird ein vorläufiges, durch Reiben erzeugtes oder aus dem Hause eines Vaiśya, einem alten Opferfeuer u. s. w. entnommenes Feuer angelegt, das zum Kochen eines den vier Priestern zu spendenden Brahmaudana dient. Der Opferer muss seine Mahlzeiten auf Tag oder Nacht beschränken, sich baden u. s. w. und mit seiner Gattin neue Kleider anlegen. Am Abend lässt er sich östlich vom

Āh. nieder, ruft Götter und Manen an und betritt den Opferplatz, er durch das östliche Thor des Āh., die Gattin durch das südliche Thor des Gārhapatya. Hier empfängt er von dem Adhvaryu (nach Āp. erst am andern Morgen früh) die beiden Araṇi's, die nach Āp. am Feuer erwärmt und mit verschiedenen Sprüchen apostrophirt werden (*agnipradāna* s. oben S. 69). Sie sind 24 Aṅguṣṭha's lang, 6 breit und 4 hoch und werden von dem Holze eines auf einer Śamī gewachsenen Aśvattha, nach Kāt.'s milderer Vorschrift auch von einem anderen Aśvattha, wenn kein vorschriftsmässiger zu finden ist, genommen[5]. In der Gārhapatyahütte kann ein nach Āp. 5, 7, 17 schwarzgetüpfelter Bock angebunden werden, der, falls er Eigentum des Opferers ist, am andern Morgen dem Āgnīdhra zu schenken ist. Das **Brahmaudana**, bestehend aus 4 Mass Reis, wird gekocht und den vier Priestern gespendet, die es nach der Bewirtung loben und, was sie sich wünschen, zum Geschenk erhalten. Inmitten der Speise wird eine Vertiefung gemacht, Butter hineingegossen; drei Scheite aus frischem Aśvatthaholz werden darin gesalbt und unter Hersagung von Sprüchen ins Feuer gethan. (Diese Brahmaudanaceremonie mit dem daran geknüpften Varadāna und Samidādhāna kann Tag für Tag ein ganzes Jahr hindurch als Einleitung zum Agnyādhāna vollzogen werden. Dann findet am ersten Tage des Jahres die Herstellung der Hütten, am letzten die Beschränkung der Mahlzeiten und das Anbinden des Bockes statt; aus dem so durch ständiges Anlegen dreier Scheite geweihten Feuer geschieht dann das Agnyādhāna.) Die Nacht vor der Ceremonie verbringt das Ehepaar unter Wachen und Pflegen des Feuers, nach Āp. 5, 8, 2 durch Lauten- und Flötenspiel wach erhalten. Beim Morgengrauen löscht man das Feuer entweder aus oder schafft es, wenn man sich seiner bedienen will, um Anvāhārya's zu kochen, nach Süden, wo es bis zur Zeit der Anlegung des Dakṣinafeuers wohlverwahrt stehen bleibt. Die Stätte des erloschenen Feuers wird hergerichtet, ein Goldspahn darauf niedergelegt, darunter salzige Erde und Schutt von einem Maulwurfhaufen geworfen, das Ganze abgerundet (so dass eine einen Aratni grosse runde Fläche entsteht) und ringsherum kleine Steine gelegt. (Āp. 5, 1, 7; 2, 4 unterscheidet fünf bis sieben solcher pārthiva sambhāra's: Kies, Salzerde, Maulwurfserde u. s. w. und ebensoviel Holzarten: Aśvattha, Udumbara u. s. w., die mit entsprechenden Versen geholt und aufgeschüttet resp. später angelegt werden.) Die Bhūsaṃskāra's werden dann vollzogen, sodann die andern Khara's in derselben Weise hergestellt. Vor oder nach Sonnenaufgang, nach Āp. »wenn die Strahlen emporschiessen«, beginnt mittelst einer Feuermühle das Feuerreiben[6]. Dazu gehört nach den späteren Quellen ausser der zu unterst liegenden *adharāraṇi* der aus der Uttarārani herzustellende *pramantha* (Reiber), der mit dem unteren Ende senkrecht in der Adharāraṇi sich bewegt, mit dem oberen in einer Spindel *cātra* steckt. Diese selbst geht oben in einen Pflock aus, der in einem Querholz *ovīlī* läuft. Um die Spindel schlingt sich der aus Hanf und Kuhhaaren hergestellte Strick (*netra*), den die Frau zieht, während der Mann die ganze Vorrichtung hält. Von Interesse bei dieser Ceremonie ist die Gegenwart eines jungen Rosses, das nach Āp. weiss oder rot mit schwarzen Knien sein muss und nicht triefäugig sein darf. Es hat, wie aus seiner Inbezugsetzung zum Āhav. hervorgeht, symbolische Bedeutung und ist gewiss Repräsentant der Sonne, zu der die Erzeugung des Neufeuers in Beziehung steht[7]. Wie die Mehrzahl der indischen Opfer dürfte auch das Agnyādheya von seinem natürlichen Grund abgelöst und zu den Wünschen und Verhältnissen der einzelnen Opferer in Beziehung gesetzt worden sein. Das Singen von Sāmans, die zu dem Sonnenlauf in Beziehung stehen, wie Rathaṃtara, Vāmadevya und Bṛhat, das Würfelspiel, vielleicht der Rest eines alten mit dem Neufeuer verbundenen

Würfelorakels, scheinen auf den volkstümlichen Charakter des Agnyādheya hinzuweisen. Der Umstand, dass 12 Tage verstreichen müssen, ehe die Tanūhavis dargebracht werden, dass 12 (bis 3) Tage lang die Feuer unterhalten werden müssen, scheint mir daher nicht unerheblich zu sein. Ist kein junges Pferd zu haben, so darf auch ein anderes oder ein Stier dafür gewählt werden. Ist dies Ross im O., mit dem Gesicht nach W. aufgestellt, so geht hinter dem Gārhapatya (nach Āp. dort, wo das Brāhmaudanikafeuer stand, dessen Asche fortgeschafft worden ist) das Reiben vor sich und zwar nach späteren Texten so, dass das Feuer im Osten herausschlägt. Āp. lässt während des Reibens das Sāman des Śakti Sāṅkṛti, wenn der Rauch aufsteigt das des Gāthin Kauśika singen. Sobald die Flamme hervorbricht, empfängt der Adhvaryu ein Geschenk nach seiner Wahl (von Āp. 5, 11, 4 genauer bestimmt). Der Opferer haucht die Flamme an und atmet sie ein mit Sprüchen, durch die er »seinen Atem in den Unsterblichen« und »den Unsterblichen in seinen Atem« stellt. Opferfähiges Holz und Kuhdünger (cf. ROTH) bringt das inzwischen auf den Gārhapatyakhara gestellte Feuer zum Brennen. (Vait. 5, 18 wird das Feuer auf einem Wagen herbeigefahren, während der Opferer hinten das Pferd anfasst und an dieses einige Sprüche richtet, die die symbolische Bedeutung des Tieres, »aus dessen Huf Atharvan zuerst das Licht empfing«, kennzeichnen.) Dies Anlegen des Feuers erfolgt unter Sprüchen, die *yatharṣi* variiren und den einzelnen Opferer zu den Ahnherren des Feuerkultes in Beziehung setzen. »Nach dem Vrata der Aṅgiras, o Herr des Vrata, lege ich dich an« sagt ein Aṅgiras, auf die Bhṛgu's beruft sich ein Bhārgava, auf die Āditya's ein Anderer[8], auf Indra ein Rājanya, auf Varuṇa ein Kṣatriya; ein Vaiśya auf Manu Grāmaṇī, ein Rathakṛt auf die Ṛbhu's. Mit diesem Anlegen des Feuers ist in einzelnen Schulen das Singen von Sāmans verbunden, das (abgesehen von den Chandoga's [cf. Lāt. 4, 9, 21; 10, 7 ff.]) nicht dem Udgātṛ, sondern dem Adhvaryu oder, wie bei Sautrāmaṇī und Vājapeya, dem Brahman obliegt, und zwar folgt der Anlegung des Gārhapatya der Gesang des Rathaṃtara. Ein brennendes Scheit (aus Aśvattha Āp.) wird darauf (nach Āp., wenn die Sonne halb aufgegangen ist oder, wenn einer Brahmavarcasa wünscht, wenn sie ganz aufgegangen ist) aus dem G. entnommen, eine Schüssel mit Erde daruntergehalten (in das Ohr des Pferdes flüstert der Yajamāna die Agnitanūsprüche Āp.) und zum Āhavanīyakhara geführt. Bei besondern Wünschen lässt Āp. 5, 14, 1 das Feuer anderswoher entnehmen, aus einer Pfanne z. B. für den, der Speise wünscht, von einer brennenden Baumspitze für einen Brahmavarcasakāma. Das Pferd geht dem Feuerbrand voran; hinterdrein der Opferer so, dass der Rauch ihn anweht. Ein Drittel des Weges wird das Feuer in der Höhe des Knies, das zweite Drittel in der Höhe des Nabels, das letzte Drittel in der Höhe des Mundes getragen; zwischen Feuer und Sonne zu treten ist nicht gestattet; auf der Mitte des Weges giebt der Opferer ein Geschenk (Āp.). Der Brahman singt indess das Vāmadevyasāman. Draussen, ausserhalb des Vihāra, setzt der Yaj. einen Wagen oder ein Wagenrad in Bewegung, so dass es dreimal, für einen Feind sechsmal sich im Kreise dreht (Āp.). An der Stelle angekommen, lässt man das Pferd mit seinem rechten Vorderfuss das Gold sowie die andern auf dem Khara befindlichen Saṃbhāra's berühren und stellt es mit dem Kopf nach W. auf den Khara zu. Der Befehl zum Singen des Bṛhat wird erteilt, die Fusstapfe ein oder mehrere Male mit dem Feuerbrand berührt, dann unter Hersagung derselben Sprüche wie bei dem Gārhapatya über ihr das Feuer angelegt. An Stelle der Fusstapfe eines Pferdes kann nach den bei Āp. erwähnten Bahvṛca's die eines Kamaṇḍula genannten Tieres oder, nach den Vājasaneyin, die eines Bockes treten. Der Opferer umschreitet hierauf das Feuer im O. und bezeugt ihm u. a.

mit den Sprüchen der Sarparājñī Kadrū (VS. 3, 5) »es nahte der bunte Stier« seine Verehrung. Āp. lässt dabei auch Verwünschungen gegen einen Feind ausstossen. Während Āp. vor Ausbringung des Āh. (unmittelbar nachdem der Opferer seine Sprüche in das Ohr des Pferdes geflüstert hat) den Dakṣiṇāgni unter Gesang des Yajñāyajñīya anlegen lässt, der bei ihm aus einem gewöhnlichen Feuer vom Āgnīdhra geholt oder durch Reiben erzeugt wird, geschieht der Akt bei Kāt. an dieser Stelle in derselben Weise, wie das Anlegen des Āhavanīya. Hat indess der Opferer das erste Gārhapatyafeuer nicht ausgelöscht, sondern nur südwärts gebracht, so wird es jetzt auf den Dakṣiṇakhara gestellt und fortan muss der Opferer diesen zum Kochen aller Speisen, mit Ausnahme des Fleisches, dienenden Dakṣiṇa-agni beständig unterhalten. Durch Reiben zu erzeugen (anders Vait. 6, 5 und Komm. zu Āp. 5, 17, 1) ist das Sabhyafeuer, dessen Aufstellung nach einem Kommentar nur den Kṣatriya angeht. In der Zeit zwischen dem Reiben und Aufstellen des Feuers (bei späterer Gelegenheit Āp.) wird eine Kuh mit Würfeln ausgespielt. Nach der Paddh. wird nördlich vom Vihāra ein Fell ausgebreitet, ein Messinggefäss darauf gestürzt und mit 5 Otterköpfchen (kapardaka's, Āp. Komm. vibhīdaka's) oder Stäbchen viermal gewürfelt: »grade gewinnt, ungrade verliert«. Die Kommentare schwanken, ob die Priester oder Kṣatriya's dies thun sollen. Āp., der nur von einem Rājanya spricht, lässt in der Sabhā einen Spieltisch aufschlagen, diesen besprengen, die Würfel darauf werfen und nach einem Opfer in der Sabhā und einem im Āvasatha inmitten der dem Ādhāna zuschauenden Versammlung, diese 100 Würfel dem Opferer übergeben mit den Worten: »spielt um die Kuh für Reis; ohne zu verletzen teilet die Glieder«. Um diese Kuh wird dann Reis gekauft, hergerichtet und den Sabhāgenossen gegeben, die ihn in dem Āvasatha verzehren (Āp.). Von da ab ist das Sabhāfeuer lebenslänglich zu verehren und zu unterhalten. (Verschiedene Ansichten über die dauernde Unterhaltung des Sabhya und Āvasathya erörtert Āp. 6, 2, 16 Komm.) Es folgt bei Kāt. der Gesang der Śyaita-, Vāravantīya-, Yajñāyajñīya-Sāmans (die Āp. schon früher, im Anschluss an das Bṛhat, vorschreibt)[9], Umschreiten des Feuers und Entlassen des Rosses nach N. und eine *pūrṇāhuti* (eine Spende aus voller Sruc), nach der den Priestern Geschenke nach ihren Wünschen gemacht werden; von hier ab ist der Opferer von seinem Gelübde der Schweigsamkeit befreit. Erst nach dieser Pūrṇāhuti lässt Āp. 5, 18, 2 ff. das Würfelspiel in Verbindung mit einem Agniopfer stattfinden, an dessen Schluss von ihm genau specificirte Dakṣiṇā's verteilt werden (20, 6 ff.). Lāt. 4, 12, 13 sagt, dass man mit pūrṇāhuti, akṣābhihoma, oder einer iṣṭi das Agnyādheya beendige. 12 Tage nach dieser Pūrṇāhuti, auch nach kürzerer oder längerer Zeit werden die drei *tanūhavis* oder *pavamānahavis* (Āp. 5, 21, 1) dargebracht; nach Kāt. für Agni Pavamāna, für A. Pāvaka und Śuci und drittens eine für Aditi. Andere Sūtren wie Śāṅkh. 2, 3, 10 ff. Āp. schreiben diese Spenden etwas anders vor, Āp. z. B. erst für die drei Agni's oder Somaopfergötter und hinterdrein solche für Indra-Agni, Aditi. Sie verlaufen nach dem Paradigma des Neu- und Vollmondsopfers mit der durch die Namen der Götter bedingten Veränderung von Puronuvākyā's und Yājyā's u. s. w. Auch hinsichtlich der Dakṣiṇā's zeigen in den Sūtren sich Abweichungen. Vait. lässt das Ross, den Wagen, der das Feuer fährt, eine Kuh und Gold geben. Unmittelbar nach dem Agnyādhāna muss der Opferer 12, 6 oder 3 Tage keusch leben, die Feuer unterhalten, das Agnihotra mit Milch opfern und am Feuer auf der Erde liegen. Durch sein ganzes Leben hindurch soll er Unwahrheiten, Ungastlichkeit vermeiden, kein nasses oder schlecht riechendes Holz ans Feuer legen, nicht durch Erdwärme (d. h. nicht durch ein offenes, sondern durch ein verstecktes Feuer) gar gewordenes essen, kein

Wasser aus einem Schiff trinken u. s. w. (bes. Āp. 5, 25, 2 ff.). Ein Gataśrī muss die Feuer lebenslänglich unterhalten.

KOULIKOVSKI, les trois feux sacrés du RV. (Rev. de l'hist. des rel. 20, 151 ff.), sucht für die ṛgvedische Zeit le feu domestique — le feu communal (viśpati) — le feu des communes réunies (vaiśvānara) zu unterscheiden, geht aber auf die drei Feuer der späteren Zeit nicht ein.

[1] Ausser Weber EGGELING SBE. 12, 274 ff. — [2] WEBER, ISt. 9, 231. — [3] WEBER ISt. 10, 12. — [4] Die genaueren Vorschriften über die Herstellung (ausser Kāt. Paddh. 210, 356, 361) Neu- und Vollmondsopfer S. 187 ff. Über die Quellen cf. § 67, Anm. 20. — [5] Genauere Angaben im Karmapradīpa (ed. SCHRADER) I, 7, 1 ff. s. oben S. 69. — [6] Siehe auch WEBER, ISt. 1, 197, Anm. 3; KUHN, Herabkunft des Feuers u. Göttertranks 70 ff.; SCHWAB, Tieropfer 77 ff., zugleich mit einer Beschreibung eines dem ethnographischen Museum in München gehörenden Apparates; ROTH, Indischer Feuerzeug ZDMG. 43, 590—595; North Indian Notes and Queries I, § 327; II, § 650. — [7] cf. Gop. Br. 2, 18. — [8] Taitt. Br. 1, 1, 4, 8; WEBER, ISt. 10, 12. 81. — [9] In der Häufung dieser Sāman's dürfte eine Combination zweier ursprünglich verschiedener Möglichkeiten liegen, wie man aus Lāmakāyana bei Lāṭ. 4, 9, 22 wohl annehmen kann. Eine noch reichlichere Verwendung von Sāman's zeigt Lāṭ. 4, 10, 2 ff.

§ 60. *Punarādheya.* — Āp. 5, 26; Kāt. 4, 11; Vait. 8, 3; Aśv. 2, 8, 4 ff.; Śāṅkh. 2, 5, 1. Wenn die neu angelegten Feuer ihrem Eigentümer in diesem Jahre kein Glück bringen, wenn ihm Unheil widerfährt oder bestimmte Wünsche in Erfüllung gehen sollen, dann vollzieht er das *punarādheya.* Die alten Feuer werden nach einer Reihe bei Āp. vorgeschriebener Spenden aufgegeben und nach einer Frist von mindestens drei Nächten bis längstens zu einem Jahr (nach manchen auch sofort) wieder aufs neue drei Feuer angelegt; Kāt. schreibt als Gestirn Punarvasū, Āp. ausserdem Rohiṇī oder Anurādhā vor, und zwar in der Regenzeit oder im Herbst. Kāt. gestattet dafür die Mittagszeit, was nach dem Komm. ebensoviel wie die Regenzeit gilt. Im Wesentlichen verläuft diese Handlung wie das Ādhāna; nur werden die Feuer nicht mit Holz, sondern mit Kuśagras genährt; an Stelle der Tanūhavis tritt ein Puroḍāś für Agni auf 5 Kapāla's und eine Anzahl weiterer bes. Kāt. Paddh. 389 ff., Āp. 5, 27, 9 ff. zusammengestellter Unterschiede. Merkwürdig ist dabei der von mehreren Sūtren (z. B. Āśv. 2, 8, 6) hervorgehobene Brauch in den Prayāja's und Anuyāja's verschiedene Casus des Wortes Agni (vibhaktayaḥ) zu verwenden (EGGELING SBE. 12, 321). Als Dakṣiṇā lässt Ap. sowohl die beim Ādheya üblichen als die zum Punarādheya gehörenden verteilen, worüber er eingehende Vorschriften giebt. Charakteristisch ist hierbei, dass darunter sich in Anspielung auf den Charakter des Opfers reparirte Gegenstände, zum Beispiel ein wiederhergestellter Wagen (ebenso Ś. 2, 5, 27) befinden. Eine zweite Art des Punarādheya besteht in dem Opfer einer Kuh für Mitra-Varuṇa, das man am vorgehenden Nachmittag beginnt und bis zur Paśupuroḍāśaceremonie fortsetzt. Nachts wird die Kuh gebraten, zerlegt und am anderen Tage dargebracht, worauf das Punarādheya gefeiert wird. Die Möglichkeit, noch zum dritten Mal die Feuer anzulegen, erwähnt Āp. 5, 29, 11.

§ 61. *Agnihotra.* — Āp. 6; Kāt. 4, 12—15 (Kauś. 72, 44—73, 19); Vait. 7; Āśv. 2, 2—5; Śāṅkh. 2, 7 ff., (11. 12 Yajamāna). Das Agnihotra des āhitāgni wird wie das des anāhitāgni alltäglich früh und abends dargebracht. Die genauere Festsetzung der Tageszeiten, ob gegen oder nach Sonnenaufgang früh, ob nach Sonnenuntergang oder nach Aufgang des ersten Sternes abends, hat bei den Yājñika's verschiedene, hier nicht weiter in Betracht zu ziehende Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen[1]. Wer die Feuer ständig unterhält, braucht sie nur zu säubern (*prāduṣkaraṇa*), anderenfalls muss man sie aus dem Gārhapatya entnehmen und auf ihren Khara bringen, zuerst den Āhavanīya, der entweder nur abends entnommen wird und dann

auch für die Morgenspende dient, oder zu jedem Agnihotra aufs neue entzündet wird. Ob das Südfeuer beständig zu unterhalten oder immer wieder oder nur an den Festtagen der Neu- und Vollmondszeiten neu zu entzünden ist, ist in den Schulen selbst controvers gewesen (Kāt. 4, 13, 4 ff.; Āśv. 2, 2, 1; Āp. 6, 2, 11 ff.). Die Feuer werden umstreut, mit Wasser umsprengt und ein Wasserstrahl vom Āhavanīya bis zum Gārhapatya gegossen. Āśv. 2, 4, 2 betont, dass an Knotentagen der Opferer das Agnihotra selbst vollziehen müsse und Āp., der verschiedene Vorschriften kennt, führt 6, 15, 15 auch diese Möglichkeit an. Geopfert wird in der Regel Milch; andere Opfergaben nennt Ś. 2, 7, 9. Südlich vom Vihāra steht die Agnihotrī, eine Kuh, die ein männliches Kalb hat, und wird von einem Ārya in einen von einem Ārya gefertigten Kübel gemolken. Āp. legt sogar dem Melken verschiedener Zitzen symbolische Bedeutung bei (6, 4, 1). Am Gārhapatya wird die Milch angesetzt, mit Grashalmen wiederholt beleuchtet und mit Wasser gemischt (sie darf nicht zu viel noch zu wenig kochen, Āp. 6, 6, 1), darauf nach Vollziehung des Paryagni mit sehr umständlich beschriebenem Ceremoniell im Gārh. und Āh. geopfert. Symbolische Handlungen sind vielfach damit verbunden. Wer seinen Söhnen dem Alter nach Gedeihen wünscht, lässt immer den vorangehenden Löffel voller als den folgenden schöpfen (Āśv. 2, 3, 13; Āp. 6, 7, 8); einen vollen Löffel soll er für den Lieblingssohn nehmen (Āśv. 14). Die Wahl der genauern Zeit, der Stelle, auf die geopfert wird (agnyavasthā), und der Substanz bewährt sich als Mittel zur Erlangung verschiedener Wünsche (Kāt. 4, 15, 12 ff.; Āp. 6, 9, 1; 10, 3). Zum Svarga verhilft z. B. ein unmittelbar nach Sonnenunter- oder um Sonnenaufgang verrichtetes Agnihotra, zu Vieh seine Darbringung, wenn das Vieh abends wieder oder früh noch daheim ist, zu Śrī das Opfer früh, wenn noch alles schläft. Auf das erst rauchende Feuer giesst die Spende ein Kṣatriya, der »mit Gewalt Speise essen will, gleich als ob er seine Unterthanen niedergeschlagen hätte«. Ein Brahmavarcasakāma giesst auf die ganz glühenden Kohlen. Zur Erlangung des Svarga verhilft payas, zu Dörfern yavāgū, zu Tejas ghṛta u. s. w. Ein Jahr soll man so opfern oder auch nur früh und abends. Nach Schluss des Opfers isst der Yajamāna und giesst vier Wasserspenden aus, nach Kāt.: »devān jinva, pitṝn jinva, sapta ṛṣīn jinva« und schliesslich für Agni pṛthivīkṣit. Andere Wesen nennen zum Teil Āśv. 2, 4, 13, 14; bes. Āp. 6, 12, 4. Das Dakṣiṇafeuer wird nur im Geiste verehrt, das Sabhya früh vor dem Frühstück durch kurzes Niedersetzen in seiner Nähe (Kāt. 4, 15, 32. 33; 9, 22). Von dem *sāyam-* unterscheidet das *prātaragnihotra* sich nur in Einzelheiten (Kāt. 4, 15, 6 ff.; Ś. 2, 7, 13 ff., 8, 4 ff., 13 u. s. w.), natürlich auch durch Nennung der andern Tageszeiten und Götter. Ein aṅga des Agnihotra ist das nicht obligatorische *agnyupasthāna*, in der Regel nur abends, nur nach einigen auch früh vollzogen und dann *prātaravaneka* genannt (Āp. 6, 20, 1). Seine Stelle ist hinter der Wassersprengung und dem dieser folgenden Anlegen von Brennholz (Komm. Kāt. 4, 14, 30). Mit dem Vātsapraliede (VS. 3, 11—36)[2] oder anderen Sprüchen, je nach den Schulen, verehrt er zuerst das Āhavanīyafeuer, dann die Agnihotrīkuh oder deren Kalb, schliesslich das Gārhapatyafeuer und wiederum die Kuh oder deren Kalb, die er berührt. Am Schluss nennt er den Namen seines Lieblingssohnes, »der sein Werk fortsetzen möge«. Wenn der Āhitāgni verreist, so nimmt er (wie im Gṛhyaritual) Abschied von seinen Feuern. Verschiedene hierüber herrschende Ansichten diskutirt Āp. 6, 27. Zur Zeit der Opfer beobachtet er auch auswärts die ihm obliegenden Pflichten wie Fasten u. a. Dinge. Kehrt er heim, so hemmt er seine Rede an der Grenze seiner Heimat (oder im Gesichtskreis der Feuer Ś.) und, ehe er zu jemand gegangen ist, tritt er mit Brennholz in der Hand und Sprüchen zu

den Feuern, um die notwendigen Dienste daran zu vollziehen. (Über sein Verhalten während dieses Tages cf. § 38 u. 54, S. 82). Bei einer längeren 10 Tage überschreitenden Abwesenheit oder dauernden Aufgabe des Wohnsitzes opfert er (Ś. 2, 16, 1) eine Spende an Vāstoṣpati (anders Āśv. 2, 5, 14 und Āp. 6, 26, 7; 28, 1, der den längeren Aufenthalt auswärts von einem Aufbruch mit seinem ganzen Hause unterscheidet), nachdem der rechte Stier an den bei den Feuern stehenden Wagen angespannt und die Habe aufgeladen ist (andere Modifikationen Āp., 6, 28, 7). Das Samārohaṇa des Feuers findet wie im Gṛhya, so auch im Śrautaritual statt[1]. Den neuen Wohnsitz begrüsst er mit einer Spende und dem Spruch: »ein besserer Wohnsitz ist dies, zu dem ich kam. Himmel und Erde waren mir freundlich u. s. w.« (Āp.). Die Verpflichtung zur Darbringung des Agnihotra erlischt für den, der ein parivrājaka wird[4].

[1] WEBER, ISt. 10, 329. Śāṅkh. vol. I, preface XI, Āp. 6, 4, 8. 9. — [2] EGGELING SBE. 12, 349. Man unterscheidet ein *kṣullakopasthāna*, das Āsuri zugeschrieben wird, und ein auf Vātsaprī zurückgeführtes *mahopasthāna*. — [3] WEBER, ISt. 9, 311. — [4] WEBER, ISt. 9, 230, wo sich noch weitere Angaben über eine auf 24 oder 12 Jahr beschränkte Darbringung des Agnihotra finden.

§ 62. Neu- und Vollmondsopfer. — Āp. 1—3 (3, 18—20 Brahman), 4. Yajamāna, Kāt. 2. 3. 4, 1—5; Vait. 1—4; Āśv. 1, 1, 4—1, 13; Śāṅkh. 1, 4—15. Die erste periodisch wiederkehrende Feier, im Śrautaritual reicher als im Gṛhya ausgestattet, beruht auf den natürlichsten Abschnitten im Jahr, den Neu- und Vollmondstagen. Wie sie ethnographisch ihre Parallelen hat in den Mondfesten weit entfernter Völker, so hat sie einen abgeschwächten Ausdruck hinterlassen in den Uposathafeiern der buddhistischen Mönche. In dem Śrautaritual geht sie nur das Individuum an; darin, dass sie das Vorbild aller Iṣṭi's und Paśubandha's wurde, spricht sich vielleicht ein Überrest ihrer Bedeutung und ihres ursprünglichen Charakters aus, wenn auch im Prinzip M. MÜLLER darin beigestimmt werden kann, dass die als Prakṛti dienenden Opfer noch nicht notwendig die ältesten sind[1]. Die Yājñika's haben viel Sorgfalt darauf verwendet, den Tag des Neu- resp. Vollmonds genau zu definiren[2]. Zu beiden Festen gehören zwei Tage, der 15. oder letzte der einen und die Pratipad oder der erste Tag der andern Monatshälfte; beim Vollmond genügt indess auch nur ein Tag. Da dieser Opfertypus von mir mit allen seinen ermüdenden Einzelheiten genau beschrieben worden ist[3], so kann ich mich darauf beschränken, seine wichtigeren Momente hervorzuheben. Der Mittelpunkt des Vollmondsopfers sind die S. 98 genannten Spenden, beim NMO. tritt an Stelle des Agni-Soma gehörenden Puroḍāśa einer für Indrāgni oder auch ein Sāṃnāyya aus saurer und süsser Milch für Indra resp. Mahendra, das zur Polemik unter den Yājñika's Anlass gegeben hat, weil nach einigen nur für den, der Somaopfer bringt, diese Milchgabe gestattet sei. Es ist auffallend, dass weder für Neu- noch für Vollmond selbst eine Spende vorgeschrieben zu sein scheint; die in den Sūtren des schwarzen YV. den Hauptspenden folgenden *pārvaṇau homau* tragen sekundären Charakter. Da am Vollmond eine Puroḍāśa-Spende für Agni-Soma, am Neumond ein P. für Indrāgnī der unterscheidende Zug ist, so scheint mir, dass in Agni-Soma der Voll-, in Indrāgni der Neumond seinen kanonisch gewordenen Ausdruck gefunden hat.

Man kann die ganze Opferhandlung in zwei Abschnitte teilen, deren erster, vorbereitender sich mit den vielen, dem eigentlichen Opfer vorausgehenden Einzelheiten beschäftigt, von dem zu Anfang eines jeden Opfers notwendigen Herausnehmen (vihāra, vitāna) und Anlegen der vaitānika-Feuer und der Übernahme des Gelübdes von Seiten des Opferers an. Er muss an diesem Tage

des Fleischgenusses und des Beischlafes sich enthalten, Kopf- und Barthaar scheeren, am Nachmittag seine Fastenspeise essen und darauf, beim Neuopfer erst nach dem ev. Abschneiden des Zweiges, seine Observanz, die in der Verpflichtung zu wahrheitsgemässer Rede besteht, antreten. Für den Fall, dass ein Sāṃnāyyaopfer dargebracht wird, also beim Neumond, wird ein reichbelaubter Zweig eines Samī- oder Palāśabaumes abgeschnitten, mit dem die Kälber berührt und von den Kühen, die die Milch zu jener Speise liefern, weggetrieben werden. Das Melken der Kühe folgt dem Abendagnihotra und geht in ceremoniöser Weise vor sich. Die zu dem Opfertage hinüberführende Nacht bringt der Opferer mit seiner Frau auf dem Boden liegend zu. Der neue Tag beginnt mit dem Agnihotra und der Wahl des Brahman. Es folgt die Bereitstellung der Praṇītāwasser, das Umstreuen der Feuer, Hinstellen der Gefässe und Materialien und Herausnahme des Havis von dem hinter dem Gārhapatya aufgestellten Wagen. Aus Kuśahalmen werden zwei Pavitra's, die zum Reinigen des Wassers dienen, hergestellt, Havis und Opfergefässe durch Besprengung geweiht. Auf einem schwarzen Fell geschieht in einem Mörser das Enthülsen der Körner, die zuerst der Adhvaryu, nachher die herbeigerufene Gattin oder der Āgnīdhra stampft. Der Āgnīdhra setzt die in Kreisform anzuordnenden[4] Täfelchen (Kapāla's), auf denen die Puroḍāśa's gebacken werden, auf dem Gārhapatyaherde an. Gleichzeitig mahlt der Adhvaryu, nach ihm die Frau des Opferers die Körner zwischen Steinen und als Dritter tritt der Yajamāna in Funktion, der das Ājya herausnimmt und den Veda[5], ein Grasbüschel, das bei den Ceremonien vielfach verwendet wird, seinen Wünschen entsprechend formt, einem Kalbsknie ähnlich, wenn er Vieh wünscht, in der Form eines geflochtenen Korbes, wenn er Speise wünscht. Hierauf wird das Mehl mit Wasser gemischt und zu Piṇḍa's verarbeitet, die auf jenen Kapāla's so aufgerollt werden, dass sie mit der Schichtung genau zusammentreffen. Um diese Puroḍāśa's und die inzwischen angesetzte Ājyasthālī wird zur Abwehr böser Geister das *paryagnikaraṇa*[6] vollzogen, d. h. eine Kohle oder ein Feuerbrand dreimal von links nach rechts[7] um sie herumgeführt und ins Feuer geworfen. Wie immer, wenn ein Spruch gesagt worden ist, der die Rakṣas, Asura's, Rudra oder Pitaras nennt oder eine Bezauberung enthält, muss er hier am Schluss des Feuerzaubers die Wasser berühren. Die Puroḍāśa's werden gebacken. Das zum Reinigen der Schale und der von Mehl beschmutzten Finger gebrauchte Wasser wird nördlich vom Vihāra für die »drei Āptyas« ausgegossen und am Dakṣiṇafeuer der Anvāhāryamus angesetzt, der am Ende der Pradhānahoma's als Dakṣiṇā für die amtirenden Priester dient. Jetzt erfolgt die Herstellung der Vedi, eines oblongen, die fertigen Speisen aufnehmenden Platzes zwischen den Feuern, dessen Seiten segmentförmig ausgeschnitten sind[8]. Oben enger, unten weiter, in der Mitte am schmalsten, wird sie mit einer Frau verglichen, deren Hüften die Śroṇi's der Vedi entsprechen. Aus dem beim Graben der Vedi entstandenen Schutt ist nördlich vom Āhavanīya der zum Aufnehmen der Abfälle u. s. w. dienende Utkara zu formen. Auf die Vedi werden jetzt die *prokṣaṇī*, die zum Besprengen dienenden Wasser, Brennholz und Opferstreu gesetzt, die Löffel erwärmt und gereinigt. Der Āgnīdhra umschlingt mit einem dreifachen Band aus Schilfgras, ohne einen Knoten zu machen, die Frau des Opferers, vor die die Ājyasthālī hinzusetzen ist, damit sie sie beschaue; danach wird die Sthālī fortgenommen, auf die Vedi gestellt und mittelst der Pavitra's gereinigt. Aus ihr werden später die Löffel gefüllt. Mit Erlaubnis des Brahman werden Brennholz und Barhis besprengt und mit diesem Barhis, nach Aussonderung des Prastarabüschels, das, später auf die Vedi gelegt, zur Unterlage der Löffel dient[9], die sorgfältig gereinigte Vedi bedeckt. Um den Āhavanīya legt man

zur Concentrirung der Flamme die feuchten Paridhihölzer und nährt das Feuer mit Holz. Die fertigen Puroḍāś' werden gesalbt und auf die Vedi gestellt. Damit sind die Vorbereitungen zu Ende und der zweite Hauptteil, das Opfer, beginnt. Es wird eingeleitet durch das Anlegen der Samidh's und der Hersagung der begleitenden Sāmidhenīverse, hier fünfzehn an Zahl, sonst auch mehr[10], die miteinander in der Weise verflochten werden müssen, dass eine Pause immer erst am Ende der ersten Hälfte des nächsten Verses eintritt (*saṃtatam*). Wohl um das Feuer gehörig zu entflammen, folgen hier die beiden *āghāra's*, Buttergüsse[11], zwischen denen zwei wichtige Kulthandlungen ihren Platz haben, zunächst der *pravara*[12], die Aufzählung der Ṛṣiahnen des Opferers durch den Hotṛ in einer an Agni gerichteten Formel, um die Verbindung des Yaj. mit den alten Geschlechtern des Feuerkultes herzustellen, ferner die namentliche, von Agni erbetene Einladung der Götter, das *devatānām āvāhana* in der Reihe, wie sie beim Opfer bewirtet werden. Dem zweiten Āghāra folgt nach Erlaubnis des Āgnīdhra die feierliche Wahl des Hotṛ von seiten des Adhvaryu. Auch hier werden, wie beim Pravara, die Ahnen des Opferers genannt, dem Agni als Hotṛ ebenso helfen möge, wie er bei diesen Ahnen einst die Götter verehrt habe. Der Hotṛ sagt verschiedene, auf Agni's und sein eignes Hotṛamt bezügliche Sprüche, berührt Adhvaryu und Āgnīdhra und lässt sich nieder, wiederum mit Sprüchen, die seine Pflichten betreffen. Die Einleitung zu den Hauptspenden bilden die *prayāja's*, hier fünf an Zahl, Voropfer aus Butter, die den Samidh's (1), Tanūnapāt resp. Narāśaṃsa (2), den Iḍ's (3), Barhis (4), und den im Āvāhana genannten Göttern des Opfers, von Agni-Soma bis zu den Devā ājyapāḥ (5) gewidmet sind. Ihnen schliessen sich die beiden Ājyabhāga für Agni-Soma an, *vṛdhanvantau* beim Neumond genannt, weil der als Anuvākyā gebrauchte Vers das Wort *vṛdh* enthält, *vārtraghnau* beim Vollmond wegen der darin enthaltenen Worte *vṛtra, han.* Wie diese Ājyabhāga's sind auch die drei Pradhānāhuti's Yajatispenden, die unter Hersagung von Puronuvākyā- und Yājyāversen vor sich gehen und hier aus Abschnitten der Puroḍāśa u. s. w. bestehen. Leise werden bei dem nur aus Butter dargebrachten *upāṃśuyāja* die Verse und Götternamen, etwas lauter die Formeln und Befehle hergesagt. Die Hauptspenden beschliesst das Opfer für Agni Sviṣṭakṛt, zu dem ein Teil von allen Havisgaben verwendet und ein Yājyāspruch gesagt wird, der alle vorher verehrten Götter formelhaft aufzählt. Dies ist der Zeitpunkt für die Zuteilung der Opferspeise an die Priester. Ausser dem *prāśitra* für den Brahman, das in der Grösse eines Gerstenkornes oder einer Pippalabeere abgeschnitten wird, und dem *ṣaḍavatta*, »Sechsschnitt«, für den Āgnīdhra, ist die *iḍā* zu erwähnen, die von allen Opfergaben zu entnehmen ist und in tiefster bis in höchster Tonlage mit dem sogenannten *iḍāhvāna* angerufen wird, während alle Priester mitsamt dem Opferer sie berühren. Die Kuchen werden gegeben und jeder der Priester isst seinen Anteil, hinterdrein jeder seine Iḍāportion. Auch die Manen werden aufgefordert, sich zu erfreuen. Die Dakṣiṇā wird verteilt, der Opferlohn für die Priester, der hier in dem am Dakṣiṇafeuer angesetzten Anvāhāryamus besteht. Wie man bis zu den Pradhāna's von einem Ansteigen der Opferceremonie sprechen könnte, so wird das Folgende als ein »Fallen« der Handlung zu bezeichnen sein, indem das Tantra aufgelöst und die Überreste beseitigt werden. Wie die Prayāja's einleiten, leiten die Anuyāja's, Nachopfer, drei Butterspenden für Barhis, Narāśaṃsa, Agni Sviṣṭakṛt, die auf die Dakṣiṇā folgen, aus. An sie schliesst sich das Sūktavāka, eine Art von Eulogie, die der Hotṛ hersagt, auslaufend in einen Segenswunsch für den namentlich genannten Opferer und in ein Gebet, an dessen Schluss der (den Opferer repräsentirende) Prastara ins Feuer geworfen wird. Es folgt das *śaṃyuvāka*, eine Bitte um śaṃyor und svasti, ein-

geleitet von einem Zwiegespräch zwischen Adhvaryu und Āgnīdhra (»ging er ein?« »ja, er ging ein«) und begleitet von der Verbrennung der Paridhi's. Die Neigen werden den Viśve devāḥ geopfert (*saṃsrāvāhuti*) und darauf die vier *patnīsaṃyāja's*[13] für Soma, Tvaṣṭṛ, die Devānāṃ patnyaḥ und Agni Gṛhapati aus Butter am Gārhapatya, unter leisem Recitiren der Verse, dargebracht; die dritte von ihnen hinter einer Umhüllung, während die Gattin den Adhvaryu berührt. Wer besondere Wünsche hat, nach Wohlstand, nach Nachkommenschaft, kann hier weitere Spenden einschalten. Eine Reihe kleinerer Darbringungen schliesst sich an, teilweise dazu bestimmt, Überreste im Feuer zu opfern, wie das Barhis, oder gut zu machen, was etwa versehen worden ist, wie die *sarvaprāyaścitta's* und *yajñasamṛddhi's*, ferner das *samiṣṭayajus*[14]. Auch die Rakṣas bekommen ihren Anteil, die Kaṇa's oder Hülsen vom Phalīkaraṇa. Das Band ist von der Gattin losgebunden und westlich vom Gārhapatya niedergelegt. Mit den drei *viṣṇukrama's*, die der Opferer, in Nachahmung der Schritte Viṣṇu's von Erde zu Himmel oder Himmel zu Erde, von der Südśroṇi der Vedi nach Osten zu schreitet, der Verehrung des Āh. und Gārhapatya und der Aufgabe des Gelübdes schliesst die Handlung.

Dieses NVopfer wird lebenslänglich oder nur durch dreissig Jahre hindurch dargebracht. Man kann sich aber auf 15 Jahre beschränken, wenn man unter verschiedenen Abänderungen beide Opfer jedesmal zusammen darbringt, selbst an einem Jahr kann man sich genügen lassen, wenn man sie Tag für Tag darbringt. Dies ist das *dākṣāyaṇa*-Opfer.[15]

Der ersten Darbringung des NVopfers geht die *anvārambhaṇīyā-iṣṭi* voraus, die aus einem ekādaśakapāla-Puroḍaśa für Viṣṇu, einem Caru für Sarasvatī, und einem dvādaśakapāla für Sarasvat besteht, und als selbständiges Opfer am ersten Vollmondstage früh nach Agnyādhāna und Agnihotra dargebracht wird. Einem jeden Neu- resp. Vollmondsopfer kann folgen ein Musopfer für Aditi resp. Indra Vaimṛdha, welches der Opferer, wenn er es erst einmal dargebracht hat, stets zu wiederholen verpflichtet ist. Auch mit Soma kann das NVO. geopfert werden, ebenso die vorher beschriebenen Haviryajña's (S. 14, 2 ff.; Lāṭ. 4, 9 ff.).

[1] SBE. 30, 346. — [2] WEBER, ISt. 5, 229; Āp. Paribh. 62 ff.; EGGELING, SBE. 12, 1 u. s. w. — [3] Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1880. Vgl. ferner WEBER, ISt. 10, 329 ff.; EGGELING, SBE. 12, 1. 2. — [4] SBE. 12, 34; 26, XXVIII. — [5] Genaueres über die Herstellung bei SCHWAB, Thieropfer S. 11 § 12. Über die verschiedenen Grasbündel beim Opfer HAUG II, 79; EGGELING SBE. 12, 84. — [6] SCHWAB, S. 97 § 63. — [7] Über die allgemeine Bedeutung des *pradakṣiṇa* cf. EGGELING SBE. 12, 37. 272 und die dort citirte Litteratur; speciell über das *paryagnikaraṇa* l. c. 45; TAWNEY, Kath. S. Sāg. I, p. 98. 99; Oben S. 14, c. [8] Die genauere Herstellungsweise und Zeichnung findet man S. 44 ff. und S. 191. 196 meiner citirten Schrift. Die Masse und näheren Angaben über die Konstruktion überliefern die Śulvasūtra's (cf. § 67, Anm. 20); das des BAUDHĀYANA ist von THIBAUT im Pandit 1875. 76 und New Series, vol. I veröffentlicht; das *Śulvapariśiṣṭa* des KĀT. with the Comm. by Rāma, New Ser., vol. IV. — [9] Genaueres über prastara, barhis bei SCHWAB, l. c. S. 41. 42 § 28. — [10] SCHWAB l. c. 84. — [11] Anders deuten sie die Brāhmaṇa's SCHWAB l. c. 85. — [12] MHASL. 386 ff.; EGGELING SBE. 12, 115; HAUG, Ait. Br. 2, 479; LUDWIG 3, 178; SCHWAB l. c. 83; WEBER, ISt. 9, 323; 10, 71 ff. — [13] WEBER, Om. u. Port. 350. — [14] WEBER, ISt. 9, 233. — [15] EGGELING SBE. 12, 374, wo weit. Litt.

§ 63. Piṇḍapitṛyajña.[1] — Āp. 1, 7—10; Kāt. 4, 1; Āśv. 2, 6. 7; Śāṅkh. 4, 3—5. Mit dem Neumondsfest eng verknüpft ist der Totenkult. Am Nachmittag des Neumondstages muss der Āhitāgni ein Opfer für die Manen bringen, das in der Gegend der Manen, am Südfeuer, vor sich geht. Hier wie bei fast allen Manenopfern sind gewisse Vorschriften zu beachten, die den Gegensatz der Welt der Lebenden zu den Toten, der Götter zu den Manen erkennbar hervortreten lassen. Die Opferschnur wird wie im Gṛhyaritual und wie bei jeder Nennung der Manen nicht über die linke, sondern über die rechte

Schulter getragen; alle Bewegungen und Handlungen wie Parisamūhana geschehen *apradakṣiṇam*, nicht dreimal, sondern nur einmal, z. B. das Phalīkaraṇa. Während alle Verrichtungen wie das Hinsetzen der Gefässe, sonst im S. oder W. beginnen und im O. oder N. schliessen, muss man hier im N. beginnen und im S. enden[2]. Derselben Richtung soll das Gesicht des Opfernden zugewendet sein. Die Hand wird bei den Spenden mit der Aussenseite nach unten gerichtet; durch den *pitṛtīrtha*, d. h. den den Manen geheiligten Teil der Hand (den Zwischenraum zwischen Daumen und Zeigefinger) schüttet man die Spenden. Nach jeder Erwähnung der Manen werden die Wasser berührt (S. 112). Ein Charakteristicum des Opfers ist eine Grube oder Furche, südlich oder westlich vom Dakṣiṇafeuer mit einem die Asuras und Rakṣas bannenden Spruch in die Erde geritzt. Davor legt man zur Abwehr der »verschiedene Gestalten anlegenden Asura's« einen dem Südfeuer entnommenen Feuerbrand. Die Einleitung bilden zwei aus Körnermus oder Opferbutter bestehende Spenden für Agni kavyavāhana und Soma pitṛmat. Danach wendet der Opferer sich an die verstorbenen Väter, die anwesend gedacht und angeredet werden. An Anfang, Mitte und Ende der Furche wird mit einer Schale (oder nach Āp. dem Añjali) Wasser hingegossen; die Manen werden aufgefordert, sich zu waschen. Aus dem übrigen Reismus und der Butter stellt man drei, nach manchen vier, Klösse her und legt sie auf die inzwischen mit Darbhagras bestreute Furche an dieselben Stellen, wohin das Wasser gegossen wurde, mit den jedesmal wiederholten Worten: »dies für dich, NN., und für jene, die dir folgen.« Genannt wird dabei der Name des Vaters resp. Gross- resp. Urgrossvaters, wenn man ihn kennt[3] (der Fall, dass der Vater des Opferers noch lebt, hat bei den Sūtren vielfach Meinungsverschiedenheit über das dabei zu beobachtende Verfahren hervorgerufen). Die Väter sind einzuladen sich zu erfreuen, der Opfernde wendet sich ab, nach Norden hin, bis er atemlos wird oder (nach Āp.) bis die Kuchen abgekühlt sind. Dann wendet er sich zurück, auf die Piṇḍa's zu mit den Worten: »es erfreuten sich die Väter«, giesst Wasser auf die Piṇḍa's, thut Salben hinzu, schliesslich ein Tuch oder wollene Flecke, resp. wenn der Opfernde älter als fünfzig ist, Haare von Arm oder Brust, und fordert sie auf, sich zu waschen, salben, kleiden (vgl. oben § 57, S. 94. 96). Nach Āp. beriecht er den im Topf befindlichen Überrest mit einer Bitte an die Väter um einen Sohn. Auf das Tarpaṇa der Manen folgt deren Verehrung. Nach einigen, von einzelnen Sūtren vorgeschriebenen ṚV.-Versen entlässt der Adhvaryu, nach SO. blickend und mit der Hand die Piṇḍa's fortschaffend, die Manen: »gehet fort, o Väter, auf euren alten tiefen Wegen —, gebet uns Reichtum —«, verehrt das Dakṣiṇa- (Āśv.) und das Gārhapatyafeuer, das alle Sünde gegen Himmel und Erde, Vater und Mutter lösen soll. Wünscht die Gattin des Opferers einen Sohn, so verzehrt sie, unter Leibesfrucht von den Vätern erbittenden Sprüchen, den mittleren Kloss; die andern werden ins Wasser oder Feuer geworfen, können aber auch von bestimmten Personen verzehrt werden.

[1] Donner, Piṇḍapitṛyajña, das Manenopfer mit Klössen bei den Indern. Berlin 1870; Caland, Über Todtenverehr. Amsterdam 1888, p. 3 ff. — [2] Kāt. 1, 7, 25 ff.; 1, 10, 14. — [3] Weiteres bei Weber, ISt. 10, 82[1]; Āp. 1, 9, 6.

§ 64. Çāturmāsya (Tertialopfer). — Āp. 8; Kāt. 5; Vait. 8, 8 ff.; Āśv. 2, 15—20; Śāṅkh. 3, 13—18[1]. Das sind Feiern der drei Jahreszeiten. Nach Āp. 8, 4, 13 findet im Frühling das Vaiśvadeva-, in der Regenzeit das Varuṇapraghāsa-, im Herbst das Sākamedhaopfer statt; nach einer im Komm. zu Kāt.[2] citirten Śākhā »immer am Anfang jeder Jahreszeit«. Die Ansichten über den zu wählenden Anfangstag schwanken[3]; wie Jacobi gezeigt hat[4], je nachdem man das Jahr mit Herbst, Winter oder Regenzeit be-

gann. Die Beziehungen auf die Jahreszeiten zeigen sich innerhalb der Opfer in einzelnen Sprüchen, wie Āp. 8, 4, 2; 8, 21 (*yad gharmaḥ paryavartayad antān pṛthivyāḥ divaḥ*); 19, 9 (*yo asyāḥ pṛthivyās tvaci nivartayaty oṣadhīḥ*); 21, 1; bei dem mit den Parvans verbundenen feierlichen Haarschneiden und bei den mit den Monatsnamen (madhu-mādhava, nabhas-nabhasya u. s. w.) verbundenen Abhijuhotispenden Āp. 8, 2, 18; 7, 2; 12, 5; 20, 8; ferner bei den Sūktavāka's, wo die Epitheta von svasti: *saṃvatsarīṇa, parivatsarīṇa, idāvatsarīṇa, anuvatsarīṇa* wechseln. Wer das Opfer zum ersten Mal bringen will, beginnt mit einer Agni Vaiśvānara und Parjanya dargebrachten Iṣṭi oder der Anvārambhaṇīyeṣṭi. Sowohl bei Kāt. als Āp. kehren alle wesentlichsten Elemente dieser Opfer wieder, jedoch ohne dieselbe Reihenfolge innezuhalten. Allen Cāturmāsya's gemeinsam sind fünf einleitende Spenden für Agni, Soma, Savitṛ, Sarasvatī, Pūṣan (für Savitṛ ein leise darzubringender Puroḍāśa, für Pūṣan ein Mus von gemahlenen Reiskörnern). Bei dem *Vaiśvadeva*, dem ersten der Cāturmāsya's, folgt darauf ein Puroḍāśa für die *Marut Svatavas* oder für die Maruts allein, eine Payasyā für die *Viśve devāḥ* und ein Puroḍāśa für Himmel und Erde. Opferer und Gattin tragen neue Gewänder, welche bei der Varuṇapraghāsafeier wieder anzulegen sind. Hervorzuheben ist die Vorschrift K.'s, dass der Opferstreu Kuśablüten als Prastara beigebunden sind; nach Āp. 8, 1, 10 besteht auch die Opferstreu selbst aus *prasū's* und das Brennholz ist einem Baum mit blühenden Zweigen zu entnehmen. Die Verse zum Agnimanthana und zu den folgenden Feuerceremonien gibt Ś. 3, 13, 15 ausführlicher.

Wer die Cāturmāsya in Phālguna beginnt, feiert das zweite derselben im Vollmond des Monats Āṣāḍha; wer in Caitra beginnt, dagegen in Śrāvaṇa. Āśv. 2, 17, 1 spricht nur vom »fünften Vollmond«. Beachtenswert ist hierbei, dass der Vollmond, nicht der Neumond, die Zeiten scheidet. Dieses zweite Cāturmāsya, »*Varuṇapraghāsāḥ*« genannt, hat mehrere auf ein volkstümliches Fest hinweisende Züge. Aus gemahlenen rohen Körnern macht die Gattin (Āp.) Karambhaschüsseln und zwar um eine mehr als Angehörige des Opferers im Hause sind oder (in gewissen Fällen) nur vier. Dazu wie zu allen andern Spenden dient Yava, oder man verwendet Yava für die Karambhapātra's, Pūṣan's Caru, und die Herstellung der beiden Widder, für alles andere Reis (Āp.). Ein Charakteristicum dieses Opfers ist das Widderpaar: für Varuṇa ein Bock, den der Adhvaryu herstellt, für die Maruts ein Schaf, das der hier in Funktion tretende Pratiprasthātṛ herstellt. Diesem liegt es ob, nach Bereitung zweier Vedi's auf der südlichen für die Maruts alles nachzumachen, was auf der nördlichen der Adhvaryu vollzieht, nur dass dieser gewisse Dinge, wie Patnīsaṃnahana (Kāt. 5, 4, 33; Āp. 8, 5, 17ff.), allein auszuführen, Befehle u. a. allein zu sagen hat. Jenes Widderpaar wird mit Wolle, die nicht vom Eḍakaschaf sein darf, bekleidet und mit Geschlechtszeichen (Hoden resp. Brüsten), nach Mānava »so vielen als möglich ist«, versehen. Vor dem Āhavanīyafeuer macht man die zwei Vedi's, eine nördlich, eine südlich mit einem Zwischenraum zwischen beiden von verschieden angegebener Breite. Auf der ersteren wird die Uttaravedi aufgeschüttet, eine Feuerstätte, die aus dem beim Graben der Opfergrube gewonnenen Schutt hergestellt wird und die Grösse der Śamyā oder von einem Dritteil der Vedi oder einem Yuga u.s.w. hat. In ihre Mitte kommt eine Vertiefung, die *uttaranābhi*[5], eine Spanne, nach Āp. (bei Kāt.) einen Rinder- oder Pferdehuf gross. Diese Uttaravedi bleibt während der zum Opfertag hinüberführenden Nacht (mit Darbhagras oder mit Zweigen) bedeckt. Am andern Morgen werden auf beide Vedi's die Feuer gestellt, nach Āp. vom Gārh. aus (8, 5, 22), nach Kāt. (Komm.) vom Āh. aus, oder mittelst Teilung des Āh. in zwei Teile. Den beiden ausgebrachten Feuern folgt der

Pratiprasthātṛ, indem er mit dem Sphya eine Linie vom Āhavanīya bis zur Vediśroṇi oder bis zur Uttaravedi zieht. Die Nābhi wird mit Paridhi's aus Devadāruholz eingefasst und mit wohlriechenden Stoffen, sowie mit Widderhaaren, die, wenn möglich, der zwischen den Hörnern befindlichen Stelle des Kopfes zu entnehmen sind, belegt. Ausser den ständigen fünf Havis besteht das Opfer aus einem Puroḍāśa für Indra-Agni auf zwölf Kapāla's, einer Payasyā für Varuṇa, die der Adhvaryu darbringt, einer für die Maruts, die der Pratiprasthātṛ opfert, und einem »stillen« Puroḍāśa für Ka auf einem Kapāla. Kāt. 5, 5, 1 ff. lässt in die Milchspenden die Molken giessen, dahinein mit Śamīblättern gemischte Karīrafrüchte thun (nach einem Citat aus der Śruti Āp. 8, 6, 13 sind sie »Futter« für die Widder) und darauf das Widderpaar, den Bock in die Marutspende, das Schaf in die für Varuṇa. Alle Havisgaben kommen auf die nördliche Vedi mit Ausnahme der Mārutī Payasyā und der Karambhaschüsseln, die auf der südlichen ihren Platz finden. Zwischen dem Befehl zum Agnisaṃmārjana und dessen Ausführung hat die Frau des Opferers zu beichten. Der Pratiprasthātṛ geht in die Nähe des Gārhapatya und fragt sie, mit welchem Manne sie lebe oder ob sie ausser mit ihrem Gatten noch mit einem andern lebe. Sie nennt die Namen oder Zahl der Buhlen (Komm.) oder hebt, wenn sie aus irgend einem Grunde (z. B. Scham) jene nicht sagen will, soviel Halme auf als sie Buhlen hat. Nach dem Mānava und Kāṭh. wünscht er, dass »Varuṇa den ergreife«, den sie nennt. Sagt sie die Unwahrheit, so ist das ein Unglück für ihre Angehörigen (Kāt.) oder der ihr liebste wird sterben (Mān.). (Hat sie keinen Buhlen, so erwidert sie: »mit keinem andern als allein meinem Gatten«, Komm.) Nach Anrufung der Maruts opfert sie unter Hinwegwünschung aller begangenen Sünden im Dakṣiṇafeuer, ihr Gesicht nach W. wendend, die Karambhapātra's, die sie zu dem Zweck in eine aus Rohr geflochtene Schwinge thut und auf den Kopf nimmt. Der Gatte beteiligt sich hierbei entweder mit einem Spruch, oder auch er opfert selbst mit. Adhvaryu und Pratiprasthātṛ vertauschen die Widder und bringen sie dar; nach Āp. nimmt dieser mit dem ersten Abschnitt der Mārutī Payasyā das Schaf, mit dem zweiten die Karīrafrüchte, der Adhvaryu mit dem ersten Abschnitt der Vāruṇī P. den Bock, mit dem zweiten die Karīra's. Die Hülsen werden behandelt wie beim Soma die Trester (Āp. 8, 7, 15; 8, 12). Von dem Überrest (*niṣkāsa*) der Varuṇaspende wird Varuṇa geopfert und anstelle des Agni Sviṣṭakṛt tritt eine Spende für Agni-Varuṇa. Den Beschluss des ganzen Opfers macht, wie beim Somaopfer, ein Bad (Āp. 8, 7, 12; Ś. 3, 14, 19). Mann und Frau gehen ins Wasser, ohne unterzutauchen, waschen einander den Rücken, legen neue Kleider an und schenken die alten, schon beim Vaiśvadeva gebrauchten einem Priester. Die Dakṣiṇā besteht nach Kāt. in einer Kalbskuh (Āp. nennt das die Meinung »einiger«) oder in einem Pferde oder sechs oder zwölf Rindern, nach Āp. in einem Stier oder mehr.

Das dritte Parvan ist das *Sākamedha*-Opfer, das in Kārttikī oder Mārgaśīrṣī resp. Pauṣī gefeiert wird. Woher es seinen Namen hat, ist nicht ersichtlich, doch muss auf Āp. 8, 9, 2. 3; 11, 22 (*sākaṃ sūryeṇodyatā sākam vā raśmibhiḥ pracaranti*) als möglichen Ausgang der Erklärung hingewiesen werden. Am Vormittag des ersten der beiden darauf zu verwendenden Tage wird Agni anīkavat ein Puroḍāśa, mittags den Marut sāṃtapana ein Caru, abends den Marut gṛhamedhin ein Caru in Milch geopfert. Am Ende dieser letzten Spende lässt er die Mutterkühe mit den Kälbern zusammen und bindet einer Kuh, die ihr eignes Kalb verloren hat und für das Manenopfer am andern Tage zu melken ist, ihr substituirtes Kalb an. Nach Āp. 8, 11, 10 bleibt man die Nacht über wohlgesättigt zusammen und früh, vor dem Agnihotra, wird ein Darvihoma, zu dem ein Stier durch Brüllen »auffordern« muss,

geopfert. Brüllt er nicht, so gibt der Brahman den Befehl zum Opfern. Nach Āśv. 2, 18, 11 gilt auch das Rollen des Donners als Aufforderung; »einige lassen den Āgnīdhra brüllen, indem sie ihn ‚Brahmasohn!' anreden« (12). Die Gottheiten der folgenden Spenden sind die Marutaḥ krīḍinaḥ, Aditi; diesen folgt das *mahāhavis*, das ausser den ständigen fünf Opfern aus einem Puroḍ. für Indra-Agni, einem Caru für Mahendra, nach »einigen« (Āp. 8, 12, 3) für Indra Vṛtrahan, Āśv. 2, 18, 18 für Indra Vṛtrahan, Indra oder Mahendra, schliesslich aus einem Puroḍ. für Viśvakarman besteht. Am Nachmittag findet der *pitṛyajña*, auch *mahāpitṛyajña* genannt, statt, dessen Empfänger Pitaraḥ somavantaḥ oder Soma pitṛmat, die Pitaraḥ barhiṣadaḥ und P. agniṣvāttāḥ sind, woran einige noch Yama, Yama aṅgirasvat schliessen. Kāt. lässt den P. somavantaḥ einen Puroḍāśa darbringen, den barhiṣadaḥ Dhānāḥ und den agniṣvātta einen Mantha, der in der Milch jener oben genannten nivānyā-Kuh mittels einmaligen Umrührens gequirlt ist. Das Opfer geht in einer südlich vom Dakṣiṇafeuer errichteten Hütte vor sich, in deren Mitte eine mit den Ecken nach den Zwischengegenden orientirte Vedi hergerichtet wird, auf welche das Südfeuer gestellt wird. Bei den Spenden können anstelle der Rufe *oṃ śrāvaya, astu śrauṣaṭ, vauṣaṭ* u. s. w. die den Manen gebührenden *oṃ svadhā, astu svadhā, svadhānamaḥ* treten (vgl. auch Ś. 3, 16, 15). Den Schluss der Spenden macht anstelle des Sviṣṭakṛt ein Opfer für Agni kavyavāhana. Wie früher wird »Waschwasser« für die Manen ausgegossen, Klösse zur Speise niedergelegt auf die östliche, südliche, westliche Ecke der Vedi, wobei nach Āp. nicht die nächsten, sondern die »weiteren« (para) Manen, der sechste beim ersten, der fünfte beim zweiten, der vierte beim dritten Piṇḍa genannt werden. An der Nordostseite wischt er die Hände mit dem Spruch: »hier, o Väter, erfreuet euch« ab und alle verlassen mit der Opferschnur über die linke Schulter die Hütte, um mit ein oder zwei Versen an Indra zuerst das Āhavanīyafeuer zu verehren, nach Āp. bis ihnen der Atem ausgeht, und dann an den Gārhapatya heranzutreten; die Sūtren weichen in der Wahl der Sprüche etwas ab. Darauf kehren sie, wieder rechts behängt, in die Hütte zurück, der Opferer flüstert »es erfreuten sich die Manen« und macht zur Verehrung der Manen einen Añjali oder sechs Namaskāra's. Der weitere Verlauf des Opfers bietet kein Interesse. Ein weiterer Bestandteil des Sākamedha ist der Rudra dargebrachte *Traiyambakahoma*. Ein Charakteristicum desselben ist die Vorschrift, dass alles mit nordwärts gerichtetem Gesicht zu vollziehen ist, dass der Kreuzweg, auf dem geopfert wird, der Ākhūtkara u. s. w. im Norden liegen müssen. Es werden für Rudra Kuchen hergerichtet, einer mehr, als Familienangehörige des Opferers vorhanden sind, mindestens aber vier. Sie werden in eine Schüssel, nach Āp. in ein, zwei oder mehr Körbe gethan, ein Brand wird vom Südfeuer genommen und auf einen Kreuzweg gelegt, wo er als Opferfeuer dient, in dem Abschnitte fast sämtlicher Kuchen unter Anwendung des Spruches: »dies ist dein Anteil, o Rudra; mit der Schwester Ambikā geniesse ihn! Svāhā!« *palāśaparṇena* dargebracht werden. Den einen Kuchen wirft man auf einen im Norden gelegenen Maulwurfshaufen mit dem Spruch: »dies ist dein Anteil; der Maulwurf ist dein Tier, o Rudra!« (Etwas anders Āp., der vor Anlegung des Kreuzwegfeuers einen Kuchen auf den Maulwurfshaufen legen lässt. Anstelle des Maulwurfs kann man in dem Spruch den Namen seines Feindes nennen.) Nach der Rückkehr von dem Maulwurfshaufen flüstern alle Beschäftigten, Opferer, Brahman, Adhvaryu, Āgnīdhra die Worte: »Hinweg flehen wir Rudra, hinweg Gott Tryambaka —.« Nach Weise des Manenopfers von rechts nach links umschreiten sie dreimal das Feuer, den linken Schenkel schlagend, Rudra anflehend, »den wohlduftenden, die Nahrung mehrenden«, danach dreimal nach Götterart (von links nach rechts) den rechten Schenkel

schlagend. In derselben Weise umwandeln die unvermählten Töchter des Opferers zu Rudra betend, »dem wohlduftenden, Gatten verschaffenden«, das Feuer von rechts nach links und links nach rechts. Was von den Rudrakuchen übrig ist, wirft der Opferer mit seiner Hand in die Höhe, so hoch, »dass es ein Rind nicht erreichen kann« und fängt es beim Herabfallen wieder auf; gelingt dies nicht, so berührt er es nach dem Herunterfallen. (Etwas abweichend schreibt Āp. 8, 18, 4 vor, dass alle das Feuer Umschreitenden dreimal die Kuchen in die Höhe werfen, wieder auffangen, mit dem beim Umschreiten des Feuers gebrauchten Spruch »Tryambaka verehren wir« dem Opferer in die Hände werfen und jedesmal wieder an sich nehmen.) Diese Kuchen werden sodann in zwei Körbe gethan, an einem Bambusstabe oder Tragjoch befestigt und an einem im N. gelegenen Baumstumpf, Baum, Ameisenhaufen u. s. w. so hoch aufgehängt, dass ein Rind sie nicht erreichen kann: »dies, o Rudra, ist deine Wegzehrung; damit gehe über die Mūjavat's hinaus; den Bogen abgespannt, die Keule führend, fellbekleidet geh, ohne uns zu schädigen, an uns freundlich vorüber« lautet dabei der Spruch; nach Āp. ist er dreimal zu sagen und jedesmal am Schluss der Atem anzuhalten. Die Teilnehmer der Handlung kehren darauf von jenem Baumstumpf zurück, ohne sich umzusehen, und berühren die Wasser. Die Dakṣiṇā ist nach Āp. ein weisses Pferd oder ein Stier, ganz weiss oder mit weissen Zeichen. Unmittelbar nach dem Sākamedha oder in verschiedenartig angegebenem Abstand (Āśv. 2, 20, 1 spricht vom fünften Vollmond) findet das den Gesetzen des Vollmondsopfers folgende *Śunāsīrīya*-Opfer[6] statt. Die ihm eigentümlichen Spenden sind ein Puroḍāśa auf zwölf Kapāla's für Śunāsīrau (nach Āp. auf zwölf K. für Indra Śunāsīrīya), eine Spende von gewöhnlicher, frisch gemolkener Milch oder eine Yavāgū für Vāyu, ein Puroḍ. auf einem Kapāla für Sūrya. Die Dakṣiṇā für dies Opfer besteht aus einem mit sechs, auch zwölf, Zugtieren bespannten Pflug oder aus zwei Zugtieren. Für den ekakapāla an Sūrya ist ein weisses Pferd, ev. ein weisses Rind der Opferlohn.

Die Kaṭha's kennen eine besondere Weise, die Cāturmāsya's darzubringen, die *pañcāhikāni*, die in fünf aufeinanderfolgenden Tagen vom elften Tage der lichten Hälfte des Phālgunamonats an bis zum Vollmondstage geopfert werden, mit dem Vaiśvadeva am elften Tage beginnen und dem Śunāsīrīya am Vollmondstage schliessen (Paddh. zu Kāt. p. 553). Āp. 8, 22, 9 ff. nennt die *pañcasāṃvatsarikāṇi* und *pañcadaśavārṣikāni*, Modifikationen von rein priesterlichem Charakter. Hervorgehoben mögen hier noch einige Wünsche werden, die man an die Darbringung der Cāturmāsya's knüpft (Āp. 8, 22, 2 ff.). Wer nach Vieh Verlangen trägt, soll mit dem Vaiśvadevacāturmāsya in der Jahreszeit opfern, in der die Kühe am meisten Milch haben, ein Grāmakāma wählt das Śunāsīrīya und bringt es an einen Platz mit Regenwasser, aus dem er alles Wasser für die Opferhandlungen entnimmt u. s. w. Auch mit Tier- und Somaopfern kann die Darbringung der Tertialfeiern verknüpft werden (Kāt. 5, 11, 20; 22, 7, 1 ff.; Ś. 14, 6 ff.; Āśv. 9, 2); im letzeren Fall bilden diese Cāturmāsyatage zusammen ein pṛṣṭhya ṣaḍaha, dessen sechs Tage auf die drei Knotentage so verteilt werden, dass auf den Vaiśvadeva einer, auf den Varuṇapraghāsa zwei, auf den Sākamedha drei Somatage entfallen.

1 Ausser Weber, ISt. 10, 337 Eggeling, SBE. 12, 383. 392. 408. 417. — 2 p. 425, Z. 16. — 3 Weber, Nakṣatra 2, 329. — 4 Festgruss für Roth, 71; GGN. 1894, Nr. 2, p. 7. — 5 Nach Haug, Ait. Br. 2, 62 A. 5, Rajendra Lala Mitra eine Vertiefung; nach Schwab S. 29 u. d. Comm. eine Erhöhung. — 6 Weber, Nakṣ. 2, 334 ff.; ISt. 10, 342.

§ 65. Āgrayaṇa.[1] — Āp. 6, 29, 2 ff.; Kāt. 4, 6; Vait. 8, 4; Āśv. 2, 9; Ś. 3, 12. (Siehe oben § 54, e. 2.) Wie im Gṛhyaritual der Hausvater von den

Erstlingsfrüchten seiner Felder opfert, soll auch der Āhitāgni von der neuen Frucht nicht essen, ohne mit dem Āgrayaṇa geopfert zu haben, das somit als ursprüngliches Dankopfer anzusehen ist[2]. Es besteht 1) aus Reis (im Herbst; »wenn reichlich Regen gefallen ist« Āśv.) und Gerste (im Frühjahr; von Auḍulomi bei Āp. 6, 30, 18 Komm. wird ein Yavāgrayaṇa verworfen); 2) aus Hirse (in Herbst oder Regenzeit); 3) aus Bambussamen im Sommer. Die beiden letzten sind, wie es scheint, weniger gebräuchlich; das Hirseopfer schreibt Kāt. für einen Waldbewohner (Komm.) vor; die Veṇuyaveṣṭi wird gar nicht von allen erwähnt. Die Götter des Reis- resp. Gerstenerstlingsopfers sind Indrāgnī (nach Āp. Śāṅkh. Indrāgnī oder Agnīndra), die einen Puroḍāśa ekādaśakap., von der neuen Frucht erhalten, die Viśve devāḥ, denen ein Mus leise dargebracht wird und Himmel und Erde (ekakapāla Puroḍāśa); der Gott der beiden andern ist Soma, doch gibt es bezüglich des vierten auch abweichende Meinungen. Als Dakṣiṇā sind vorgeschrieben bei dem Yava- und Vrīhi-āgrayaṇa das erstgeborene der in diesem Jahre geworfenen Kälber, bei dem Hirse- und Bambusopfer ein Gewand oder ein reparirter Wagen, auch ein Madhuparka oder ein vom Opferer in der Regenzeit getragenes Kleid (am vollständigsten Kāt. 18).

Anstelle dieser gewöhnlichsten Form des Opfers können auch andere einfachere Formen treten, nämlich die Darbringung eines Neu- und Vollmondsopfers oder des Agnihotra früh und abends mit neuen Früchten. Oder man gibt einer Kuh Gersten- resp. Reisbüschel zu fressen und opfert mit deren Milch das Agnihotra u. s. w. Besondere Gründe für die Wahl dieser Modifikationen gibt Kāt. an.

[1] EGGELING, SBE. 12, 369; WEBER, l. c. — [2] LINDNER, das indische Ernteopfer. Festgruss für BÖHTLINGK, S. 79 ff. Anders OLDENBERG, Rel. d. V. 305.

§ 66. Kāmyeṣṭi's. — Ausser den regelmässig wiederkehrenden Opfern (*nitya*) kennt das Ritual solche, die bei besondern Veranlassungen und Ereignissen, wie bei der Geburt eines Sohnes, dargebracht werden, *naimittika's* und *kāmya's*, zu denen besondere Wünsche die Ursache sind. Diese sind überaus zahlreich. BHANDARKAR[1] führt ein dem Hiraṇyakeśinritual folgendes Msc. an, das 134 solcher Iṣṭi's kennt. Bei Śāṅkh. gibt es u. a. eine Versöhnungsiṣṭi, die uneinige Verwandte darbringen (3, 6, 1); die »Freundgewinnung« (*mitravindā* Kāt. 5, 12. 13; Āśv. 2, 11; S. 3, 7) für einen, der einen Freund oder auch Śrī, Rāṣṭra, Āyuḥ wünscht. Eine ganze Anzahl solcher Iṣṭi's führt Āśv. 2, 10, 1 ff. an, z. B. die *putrakāmeṣṭi*[2], die *pavitreṣṭi*[2], *lokeṣṭi*, die »Schwiegertöchter- und Schwiegervateriṣṭi«, um jemanden unterthänig zu machen, die *kārīrīṣṭi*, wenn man Regen wünscht. Leider ist der Raum unzureichend, auch das Material noch zu ungenügend vorbereitet, um auf einzelne dieser Iṣṭi's näher einzugehen, die interessanter als ihre Prakṛti sind. Als ein Regenzauber stellt sich z. B. die zuletzt erwähnte Iṣṭi dar. Ein schwarzes Pferd wird im O. mit dem Gesicht nach W. aufgestellt. Mit einem schwarzen Gewand reibt es der Opferer und macht es wiehern (abhipinaṣṭy abhikrandayati). Wenn es wiehern, schütteln, Kot oder Harn lassen sollte, soll er wissen, dass es regnen wird (Hir. 22, 13). Dasselbe soll er erkennen aus dem Springen eines schwarzen ungebrannten Topfes, den er auf dem Utkara mit Wasser füllt (Hir. 22, 14; Taitt. S. II, p. 509). Zu Kāmya's können auch die Darśapūrṇamāsāyana's verwendet werden, »Begehungen« nach Art des NVOpfers, wie der *Vasiṣṭhayajña*, *Turāyaṇa*, *Munyayana*[3], die, falls sie Wunschopfer sind, je ein Jahr dauern[4].

[1] Report 1883. 84 p. 34. 35. — [2] Vgl. BHANDARKAR, l. c. (Bh. erwähnt auch die *mṛgāreṣṭi*). — [3] Kauṣ. Br. 4, 8 ff.; Āśv. 2, 14; S. 3, 11. — [4] S. 3, 8, 4 Comm.; HAUG 2, 233.

§ 67. Paśvālambha, paśubandha, Tieropfer[1]. — Āp. 7; 11, 16 (Soma); Kāt. 6; Vait. 10; Āśv. 3, 1—8; 4, 11. 12; Ś. 5, 15 ff. (beim Somaopfer); 6, 1, 18 ff. Die Sūtren kennen ein selbständiges Tieropfer, den *nirūḍhapaśubandha* und den mit dem Somaopfer verbundenen *agnīṣomīya*, bei Āśv. 3, 8, 3 *nirmita* resp. *saumya* genannt. Der Agnīṣomīya ist in der Theorie die Grundform aller andern, in der That aber werden von mehreren Sūtren die Regeln des Tieropfers an dem Nirūḍhapaśubandha entwickelt[2]. Ein Āhitāgni soll kein Fleisch essen, ehe er damit geopfert hat (Ś. 2, 3, 26) und muss es, solange er lebt, darbringen[2]. Es kann jährlich oder halbjährlich geschehen, in letzterem Fall nach Ś. am Anfang und Ende des Udagayana; bei alljährlicher Opferung dagegen zur Regenzeit, im Herbst oder Frühling — die Ansichten schwanken[3]. Die Zahl der Priester wird um die Person des Maitrāvaruṇa vermehrt, der bei seinem Eintritt auf den Opferplatz (nach der Hotṛwahl) einen Stab empfängt und diesen bis gegen das Ende des Opfers führt. Ehe er die Praiṣa's sagt, durch die er den Hotṛ zum Recitiren der Yājyā's auffordert, darf er weder sich noch andere damit berühren (Schwab 88). Im Allgemeinen verläuft das Tieropfer nach dem Paradigma des Neumondsopfers, in dessen Tantra es anstelle des Sāṃnāyya eintritt und natürlich eine Reihe von Veränderungen und Zusätzen hervorruft. Geopfert wird für Indra-Agni oder Sūrya oder Prajāpati ein Bock, der eine Reihe genau vorgeschriebener Eigenschaften haben und namentlich von gewissen Fehlern, wie Mangeln eines Hornes oder Auges frei sein muss. Bei andern als diesen Nirūḍhapaśubandha's finden wir andere Götter und Tiere, besonders Rind und Schaf, in grosser Zahl und Mannigfaltigkeit beim Agnicayana, Aśva-, Puruṣamedha, zu dem zahme und wilde Tiere zu Hunderten verwendet werden. Auch hängt Art wie Farbe der Tiere bisweilen von dem Charakter der Gottheit, der sie geopfert werden, ab[4]. Für Sūrya z. B. werden weisse, für Bṛhaspati teilweis hellgefärbte, für Indra kräftige Tiere gewählt; die anūbandhyā-Kuh für Mitra-Varuṇa ist zwei-, für die Viśvedevāḥ vielfarbig, für Bṛhaspati rot. Der Nirṛti weist MSaṃh. III, 14, 19 kapota, ulūka, śaśa zu, den Rakṣas 14, 21 tarakṣu, śvan kṛṣṇa, karṇa gardabha. Wieder andere Tiere werden als amedhya bezeichnet[5]; so Śat. Br. 12,4, 1, 4 durvarāha, eḍaka, śvan. Der Nirūḍhapaśu[6] umfasst zwei Tage, den *upavasatha*, an dem die einleitenden Ceremonien im Wesentlichen erledigt werden und den eigentlichen Opfertag, oder er kann auch auf einen beschränkt werden. Eine der ersten Handlungen ist die Herstellung eines Opferpfostens, zu dem man im Walde, wenn möglich, einen Palāśabaum auswählt, der Eigenschaften verschiedener Art haben muss. Dem gemeinsam ausgesuchten Stamme bringen Adhvaryu, Opferer ihre Verehrung dar, salben ihn unterhalb und lassen ihn so abhauen, dass den übrigbleibenden Stumpf die Achse eines Wagens nicht berühren kann (Schwab 5). Der dabei abspringende erste Span wird verwahrt, um beim Einsetzen des Yūpa unten in die Grube geworfen zu werden. Dieses Stück eines Baumkultes findet in einer Butterspende seinen Abschluss, die mit dem Wunsche, dass der »Herr des Waldes in hundert Zweigen wieder wachsen möge« auf den Stumpf gegossen wird. Der Zimmermann schneidet die Äste und den oberen Teil des Stammes ab und haut den übriggebliebenen, beim Nirūḍhapaśu 3—4 Aratni langen Pfahl (bei andern Opfern gelten andere Vorschriften) vier- oder achteckig, oben in einen Zapfen auslaufend, zu; aus jenem abgeschnittenen Teil stellt er einen Aufsatz (*caṣāla*), der genau oben auf die Ecken des Yūpa passt, her. Der Opferpfosten wird später in einer Grube, die halb inner-, halb ausserhalb der Vedi sich befindet[7] und mit Gerstenwasser besprengt ist, aufgerichtet. Um den Yūpa ist ein Seil in seiner Mitte oder in der Höhe des Nabels des Opferers geschlungen und darf, ohne den Opferer zu schädigen, weder hinauf- noch hinabgerückt werden. Wünscht

der Opferer indess wenig oder viel Regen, so kann er es auch tief unten oder hoch oben anbringen. Selbst das Feststecken der Enden hat seine Bedeutung, weil ihr Herabhängen für den Yajamāna nur weibliche Nachkommenschaft bedeuten würde (S. 73). In die mittlere Lage des Seiles wird ein Span von 2—4 Aṅgula Länge gesteckt, der sog. *svaru*, den er vorher den Abfällen beim Herstellen des Yūpa entnommen hatte (11. 74).

Die *pāśukī vediḥ* liegt nicht, wie die Vedi des NVO. westlich, sondern östlich vom Feuer und hat die Masse der bei den Varuṇapraghāsāḥ gebrauchten sog. uttarā vedi. In ihrem östlichen Drittel wird aus der beim Graben des Cātvāla gewonnenen Erde die Uttaravedi »Hochaltar« hergerichtet und auf diesem die Uttaranābhi[8] wie bei den Varuṇapraghāsāḥ zur Aufnahme des Feuers hergestellt. »Das Feuer der Uttaravedi vertritt beim Tieropfer die Stelle des Āhavanīya und dieser die des Gārhapatya« (37). Die Besonderheiten des Tieropfers machen eine Reihe von Gerätschaften notwendig, die dem NVO. fremd sind. Ausser dem Stab für den Maitrāvaruṇa sind besonders die *vapāśrapaṇī*, an denen die Netzhaut gebraten wird, und der zum Rösten des Herzens dienende *hṛdayaśūla* zu erwähnen. Nach Zurechtstellung aller Utensilien wird das Tier in wohlriechendem Wasser gebadet und herangetrieben. Wenn es aus Furcht blökt oder sich zur Flucht wendet oder sonst Unannehmlichkeiten bereitet, müssen zur Sühne Butterspenden geopfert werden. Nach dem Agnimanthana ist es mit einem Strick zu binden, der vom linken Vorderfuss an dem Hals hinauf um das linke Horn geschlungen und an den Pfahl befestigt wird, zu besprengen und zum letzten Mal zu tränken. Es folgen wie beim NVO. die Sāmidhenī's, Hotṛpravara, Devatāvāhana, Āghāra's, der Priesterpravara, und die eigentliche Opferung beginnt. Sie wird eingeleitet von 11 Prayāja's, zu denen die Āprīlieder mit ihren S. 16 ewähnten Schulunterschieden die Yājyā's liefern[9]. Hervorzuheben ist, dass in den vom Opferer zu sprechenden Anumantraṇa's sich Erwähnungen der Jahreszeiten finden; den Frühling »labt« er bei dem Samidhprayāja, den Sommer bei dem für Tanūnapāt resp. Narāśaṃsa, die Regenzeit bei dem dritten für Agni iḍaḥ u. s. w. Nach dem 10. Prayāja wird der Svaru und die eine Seite des zweischneidigen Messers in Butter getaucht, das man dem Schlächter reicht, der nur mit der ungeweihten Schneide das Tier zerlegen darf, während die geweihte dem Adhv. zum Abschneiden der Opferstücke dient. Der Āgnīdhra ergreift einen Feuerbrand und vollzieht unter Recitationen des Maitrāvaruṇa dreimal das Paryagnikaraṇa um das Tier, den Schlachtfeuerplatz u. s. w. Zur selben Zeit finden auch die Apāvyaspenden statt, die nach den begleitenden Versen sich auf das zu den Göttern gehende Tier beziehen. Von dem ursprünglichen Gārhapatya werden einige Kohlen auf den Platz des Śāmitrafeuers niedergelegt. Als Einleitung zum *paśusaṃjñapana*, dem Ersticken des Tieres erteilt der Adhvaryu durch den Maitrāvaruṇa dem Hotṛ den Befehl zum Adhrigu, dem Hersagen der alten, feierlichen, in Avasāna's zu teilenden Schlachtformel, die »die göttlichen und menschlichen Schlächter« auffordert »anzufassen, das Opfertier vor die Pforten des Opferplatzes zu bringen«, »in einem Stück die Haut abzutrennen u. s. w.«[10] Der Āgnīdhra nimmt wieder seinen Feuerbrand und legt ihn auf den Schlachtfeuerplatz, draussen vor dem Opferplatz, nieder; hinterdrein wird das Tier geführt, und ihm folgen Pratiprasthātṛ, Adhvaryu und Yajamāna, nach Kāt. »pipīlikavat«[11] marschirend, der Pratiprasthātṛ berührt mit den Bratspiessen das Tier, der Adhvaryu fasst den Pr. und der Yaj. den Adhv. an, wodurch eine Zauberkraft von dem Opfertier auf den Priester und durch diese auf den Opferer übergeht[12]. An dieser Stelle schaltet das Vait. S. 10, 17 die *pramucyamānahoma's* ein. Hierauf wird das Tier mit dem Kopf nach Westen, mit den Füssen nach N. gelegt und von den Schlächtern erstickt oder mittelst

einer Schlinge erwürgt[13], während alle andern sich abwenden und nach dem Opferplatz zurückkehren. Vor dem Tode darf ausser einigen Formeln nichts gesprochen werden; sobald sein Eintreten von dem Schlächter gemeldet ist, folgt ein *saṃjñaptahoma*, das Lösen des Strickes und Herbeiführen der Gattin. Wer seinen Feind vernichten will, legt jenen Strick auf einen dürren Baumstumpf oder Grasbüschel und verflucht ihn (SCHWAB 108). Auf Mund, Nase u. s. w. des verendeten Tieres giesst der Adhvaryu oder die Gattin des Opferers Wasser, und der andere von beiden wäscht die betreffenden Glieder ab. Zuerst wird vorsichtig die Vapā herausgeschnitten und an der Ekaśūlā aufgehängt. In das beim ersten Schnitt herausfliessende Blut taucht man ein Stück eines Halmes und wirft es, den Feind in tiefste Finsternis verwünschend, nach NW. oder SW. (SCHWAB 112). Die am Schlachtfeuer erwärmte Netzhaut wird zur Uttaravedi geschafft, wo sie der Pratipr. an den Spiessen weiter brät und der Adhv. eine Butterspende darüber ausgiesst. Das herabträufelnde Fett begleitet der Maitrāv. mit Ṛgversen. Die fertiggebratene Netzhaut findet unter Hersagung der Pañcahotṛformel auf der Vedi ihren Platz. Es folgt der 11. Prayāja, ev. die beiden Ājyabhāga's und die Darbringung der ganzen Vapā, der Goldstückchen und Buttergüsse beigefügt werden (vapā, puroḍāśa, havis sind nach Āśv. 3, 4, 4 die *paśor pradānāni*); auch die Bratspiesse sind ins Feuer zu werfen. Am Schluss dieses Vapāhoma wird in mehreren Sūtren an die Priester oder andere Brahmanen die Dakṣiṇā verteilt, drei Milchkühe oder drei trächtige Kühe u. s. w. (SCHWAB 122). Der nächste Akt ist die Herstellung des Paśupuroḍāśa aus Reis bis zum triṣphalīkaraṇa, worauf das *paśuviśasana* entsprechend den Anweisungen der Adhriguformel erfolgt. Von der Mehrzahl der Sūtren werden 18 Teile des Tieres als opferfähig angesehen, Herz, Zunge, Bruststück u. s. w., wovon die ersten acht als *daivatāni* gelten[14]. Mit Ausnahme des am hṛdayaśūla besonders gebratenen Herzens werden sie in einem Topf gekocht, Magen und Exkremente, dazu das Blut für die Dämonen kommen als Anteil in eine Grube westlich vom Śāmitrafeuer ausserhalb des Opferplatzes. Das Puroḍāśaopfer nimmt jetzt seinen weiteren Verlauf. Sobald der Schlächter das Fleisch dreimal als »gar« angesagt hat, nimmt der Adhv. die Stücke mitsamt dem Herzen, und legt sie mit Butter übergossen auf die Vedi, dazu den Topf mit der Brühe. Während der Maitrāv. »Manotā für die abzuschneidende Opferspeise« einlädt, schneidet der Priester von den daivatāni mit der geweihten Schneide des Messers Stücke in der Grösse eines Daumengliedes ab. Die Iḍā wird bereitet und das ausgekochte, auf der Brühe schwimmende Fett in die vasāhomahavanī geschöpft (S. 141), alles in genauer, bis auf die Einzelheiten geregelter Weise. Alsdann beginnt die Darbringung der Hauptspenden. Der Maitrav. recitirt die Anuvākyā[15] und erteilt auf Veranlassung des Adhvaryu dem Hotṛ den Befehl zum Hersagen der Yājyā, bei deren Recitation der Pratiprasth. den grössten Teil der Vasā, einen Spruch recitirend, ins Feuer giesst. Der Überrest wird bald oder bei späterer Gelegenheit nach den vier Himmelsgegenden ausgesprengt. Sobald der Vauṣaṭruf des Hotṛ erklingt, schüttet der Adhv. mit der Juhū die Spenden für Indragni ins Feuer. Es folgt ein pṛṣadājyaopfer für Vanaspati, der paśusviṣṭakṛt, zu dem die *tryaṅgāni* genannten Stücke (vom linken Hinterbacken, dem Oberschenkel des r. Vorderfusses und ein Teil des Afters) gehören, das Verzehren der Iḍā unter Verabreichung der Anteile des Tieres an Priester, Opferer u. s. w. und die 11 Anuyāja's, die Nachopfer an die »Opferstreu«, »die göttlichen Thore u. s. w.« Mit jedem der Anuyāja's ist ein *upayāja*[16] verbunden, indem der Pratipr. immer ein Stück des übrig gebliebenen guda hinzuopfert. (Etwas anders Kāt.). Der Svaru wird in das Feuer geworfen. Sein Rauch soll in

den Himmelsraum, seine Flamme in den Luftraum dringen, seine Asche die Erde füllen; auch der Prastara und der Stab des Maitrāvaruṇa nehmen ihren Weg ins Feuer; ein von dem Prastara zuvor abgesonderter Halm wird, nach Hersagung des Sūktavāka, mit einer Verwünschung gegen die Feinde nachgeworfen und der Āgnīdhra dreimal auf den brennenden Halm mit dem Zeigefinger hingewiesen (S. 158). Zu den Patnīsaṃyāja's wird der Schwanz des Tieres verwendet, der Herzbratspiess wird in Gegenwart des Opferers, seiner Frau und der Priester am Rande einer mit Wasser gefüllten Grube oder einem ähnlichen Ort (Pfütze u. s. w.) mit einem die Feinde verwünschenden und einem Varuṇa um Sündenvergebung anflehenden Verse versteckt. Ohne den Spiess zu berühren, kehren sie zurück, jeder ergreift unterwegs drei dürre Äste und legt sie in das Feuer der Uttaravedi (163). Wie das NVO. schliesst die Ceremonie mit dem Saṃsthājapa.

Ausser diesen regelmässigen Tieropfern gibt es durch bestimmte Ursachen oder Wünsche veranlasste, naimittika's und kāmya's (wie Taitt. Saṃh. II, 1, 1 ff. Taitt. Br. 2, 8, 1 ff. u. s. w. zeigen) die zur Erlangung von bhūti, grāma's, prajā u. s. w. für Vāyu u. a. Götter dargebracht werden.

[1] SCHWAB, das altind. Thieropfer, Erlangen 1886. Meine Darstellung beruht in allem Wesentlichen auf SCHWAB. Eine Übersicht der Ceremonie gibt auch RAJENDRA LALA MITRA JASB. 1872, I (vol. XLI), p. 182 ff. und WEBER, ISt. 10, 344 ff.; vgl. ferner HAUG, Ait. Br. 2, 72 ff.; ROTH, Yāska's Nir. XXXIII ff. — [2] WEBER, ISt. 10, 347. — [3] Ś. 6, 1, 19 (34) Komm.; SCHWAB, l. c. XIV. — [4] RAJENDRA LALA MITRA, JASB. 41, p. 178. — [5] WEBER, ISt. 10, 348. — [6] Über die allgemeine Bedeutung des Tieropfers ROTH, Yāska's Nir. XXXIII ff.; LUDWIG, RV. 5, 381 ff.; SCHWAB, l. c. XIX; OLDENBERG, Ved. Rel. 355 ff. — [7] Genaueres bei SCHWAB u. RAJENDRA LALA MITRA, l. c. — [8] Vgl. § 63, Anm. 5. — [9] M. MÜLLER, HASL. 466; HAUG, Ait. Br. 2, 81, vgl. oben S. 17, Anm. 31. — [10] ROTH, l. c. XXXVIII ff.; HAUG, Ait. Br. 2, p. 85 ff.; RAJENDRA LALA MITRA, Beef in Anc. India JASB. 1872, I, 186; SCHWAB, S. 102. — [11] WEBER, ISt. 9, 22; 10, 345. — [12] Vgl. oben S. 73; über die Bedeutung dieses Berührens handelt OLDENBERG, Ved. Rel. 499. — [13] ISt. 9, 222. 3; 10, 345. — [14] Ausser SCHWAB vgl. HAUG 2, 94. — [15] ISt. 9, 189. — [16] ISt. 9, 223.

2. Die Somasaṃsthāḥ und andere Opfer.

§ 68. Agniṣṭoma[1]. — Āp. 10—13 (14, 8—12 Brahmạn), Kāt. 7—10 (11, 1 brahmatva). Vait. 11—24. Āśv. 4. 5. 6, 11—14; Ś. 5—8, 14 (15 Brahman; 16 ff. Nivids); Lāṭ. 1. 2; 5, 5 ff. Die folgende Darstellung beruht im Wesentlichen auf Āpastamba.

Unter »Somaopfer« versteht man eine grosse Anzahl von Opfern verschiedenen Namens und von ungleicher Dauer. Die Grundform aller bildet der Agniṣṭoma oder Jyotiragniṣṭoma, ein *ekāha*, der erste in der Reihe der 7 Somasaṃsthāḥ, die in rituellen Texten aufgezählt sind (oben p. 41); mit *ekāha* bezeichnet man Opfer von eintägiger, früh, mittags und abends stattfindender Somapressung, deren einleitende Ceremonien sich jedoch über mehrere Tage erstrecken. Der Agniṣṭoma hat seinen Namen, wie angenommen wird[2], von dem Sāman oder Liede (dem yajñāyajñīya SV. 2, 53. 54. ṚV. 6, 48, 1. 2), das dem 12. oder letzten Śastra des Tages, dem Āgnimārutaśastra vorausgeht, und heisst auch *agniṣṭomasaṃsthaḥ kratuḥ*. Er wird Ait. Br. 3, 43, 5 ein *rathacakram anantam* genannt und 3, 44 mit der Sonne verglichen, deren Lauf die Recitationsweise folge, früh schwächer, mittags stärker, abends am stärksten. Nach Āp. 10, 2, 5 (8, 21, 3: *phālgunyā uddṛṣṭe somāya dīkṣate*), Kāt. 7, 1, 4 wird es im Frühling, nach Śat. Br. 10, 1, 5, 4 alljährlich dargebracht. Jene den A. zu einem Frühlingsopfer machenden Angaben dürfen schwerlich ausser Acht gelassen werden; denn im Allgemeinen geht die Tendenz des Rituals, wie sich an dem Beispiel der ursprünglich fixirten und

später beliebig dargebrachten Atirātra, Mahāvrata, Viṣuvat, Dvādaśarātra zeigen lässt, mehr dahin, die Opfer von einer bestimmten Zeit zu lösen als damit zu verbinden. Nach meiner Meinung ist der Agniṣṭoma ein am Neu- oder Vollmond[3] gebrachtes Frühlings- oder Jahresanfangfest, in dem den Göttern der Nektar des Mondes, des »König Soma« geopfert wird[4]. Den Zwecken dieser Feier dienen die »Pavamānalieder« des IX. Ṛ V.-Buches, die ich »Mondfestlieder« genannt habe.

Drei Tieropfer sind damit verbunden, 1) ein Bock für Agni-Soma, *agnīṣomīya paśu*, der am letzten der vorangehenden Upasadtage darzubringen ist, 2) ein über den ganzen Sutyātag sich verteilender *savanīya*- oder *kratupaśu*, dessen Gottheit beim Agniṣṭoma Agni, beim Ukthya Indrāgni, beim Ṣoḍaśin Indra, beim Atirātra Sarasvatī ist[5]. Nach manchen schliesst jede folgende dieser Saṃsthās immer den Kratupaśu der vorangehenden ein, so dass beim Atirātra alle vier Tiere erforderlich werden. (An Stelle des einen Tieres kann man auch eine Elfzahl wählen § 69). Das 3. Tieropfer besteht aus einer nach dem Opferbade, vor der Udayanīyāiṣṭi darzubringenden *anubandhyā*, einer jungen unfruchtbaren Kuh für Mitra-Varuṇa, nach manchen aus dreien: je einer für MV., die Viśve devāḥ und Bṛhaspati, die erste zwei-, die zweite vielfarbig, die dritte rot[6]. Im Übrigen ist der Agniṣṭoma ein complicirter, im Einzelnen oft schwer zu erklärender Mechanismus, zu dessen Aufbau verschiedene Gebiete des indischen Lebens beigesteuert haben dürften. Das erste Erfordernis ist die Wahl der Priester, denen ein *somapravāka* »ein Somaherold« das Opfer ansagt und die Einladung bringt (10, 1, 2; ISt. 9, 308). Sodann ist notwendig — entweder vor oder nach der Weihe Āp. 10, 19, 16 — die Wahl eines Opferplatzes, den der Yajamāna sich vom König erbittet und den dieser gewähren muss, wenn er nicht den Fluch der Priester auf sich laden will. Nach Ś. muss der Platz nach O. oder NO. (also Sonnenaufgang) geneigt sein, für einen Brahmavarcasakāma so liegen, dass der Hotṛ beim Recitiren das Āhavanīyafeuer, Sonne und Wasser erblickt. Lāṭ. 1, 1, 14 wünscht ihn ebenfalls nach NO. gerichtet, mit Gras bestanden und westlich von fliessendem Wasser, einem hohen Baum oder einer Hauptstrasse gelegen. Das Opfer wird eingeleitet von der *dīkṣā*[7] oder Somaweihe, der sich der Opferer unterzieht. Den Namen habe ich, wesentlich auf Grund der engen Verbindung von *tapas* und *dīkṣā* zu der Wurzel *dah* (Desid.; ohne Aspir. wie *adakṣam*) gestellt[8] und die ursprüngliche Bedeutung dieser Ceremonie in einer Weihe zum freiwilligen in Indien wohlbekannten[9] Feuertode gesucht. Im gegenwärtigen Ritual wäre diese Bedeutung der Ceremonie verblasst und sie selbst zu einer blossen Kasteiung des auf das Somaopfer sich vorbereitenden Yajamāna herabgesunken. Im Gegensatz dazu steht die Vermutung Oldenberg's, der *dīkṣā* zu *dāś* »einem Gott dienen« stellt[10] und darin einen Zauberritus sieht, »zu den bei den verschiedensten Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche die Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch die Erregung ekstatischer Zustände bezwecken« und »den Vollzieher dieser Weihe, der hungernd und wachend ... neben dem dämonenverscheuchenden Zauberfeuer sitzt, den der Ethnologie so wohlbekannten Typen der wilden Zauberpriester, welche durch Kasteiungen Besessenheit zu erreichen suchen,« vergleicht[11]. Für diese Weihe wird ein *dīkṣitavimita*, eine in bestimmten Massen aufzubauende Hütte, errichtet, vorn hoch, hinten niedrig, ganz umhegt, dicht dahinter eine für die Gattin. Die Ecken der Hütte liegen in den Zwischengegenden, bestimmte Wünsche des Opferers geben die Himmelsrichtung für die Thüren an. Der *didīkṣiṣamāṇa* lässt sich Haare und Nägel scheren, ebenso mit Ausnahme des Kopfhaares seine Gattin, und nimmt ein Bad, er legt ein

neues grosses Gewand an, geniesst Speise, Butter, Dadhi, Honig und salbt sich mit Butter und Salbe, die möglichst »vom Berge Trikakud« stammt. Er schliesst seine Hände — nur Daumen und Zeigefinger bleiben frei (Kāt.)[12] — und betritt die Hütte. Seine Tracht vervollständigt ein Gürtel aus Rohr oder Muñjagras, an dessen Stelle bei der Frau ein Strick tritt, das Horn einer schwarzen Antilope, das zum Kratzen dient beim Jucken[13] und nach Baudh. Kāt. in den Saum des Gewandes eingebunden wird, ein Turban (bei der Frau eine Haube) als Kopfbedeckung, die auch durch den Saum des Gewandes ersetzt werden kann, ferner ein Stab aus Udumbara oder anderem geeignetem Holz. Vor das Āhavanīyafeuer werden im S. zwei mit der Innenseite aufeinandergelegte Felle (Kāt.) gebreitet und dienen dem sich Weihenden zum Sitz (Āp. 10, 15, 11). Dreimal leise ruft der Adhvaryu ihn als Geweihten aus[14]: »*adīkṣiṣṭāyaṃ brāhmaṇo nīlakaṇṭhaśarmā pārāśaragotro 'nantaśarmaṇaḥ putro rāmaśarmaṇaḥ pautro nṛsiṃhaśarmaṇo naptā tam indrāyendrāgnibhyām vasubhyaḥ ... brūmaḥ* und (zur Hütte hinaustretend) dreimal laut. Das ist das *dīkṣitatvajñāpana* oder der *dīkṣitavāda*. Eine Reihe von Vorschriften beschränkt Thun und Lassen des Geweihten (Āp. 10, 12 ff.). Sieht er Opferunreines, beregnet er, kehrt er dem Feuer den Rücken, so muss er sühnende Sprüche sagen, beim Lachen die Hand vorhalten. Redet er selbst jemand an, so muss er am Ende des Namens bei einem Brāhmaṇa »*canasita*«, bei einem Rājanya oder Vaiśya »*vicakṣaṇa*« einfügen (Devadatta canasita!). Nicht darf die aufgehende oder untergehende Sonne ihn wo anders als in seiner Hütte finden. Seinen Stab und sein schwarzes Fell darf er nicht von sich lassen; auch seine Nahrung ist beschränkt. Seinen Namen soll niemand nennen noch ihn jemand berühren. Er schickt Boten aus, die ihm Nahrung bringen sollen (*saniyācana*)[15]. Die Dauer dieser Weihe wird verschieden bestimmt; nach einigen einen, drei oder vier Tage (drei Tage dauern die Upasad's, den fünften resp. siebenten oder achten Tag findet dann die Pressung statt), nach andern zwölf Tage, ja auch einen Monat oder ein Jahr[16]. Es heisst: »wenn der Geweihte mager wird, dann ist er opferrein, wenn nichts mehr in ihm ist, ist er opferrein, wenn seine Haut an seinen Knochen klebt, ist er opferrein, wenn das Schwarze in seinen Augen aufhört, ist er opferrein.« Wenn diese Zeit vorüber ist, begibt sich der, der sich für einen Opferplatz noch nicht entschieden hat, auf den Weg dahin.

Der erste grössere Akt des Opfers ist der Somakauf (*somakraya*). Ein Kautsa, ev. auch ein anderer Brahmane fungirt als Somahändler. Auf der Stelle der zukünftigen Uttaravedi oder bei den Schalllöchern werden die Somaschossen auf einem roten Stierfell ausgebreitet, der Somahändler setzt sich nördlich davon hin und liest ohne Augenzeugen den Soma aus[17]. Eine Kuh von gewissen Eigenschaften steht als Kaufpreis bereit. Die letzte ihrer Fussstapfen, wenn man sie sieben Schritte vorwärts leitet, wird mit einem Kreis eingeschlossen, mit Butter opfernd übergossen, und ein Drittel der dort ausgehobenen Erde nördlich vom Gārhapatya vergraben, ein Drittel nördlich vom Āhavanīya, ein Drittel erhält die Frau. Die Somaschossen werden gemessen und unter Feilschen von dem Händler erstanden, diesem letzteren am Ende aber der ganze Kaufpreis wieder abgenommen. Wir haben hier eine dramatische, dem Opfer einverleibte Darstellung von der Gewinnung des Göttertrankes aus den Händen der Gandharven, und »der geprellte und mit Schlägen heimgeschickte Śūdra ist der dumme Teufel unserer eigenen Litteratur.« Der erstandene Soma wird auf den Wagen gebracht; zwischen die Deichseln geht der Subrahmaṇya, einen grünen Zweig in der Hand, der zum Treiben dient (Lāṭ. 1, 2, 19), und der Adhvaryu erteilt dem Hotṛ den Befehl zum Hersagen der Verse für *soma paryuhyamāṇa*, die dieser zwischen den Geleisen stehend (nach

Āśv. 4, 4, 2 mit der Fussspitze dreimal Staub nach Süden werfend) recitirt. Der Subrahmaṇya ruft, während der Wagen nach O. sich bewegt, dreimal, geht er nach W., sechsmal (Lāṭ.) die Subrahmaṇyāformel, die feierliche Einladung an Indra, die während des Opfers mehrfach wiederholt wird[18] und Indra als den wirklichen Herrn des Opfers kennzeichnet. [Bei Lāṭ. wird hier nur *subrahmaṇyom* gerufen, die ganze Formel erschallt erst nach Abschluss der Gastspende, wobei zugleich verkündet wird, am wievielten Tage die Pressung sein wird. Bei Agniṣṭutopfern (Lāṭ. 1, 4, 1 ff.) tritt eine auf Agni bezügliche Formel dafür ein.] Verschiedene Äusserungen der Brāhmaṇa's und ihre Deutungen der Sprüche zeigen, dass diese in Soma nicht mehr die Pflanze, sondern den König Soma (Mond) sehen, der dem Opferplatz naht. Dem Gast zu Ehren wird die *ātithyeṣṭi* dargebracht; an sie schliesst sich, wie ich glaube in altem kulturgeschichtlichem Zusammenhang mit dem Gastopfer, die *tānūnaptra* genannte Verbrüderungsceremonie an, durch die die Priester mit dem Opferer zusammen unter Berührung der von dem Gastopfer entnommenen Butter einen Vertrag der Treue gegeneinander eingehen. Der Āgnīdhra bringt die kochenden Madantīwasser, die alle Teilnehmer berühren, und der Opferer tritt in die engere Weihe, die *avāntaradīkṣā*, ein, zu der er seinen Gürtel enger anzieht, seine Hände fester schliesst und als Fastenspeise nur noch warme Milch geniesst. Dies ist der Platz für die eventuelle Darbringung der *pravargya*-Ceremonie (vgl. § 68) und der mindestens drei Tage umfassenden *upasad*-Feiern, die Vor- und Nachmittag mit Ājyaspenden und Sprüchen, die auf Agnis Erz-, Silber- resp. Goldkörper anspielen, begangen werden. In den Brāhmaṇa's werden sie mit Mythen in Beziehung gesetzt, die von Belagerungen und feindlichen Angriffen erzählen, sie heissen *ayaḥśaya, rajaḥśaya*; resp. am dritten Tage *hariśaya*; haben weder Prayāja's noch Anuyāja's und werden nach einem Text eilend dargebracht. Es scheint, als ob hier Ceremonien, die bei der Belagerung feindlicher Orte vollzogen werden, dem Somaritual einverleibt worden seien[19]. Wenn auf den Opferer feindliche Städte einen Angriff machen sollten, so lege er bei den Upasad Erz, Silber resp. Gold in den Opferlöffel. An dem mittleren dieser drei Tage geschieht die Konstruktion der Mahāvedi[20]. Auf sie werden die Havirdhānawagen gefahren und mit einem Zelt umhüllt. Drei Schritte östlich von dem Westende der Vedi liegt das *sadas*, die Hütte; in ihrer Mitte richtet man einen Udumbarastamm nach dem Ritual des Yūpa so auf, dass er den freien Ausblick nicht hindert. Hier, wie bei der Mehrzahl der Ceremonien, beteiligt sich auch der Udgātṛ; z. B. hilft er dem Adhvaryu beim Aufstellen des Udumbara und begleitet es mit einem Spruch (Lāṭ. 1, 7, 3); er hält diesen fest, bis die Matte darübergezogen wird und bringt nach dem Adhvaryu ebenfalls seine Spende dar. Das Sadas wird mit Matten eingedeckt, deren Zahl je nach dem Opfer schwankt. Auch diese Einzelheit ist sorgfältig vorgesehen. Vor der Achse des rechten Wagens werden die vier *uparava's*, Schalllöcher, hergestellt, um, wie bei einer Bhūmidundubhi, den durch das Ausschlagen des Soma erzeugten Schall zu verstärken. Mit einem die Rakṣas bannenden Spruch wird ein Kreis um die betreffende Stelle gezogen, die Löcher sind so zu graben, dass sie unten zusammentreffen, oben getrennt sind. Auf diese Höhlungen kommen die zwei Pressbretter, darauf das rote Fell als Unterlage für die Steine. Der beim Graben des *cātvāla* (Opfergrube) gewonnene Schutt dient zur Herstellung der sechs im Sadas befindlichen *dhiṣṇya's* oder Feuerherde[21], die von S. nach N. sich hinziehen und für Maitrāv., Hotṛ, Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ, Neṣṭṛ, Acchāvāka bestimmt sind. Ausserhalb des Sadas, auf der rechten Seite der Vedi, befindet sich der zum Reinigen der Gefässe dienende *Mārjālīya*-Herd, ihm gegenüber auf der andern Seite die Hütte für das *Āgnīdhrīya*-Feuer. Nach Weihung der

verschiedenen Stätten des Opferplatzes, des Āhavanīya, des Bahiṣpavamānāstāva (wo das Stotra für den sich läuternden Soma bei der Frühpressung gesungen wird) u. s. w. beginnt die Darbringung des *agnīṣomīya paśu.* Die Procession der Teilnehmer bewegt sich, unter Vorantragung des Feuers oder Soma's, nach Osten zum Āgnīdhrīya und Āhavanīya. Der Brahman trägt den Soma, andere die Steine und Gefässe, einer führt die Gattin, hinterdrein bringt man den Bock. Eingeladen zur Beteiligung sind die *samapivrata's, amātya's* oder *jñāti's* des Opferers, seine Frau, Söhne, Enkel, auch Brüder[22]; den Adhvaryu fasst der Opferer, ihn die Gattin, diese die Söhne, diese die Enkel, diese die Jñāti's an[23], alle Verwandte mit neuen Gewändern angethan. Deutlich treten hier die Anzeichen eines sacrum gentilicium hervor, wertvoll auch dadurch, dass es sich hier um keinen Manenkult handelt. Der Adhvaryu bringt einige Spenden, und wenn der Hotṛ den ersten Vers *agnīṣomābhyāṃ praṇīyamānābhyām* gesagt hat, (daher *agnīṣomapraṇayana* die Bezeichnung dieser Ceremonie), setzt der Zug sich in Bewegung. Auch der Udgātṛ beteiligt sich mit seinem Sāman (L. 1, 6, 39). Das Feuer wird auf dem Āgnīdhrīya abgesetzt, der Soma durch die Hinterthür in das Havirdhānamaṇḍapa gebracht, im Fond des südlichen Wagens auf ein schwarzes Fell gelegt und den Göttern zum Schutz übergeben. Damit schliesst die Avāntaradīkṣā, der Opferer löst seine Faust, lässt den Gürtel loser, und sein Gelübde hört auf. Das Bockopfer beginnt und wird bis zur Darbringung der Vapā fortgesetzt. Danach ergeht an den Subrahmaṇya der Befehl, die *pitāputrīyā subrahmaṇyā* zu rufen (in der *pitaraḥ* und *putrāḥ* gepriesen werden), die von jetzt ab an Stelle der früheren Formel tritt[24]. Der Adhvaryu holt aus einem Bergquell die zur Somabereitung dienenden Wasser, die *vasatīvarī's,* die er im Schatten einer Wolke, eines Hügels oder Baumes oder auch im eigenen Schatten bei Sonnenglut schöpft, und hinter das śālāmukhīya-Feuer setzt, bis sie nachts um die Vedi herumgetragen werden und hinter dem Āgnīdhrīya ihren Platz finden. (Am andern Tage wird aus ihnen der Hotṛcamasa gefüllt, der Opferer spricht über sie die Formel »nigrābhyāḥ« und von da ab führen sie den Namen *nigrābhyāḥ*[25].) Die Kühe werden gemolken, die verschiedenen Milchsorten zur Somamischung, zum Dadhigraha, Dadhigharma, Maitrāvaruṇa- und Ādityagraha fertiggestellt. Der Opferer verbringt am Āgnīdhrīya oder Havirdhāna wachend und den Soma (vor Feinden, Tieren u. s. w.) beschützend diese Nacht, die Priester verbleiben am Āgnīdhrīyafeuer.

Am Ende dieser Mahārātri, die zu dem Sutyātage hinüberführt, beginnt man mit Aufstellung der Geräte, der vielen grossen und kleinen Gefässe und Becher von verschiedenen Formen und verschiedenem Material, der Somasteine u. s. w., und das geistliche Tagewerk wird, »ehe man einen Laut von Menschen oder Vögeln hört«, von dem Hotṛ eingeleitet, der, zwischen den Deichseln stehend, den *prātaranuvāka* hersagt (SBE. 26, 229), eine Litanei aus Sprüchen und *kratu's,* Serien von Hymnen, von denen Bergaigne schon im ṚV. Spuren findet (s. o. S. 16), in Anuṣṭubh-, Triṣṭubhversen u. s. w., erst an Agni, dann an Uṣas und die Aśvins gerichtet, so dass im Ganzen tausend Verse gesagt werden, nach manchen nur 360, in bestimmter Weise ausgewählt, nach andern in unbegrenzter Zahl[26]. Nach Āśv. 4, 15, 9 dauert die Recitation bis zum Anbruch des Tages und die letzte Hymne soll so lange, bis das Dunkel weicht, wiederholt werden. Gleichzeitig mit der Aufforderung an den Hotṛ diesen Prātaranuvāka herzusagen, erteilt der Adhvaryu dem Pratiprasthātṛ den Befehl, die *savanīya puroḍāśa's* herauszunehmen, und an den Subrahmaṇya, seine Formel zu rufen. Diese savanīya p. bestehen aus *dhānā's* für Indra harivat, *karambha* (nach den Komm. Saktus mit Wasser oder Butter angerührt) für Indra-Pūṣan, *parivāpa's* (geröstete Körner,

deren Hülsen man mit den Nägeln löst), für Sarasvatī, Bhāratī, einem *puroḍāś* für Indra, einer *payasyā* für Mitra-Var. Sobald der Hotṛ die Worte sagt »es erschien mit leuchtenden Rindern die Uṣas«, betreten die Sänger mit einem Spruch die Vedi (Lāṭ. 1, 9, 2), lassen sich hinter dem südlichen Havirdhānawagen nieder und flüstern die Bahiṣpavamānaverse (1, 9, 19). Jener Vers des Hotṛ bildet auch das Stichwort für den Adhvaryu, die Befehle zu der *aponaptrīya*-Ceremonie zu erteilen: »die Wasser heische, o Hotṛ! Krugdiener des Maitrāvaruṇa, lauf herbei! Ekadhanin's, laufet herbei! Neṣṭṛ, leite die Gattin hervor! Unnetṛ, mit der Hotṛkufe und den Vasatīvarī's nähere dich der Grube!« In einer Entfernung, auf die man noch die Stimme des recitirenden Hotṛ hört, holt man aus fliessendem Gewässer, in die zuvor eine Spende geopfert wird, die *ekadhanā*-Wasser[27], die zur Mischung des Trankes gebraucht werden. Der Hotṛ begleitet die einzelnen Akte mit den Versen des Aponaptrīyaliedes ṚV. 10, 30[28].

Die Pressung kann bei Āp. mit einigen, besondere Wünsche erfüllenden Graha's aus Dadhi, Ājya oder Soma eingeleitet werden, im letzten Fall werden nur so viel Somastengel, als für einen Graha nötig sind, gepresst. Bei dem Vājapeya, Rājasūya u. a.[29] kommen noch der Aṃśu- und Adābhyagraha, einzeln oder vereinigt, hinzu, dieser nach Āp. 12, 7, 18 aus saurer, süsser Milch oder Vasatīvarīwassern geschöpft und nur mit Somastengeln umgerührt (den *ādhavana's*), jener aus so viel Somaschossen, als zu einem Graha nötig sind, gepresst. Er ist nur einmal zu pressen; während man im Geist das Vāmadevyasāman singt, ohne Atem zu holen, mit abgewandtem Gesicht u.s.w. zu schöpfen. (Bei Āśv. 5, 2, 1 ff. gelten, dem Namen entsprechend, vom Upāṃśu und Antaryāma ähnliche Beschränkungen des Atmens[30].) Der eigentliche *mahābhiṣava*, Hauptpressung (SBE. 26, 257), wird eingeleitet von dem als Bild aller Pressungen geltenden *upāṃśusavana*, der den Upāṃśugraha liefernden Vorpressung[31]. Für sie wie für alle folgenden gilt die Vorschrift: »mit einem goldenen Ring am Finger zu pressen, zu schöpfen, zu opfern« (Āp. 12, 7, 12). Der *mahābhiṣava* wird in drei Paryāya's, Runden oder Gängen, vom Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ, die in verschiedenen Himmelsrichtungen stehen, ausgeführt. Der gewonnene Saft kommt in das mit Wasser gefüllte Ādhavanīyagefäss, um alsdann mittelst einer aus Wolle hergestellten Seihe geläutert zu werden. Die Seihe liegt auf dem Droṇakalaśa genannten Gefäss, das die Udgātṛ's auf die zusammengerückten Presssteine gestellt haben. Beschwörungspraktiken können sie dabei bethätigen. Um z. B. ein Reich zu vernichten, legt der Udgātṛ den fünften, Upāṃśusavana genannten Stein hinter den Droṇakalaśa und denkt an einen mächtigen Nachbarstamm (Lāṭ. 1, 10, 13). Der Unnetṛ (SBE. 26, 169. 238. 312) giesst mit Hilfe eines Schöpfgefässes aus dem Ādhavanīya in die Hotṛkufe und mit dieser der Yajamāna in ununterbrochenem Guss auf die Seihe, während der Udgātṛ die Formel *pra śukra* flüstert (Lāṭ. 1, 10, 21). Aus diesem Guss (*dhārā*) werden die nächsten Graha's (*antaryāma*, *aindravāyava*, *maitrāvaruṇa*, *śukra*, *manthin*, *āgrayaṇa*, *ukthya*, *dhruva*) geschöpft, die darum *dhārāgraha's* heissen im Gegensatz zu den späteren *adhārāgraha's*, die mittels der Pariplavā aus dem Droṇakalaśa geschöpft werden (Āp. 12, 18, 11). Veraltet ist der vaiśvānara-Graha[32]. Der übrige Soma, bis auf einen für die Füllung der Camasa's der Priester nötigen Teil, kommt in das *pūtabhṛt*-Gefäss. Die *vaipruṣahoma's* (SBE. 26, 305) zur Sühnung verspritzter Somatropfen werden dargebracht, alsdann geht man mit dem *bahiṣpavamānastotra* vor. Die Pavamānastotra's begleiten bei allen drei Pressungen die Läuterung Soma's, und das des Prātaḥsavana heisst *bahiṣpavamāna*, weil es ausserhalb des Sadas draussen am Cātvāla stattfindet. »Wie (das Wild) beschleichende (Jäger)« kriechen sie gebückt vor, einer nach dem

andern, der Hintermann den vorderen anfassend (Āp. 12, 17, 1 ff.; Śpn. S. 346). Der Adhvaryu leitet, »treibt« (*upākaroti*), wie bei allen Pavamāna's, das Stotra ein, indem er mit den Worten »Vāyu ist der Hiṃkartṛ« dem Prastotṛ eine Handvoll Darbhagras (bei andern Stotra's nur zwei Halme, Āp. 12, 17, 9) reicht, die der Prastotṛ nimmt und, indem er den Brahman um Erlaubnis zum Stotra bittet (cf. § 58, S. 101), dem Udgātṛ weitergiebt (Lāṭ. 1, 12, 1). Der Platz der Sänger am Cātvāla ist westlich vom Adhvaryu. Bei allen Stotra's sitzen sie, den Blick nach dem Horizont gerichtet, der Prastotṛ nach W., der Udgātṛ nach N., der Pratihartṛ hinter dem Udgātṛ nach SO. gewendet, ihren linken Schenkel unterschlagend (Lāṭ. 1, 11, 22); hinter ihnen die Upaga's, mindestens drei an Zahl (Lāṭ. 1, 11, 24) oder wenigstens vier (Āp.). Auf ihrem Wege zu dem Bahiṣpavamānāstāva tragen sie in der linken Hand Grashalme, die sie einzeln mit einem Spruch nach S. werfen (Lāṭ. 1, 11, 17). Mit jenem vom Prastotṛ empfangenen Büschel schlägt der Udgātṛ auf seinen rechten Schenkel, und mit dem Spruch: »durch Agni's Glanz« »schirrt er den Stoma an« (*stomaṃ yuj* Lāṭ. 1, 12, 2; 2, 5, 20. 23; 9, 7. 9; 3, 5, 9; *stomayoga* 2, 1, 1 im Gegensatz zu *vimuc* 2, 11, 1). Ehe die Sänger beginnen, flüstert der Yajamāna einen Spruch, während des Gesanges den Daśahotṛ, bei dem mittleren Stotriyavers den ersten Anvārohamantra, auch fällt er, wie die Upagātṛ's, in den Gesang mit *ho* resp. *om* ein (Āp. 12, 17, 11 Komm.) und beschliesst dieses wie alle andren Stotra's (cf. S. 103) mit den Worten »*stutasya stutam asi* u. s. w.« (12, 17, 17. 18). Die Sänger kehren mit einer ungeraden Zahl von (3—9) Schritten vom Bahiṣpavamānaplatz zurück und studiren am Āgnīdhrīya die Bahiṣpavamānaverse (Lāṭ. 2, 1, 8. 9). Der Adhvaryu erteilt die Befehle, das Feuer auszubreiten, Barhis zu streuen, die Puroḍāśa's herzustellen. Der Āśvinagraha wird geschöpft und der Kratupaśu, auf dessen altertümliche Sprüche bei der Priesterwahl Weber aufmerksam macht, bis zur Darbringung der Vapā gefördert. Darauf »schleichen« sie vereint zum Prātaḥsavana in das Sadas (*saṃprasarp*). Sie blicken zuvor mit Sprüchen (*grahāvakāśaiḥ*) auf die Graha's und andere Somagefässe (12, 18, 16; 13, 2, 7), der Yajamāna tritt verehrend an die Graha's, Kalaśa's, Dhiṣṇya's u. s. w. mit den *śṛtaṃkāra* genannten Sprüchen heran. Erst werden die savanīya-Puroḍāś dargebracht (p. 128), dann folgt die Opferung der *dvidevatyagraha's* (für Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa, Aśvins), Yajatispenden, zu denen der Pratiprasthātṛ als Gegenstück mit dem Ādityagraha die *pratinigrāhya's* schöpft. Der Adhvaryu reicht am Schluss jeden Graha dem Hotṛ, der ihn auf den entblössten rechten Schenkel stellt und mit ausgespreizten Fingern bedeckt[33]. Daran schliesst sich das *camasonnayana* (Āp. 12, 21, 14 ff.), die Füllung der neun Kufen des Hotṛ u. s. w., ferner die Opferung der Saṇḍa und Marka (cf. av. mahrka) gespendeten *śukrāmanthinau* in umständlichem Ceremoniell. Den nächsten Abschnitt des Opfers bilden die »*hotrāḥ*« genannten *savanamukhīyāś camasejyāḥ*, die vom Adhvaryu aus den Kufen des Maitrāvaruṇa, Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ u. s. w. dargebrachten Spenden, begleitet von den Yājyā's »*prasthitaprayājyā's*« der einzelnen Priester, die den in den Camasa's verbliebenen Rest, einander gegenseitig anrufend, verzehren (*prasthitabhakṣa*)[34]. Auch die Dvidevatyagraha's verzehrt man jetzt. Die geleerten Camasa's werden wieder gefüllt (nach manchen nur berührt) und unter den hinteren Teil des südlichen Wagens gestellt. Sie führen von da an den Namen *nārāśaṃsa*, weil sie den Manen, früh den *ūmāḥ* oder *avamāḥ*, mittags den *ūrvāḥ*, abends den *kāvyāḥ* gehören[35]. Jetzt naht der Acchāvāka; er erhält seinen Anteil vom Puroḍāś und beginnt, mit *vadasva yat te vādyaṃ* aufgefordert, seine Recitation. Eine etwas verächtliche Stellung dieses Priesters zeigt sich darin, dass der Hotṛ nach ŚSS. 7, 6, 7 ihm den Upahava verweigern kann und der zurückgewiesene von dem Liede

ṚV. X, 19, soviel er kann, durchlaufen muss. Die 12 bis 14 *ṛtugraha's* werden für Madhu und Mādhava, Śukra und Śuci u. s. w. von Adhvaryu und Pratiprasthātṛ abwechselnd geschöpft und unter Anwendung der 12 Ṛtupraiṣa's, bei denen Götter und Priester in einer schon dem ṚV. bekannten Weise zu Gruppen verbunden werden, geopfert[36]. Am Schluss schöpft man den *indrāgni*-Graha und stellt ihn hin. Die Ṛtuschale in der Hand sitzt der Adhvaryu am Eingang des Sadas, bereit, dem Hotṛ den Āhāva zum Śastra zu erwidern (*śastraṃ pratigariṣyan* s. o. S. 102), und das erste Śastra (Ājya) des Hotṛ (S. 99) fängt an. Der Adhvaryu nimmt nach seinem Pratigara den Graha, die Camasādhvaryu's die Becher, jener opfert und diese versetzen sowohl nach dem Vaṣaṭkāra als nach dem Anuvaṣaṭkāra, ohne zu opfern, für die Manen die Nārāśaṃsa's in Bewegung[37]; es folgt das Essen des Graha und der Nārāśaṃsa's, worauf sie mit dem Śukrapātra den *vaiśvadevagraha* schöpfen. Der Adhvaryu leitet das Stotra durch Übergabe zweier Halme an den Prastotṛ ein. Der Opferer sagt wieder, ehe es beginnt, seinen Spruch, während des Stotra den Caturhotṛ u. s. w., und am Ende des Stotra beginnt mit Āhāva und Pratigara das Pra-ugaśastra (Gabeldeichselśastra) des Hotṛ. Das Opfern des Graha, das Verzehren desselben und der Nārāśaṃsa's findet in früherer Weise statt. Darauf wird ein Drittel des Ukthya für Mitra-Varuṇa, ein Drittel für Indra, ein Drittel für Indrāgni geschöpft und diese drei Graha's dienen als Opfergaben für die letzten drei Stotra's der Morgenpressung und die ihnen folgenden Śastra's der Hotraka's: des Maitrāvaruṇa, Brāhmaṇācchaṃsin und Acchāvāka. Nach einer Spende für Agni verlassen sie mit Erlaubnis des Praśāstṛ (*sarpata!*) auf dem *mṛgatīrtha*[38] (hinter dem Āgnīdhrīya), wie sie gekommen, den Opferplatz.

Mittagpressung. Das Ritual der Mittagpressung ist im Wesentlichen das des Prātaḥsavana; nur fallen die Dvidevatya- und Ṛtugraha's, ebenso die Darvihoma's fort und als Priester tritt der *grāvastut*[39] hinzu, dessen Aufgabe es ist, wie sein Name sagt, die an die Presssteine gerichteten Hymnen und Verse zu recitiren, Haupt und Gesicht in die vom Opferer erhaltene und diesem wieder zurückzugebende Somabinde eingewickelt. Mit dem immer wiederholten Ruf *ihā3 iha* (und in der Mitte des letzten Paryāya mit *bṛhadbṛhat*) pressen sie den Soma. Śukrāmanthinau, Āgrayaṇa (aus 3 Güssen), die beiden Marutvatīya's, von denen der Adhvaryu mit dem Ṛtugraha den einen, der Pratiprasthātṛ den andern schöpft, nach, vor oder zwischen ihnen der Ukthya, das sind die Graha's der Mittaglibation. Nach den Grahāvakāśa's und Śṛtaṃkāra's und nach Darbringung der Vipruḍḍhoma's (S. 129) schleichen sie zum mittäglichen Pavamāna vor, das dem Bahiṣpavamāna der Morgenpressung entspricht; der Sarpaṇamantra, die Japa's des Yajamāna u. s. w. sind mittags anders; nicht wieder wie am Morgen erschallt das Stotra ausserhalb, sondern innerhalb des Sadas. Am Schluss des Mādhyandinapavamāna befiehlt der Adhvaryu wieder: *agnīn vihara, barhi stṛṇīhi, puroḍāśāṁ alaṃkuru!* mit dem für den Mittag charakteristischen Zusatz *dadhigharmeṇānūdehi!*, der Aufforderung zur Bereitung eines sauern Milchtranks, der am Āgnīdhrīya gekocht wird (wenn früh ein Pravargya dargebracht wurde, cf. § 68) und schon dem ṚV. (10, 179) als mit dem Mittagsavana verbunden bekannt ist. Darauf folgen die savanīya-Puroḍāś, das Füllen der Camasa's natürlich mit Veränderung der Formeln, die Opferung der Śukrāmanthinau u. s. w. und die weiteren Ceremonien bis zum Hinsetzen der Nārāśaṃsa's. *Sanneṣu nārāśaṃseṣu* werden die Dakṣiṇā's (die südlich von der Vedi stehen, oder auch, nach andern, an anderer Stelle) verteilt. Der Opferer kann 7, 21, 60 bis 1000 Rinder geben, auch seinen ganzen Besitz nach Abfindung des ältesten Sohnes mit dem ihm gebührenden Anteil. Bei Hingabe eines Tausends oder des ganzen Besitzes ist die Hinzu-

fügung eines Maultieres nötig. Andere Gegenstände sind Schafe, Rosse, Elefanten, Diener, Kleider; auch Bohnen u. s. w. (ausführlich auch Lāṭ. 2, 7, 12 ff.). Die Verteilung der Rinder geschieht bei Āp. dadurch, dass der Opferer sie mit einem schwarzen Fell in vier Teile auseinander scheucht. Ein Viertel giebt er dem Adhvaryu, und zwar erhält der Pratiprasthātṛ die Hälfte von dem, was der Adhvaryu bekommt; der Neṣṭṛ ein Drittel, der Unnetṛ ein Viertel (Komm. 13, 5, 12); ebenso bei den andern Priestern. Der Āgnīdhra empfängt ein Präcipuum. Einem Ātreya ist ausserdem ein besondres Goldgeschenk[40] zu verabfolgen. Ausgeschlossen von allen Gaben sind die Kaṇva's und Kaśyapa's, sowie unwissende Brahmanen. Das Vieh des Opferers würde weglaufen, wollte man einem Unwürdigen schenken. Unter den mannigfachen, das Verhalten des Priesters und Opferers regulirenden Vorschriften ist noch Āśv. 5, 13, 17 hervorzuheben, der von der Weggabe einer Tochter bei dieser Gelegenheit spricht, wozu der Komm. auf den *daiva vivāhaprakāra* verweist. *Nītāsu dakṣiṇāsu*, nach Empfang der Dakṣiṇā's, wird die *kṛṣṇaviṣāṇā* auf die Grube geworfen, und die Darbringung der beiden Marutvatīya findet statt; darauf das Schöpfen und Hinstellen eines dritten *marutvatīya graha* (auch *mahāmarutvatīya* genannt), dem die Recitation des *marutvatīyaśastra* durch den Hotṛ folgt. Daran schliesst sich das Schöpfen des Māhendra mit dem *śukrapātra* und an dieses das Stotra für Mahendra (1. Pṛṣṭhastotra), zu dem von Seiten des Hotṛ das *niṣkevalyaśastra* gehört. Gleichzeitig mit dem Māhendragraha schöpfen die Priester die drei *atigrāhyapātra's* (der Pratiprasth. den für Agni, Neṣṭṛ für Indra, Unnetṛ für Sūrya) und bringen ihn nach demselben dar. Die drei *ukthyavigrahāḥ* oder *ukthyasya paryāyāḥ* unterscheiden sich nicht von denen der Morgenpressung; nur dass der Widmungsspruch beim Schöpfen und Niedersetzen hier allein an Indra gerichtet ist. Zu jedem Paryāya (Vigraha) gehört ein Stotra (Pṛṣṭhastotra 2—4), dem das Sastra eines der Hotraka's (Maitrāvaruṇa, Brāhm. resp. Acchāvāka) folgt.

Die Abendpressung wird durch einen Ādityagraha eingeleitet, der nicht von allen als zum Tṛtīyasavana gehörig betrachtet wird[41]. Er besteht aus Überresten der Dvidevatyagraha's, die der Pratiprasth. früh in die Adityasthālī gegossen hat. Beide Thüren des Havirdhāna werden geschlossen, auf der von viel Leuten umgebenen Vedi wird er geschöpft. Sollte unter den Anwesenden sich ein Nebenbuhler befinden, so muss man, während dieser innerhalb der Vedi steht, schöpfen; wohnt man selbst dem Opfer eines Nebenbuhlers bei, so soll man ausserhalb der Vedi stehen. Auch Regen- und andere Zauber kann man damit verbinden. Der geschöpfte Graha wird mit dem Upāṃśusavanastein umgerührt. Die Hauptpressung verläuft im Wesentlichen wie die des Morgens, nur kommen die Trester der früheren Savana's hinzu. Auf die Pressung folgt die Herausnahme der Savanīya's und am Āgnīdhraplatz durch die Gattin das Quirlen der Āśir, die über das Sieb in das Pūtabhṛtgefäss unter Hersagung mehrerer Verse gegossen wird. Der Āgrayaṇa wird diesmal aus vier Güssen (mittags aus drei, früh aus zwei) geschöpft. Dem Bahiṣpavamāna, Mādhyandinap. entspricht abends das *ārbhava pavamāna*, das der Opferer wieder mit einem Spruch eröffnet und mit dem Flüstern des Pañcahotṛ oder Saptahotṛ u. s. w. begleitet. Nach Schluss des Stotra erteilt, wie früher, der Adhvaryu die Befehle *agnīd agnīn vihara* u. s. w. mit dem Zusatz *pratiprasthātaḥ paśau saṃvadasva*, d. h. mit der Aufforderung zur Fortsetzung des unterbrochenen Tieropfers, das von der Frage an den Samitṛ *śṛtaṃ haviḥ'* an bis zur Iḍā weiter geführt wird. Nach Darbringung der savanīya-Puroḍāś verläuft die Ceremonie wieder wie mittags bis zum Hinstellen der Nārāśaṃsa's, natürlich unter Abänderung der Praiṣa's u. s. w. *Sanneṣu nārāśaṃseṣu* werden die Manen mit einer Spende bedacht, indem jeder

Camasin hinter seine Kufe je drei Stückchen vom Puroḍāśa mit den schon beim Piṇḍapitṛyajña (115) gebrauchten Sprüchen *etat te tatāsau* u. s. w. legt und die Namaskāra's »Verehrung u. s. w. eurem Safte, o Manen u. s. w.« flüstert. Mit dem Antaryāmapātra schöpft er aus dem Āgrayaṇa den Sāvitragraha und opfert ihn, ohne ihn hinzusetzen und den Anuvaṣaṭkāra zu sagen. Darauf nimmt er aus dem Pūtabhṛt mit demselben, nicht ganz geleerten Sāvitragraha den Vaiśvadevagraha, zu dem das *vaiśvadevaśastra* gehört. Bei dessen auf Vāyu bezüglichen Worten entfernt man die Dvidevatyagefässe und reinigt sie am Mārjālīya. Ein *saumya caru* wird geopfert, wieder mit Butter gefüllt und von den Udgātṛ's beschaut. Wenn einer sein Bild darin nicht erblickt, giesst er noch mehr Butter hinzu und schaut wieder hinein. Ist einer zerstreut (*gatamanas*), so sagt er einen darauf bezüglichen Spruch. Der nun folgende *pātnīvata graha* hat mystische Bedeutung, wie sie sich aus dem Sampraiṣa ergiebt: *agnīn neṣṭur upastham āsīda! neṣṭaḥ patnīm udānaya* ... Nach Vollziehung aller dieser Ceremonien wird vom Adhvaryu das *yajñāyajñīyastotra* eingeleitet. Die Dhiṣṇya's werden zu heller Flamme entfacht und die Sāmaga's singen, bis über oder an die Ohren bedeckt, das Yajñāyajñīya; alle, die das Sadas betreten haben, fallen ein. Der Yajamāna sagt den Saptahotṛ und bei jedem der Hiṇkāra's lässt der Neṣṭṛ die Frau von dem Udgātṛ beschauen (Lāṭ. 2, 10, 15). Jedesmal darauf nimmt die Frau die schon früh geholten *pānnejanīḥ*-Wasser und giesst sie beim Nidhana auf den entblössten rechten Schenkel. Rasch giebt der Adhvaryu den Pratigara zu dem zum Yajñāyajñīyasāman gehörenden *āgnimārutaśastra*. Der Pratiprasthātṛ blickt auf den früh bei Seite gestellten Dhruva und giesst ihn während des Śastra in die Kufe des Hotṛ, worauf die prasthitabhakṣa's (p. 130) stattfinden. Sind die Stotra's zu Ende und die Camasa's verzehrt, so »lösen« mit einem Spruch die Udgātṛ's den Stoma auf (*vimuc*) und werfen mit der Rechten die Kuśastäbchen (p. 100) zusammen (Lāṭ. 2, 11, 1. 2). Der Opferer verehrt die Sonne, das Tieropfer nimmt mit den Upayāja's seinen weiteren Verlauf. Auf die Verbrennung der Paridhi's und die Darbringung der Saṃsrāva's (§ 61, S. 114) folgt durch den Unnetṛ die Schöpfung des Hāriyojanagraha (cf. dazu Lāṭ. 2, 11, 6. 10), der mit Dhānā's reichlich gemischt und nach dem Opfer so verzehrt wird, dass die Körner nicht zerkaut, sondern nur ausgesogen werden. Die übrigen Dhānā's werden auf die Uttaravedi geworfen, die ekadhanā-Wasser mit grünen Dūrvā's gewürzt, verteilt und der Saft »durch Beriechen« genossen. Der Freundschaftsvertrag wird aufgelöst, Patnīsaṃyāja's, Samiṣṭayajus geopfert; nach den Vājasaneyins erst hier Gürtel und kṛṣṇaviṣāṇā in die Grube geworfen. Es folgt der mit den Einzelheiten des Varuṇapraghāsabades (p. 117) vielfach übereinstimmende *avabhṛtha*, »Opferschlussbad«, u. a. von einer Puroḍāśagabe an Varuṇa eingeleitet. Der Opferer reisst den eingesetzten Udumbarabaum aus dem Sadas, legt diesen, das Pressfell u. s. w. auf den Udumbarathron des Königs Soma oder einen Vedyaṃsa (?) hin und in die Grube das schwarze Fell (das er aber auch beim Verlassen des Bades seinem Sohn oder einem Brahmacārin geben oder auch für sich behalten und bei zukünftigen Opfern verwenden kann). Nach Opferung mehrerer Spenden, darunter einer an Rudra gerichteten, schreiten sie von Vedi oder Cātvāla Varuṇa preisend vorwärts, begleitet vom Gesange des Prastotṛ, dessen Finale beim ersten, zweiten und dritten Paryāya (am Anfang, Mitte und Ende des Weges) alle samt den Frauen dreimal singen. Alles mit Soma Besalbte, die Gürtel, das schwarze Fell u. s. w. wird ins Wasser geworfen. Opferer und Frau baden ohne unterzutauchen, waschen einander den Rücken und legen beim Verlassen des Bades neue Kleider an; sowie die beiden Tücher, in die Soma eingewickelt war. Sie verehren die Sonne mit dem Spruch »frei von Finsternis« und kehren mit Brennholz in der Hand

unter Vorantritt des Unnetṛ ohne sich umzublicken zurück, den Vers »wir tranken Soma« u. a. sprechend. Wie eine Prāyaṇīyā das Somaopfer einleitet, so beschliesst es eine Udayanīyā, auf sie folgt das Opfer einer unfruchtbaren Kuh, der Anūbandhyā für Mitra-Varuṇa (S. 125), wofür die »Bahvṛca's« eine āmikṣā einsetzen. Daran reihen sich die *devikāhavis* (die in den Somatöpfen, Āgrayaṇa-, Ukthyasthālī u. s. w. gekocht werden), für die ein König oder Kronprinz die für die *devasū's* einsetzt; und nach verschiedenen Abschlussceremonien, wie dem Verbrennen des Barhis auf der Vedi, von Saktu's, die darauf geworfen werden, um etwa begangene Fehler gut zu machen, und dem Besprechen des Rauches wird die ganze Handlung von dem udavasānīyā-Opfer beendet.

[1] Bhandarkar, Report 1883. 84, Bombay 1887 p. 41; Eggeling, SBE. 41 Introduction; Hardy, ved.-brahm. Periode 160; Haug, ZDMG. 16, 273 (kurze Notiz); Ludwig, ṚV. 3, 376. 386 ff.; M. Müller, SBE. 30, 358; Oldenberg. Rel. d. V. 451; Stevenson, translat. of the Sāmaveda p. III—X; Weber ISt. 10, 352 ff. Eine Zeichnung des Opferplatzes bei Haug, Ait. Br. 1, a. E.; Eggeling, SBE. 26, 475. Die auf den Agniṣṭoma bezüglichen Partien des Āśv. Śr. S. hat z. gr. T. Sabbathier, Journ. As. 1890, 1 ff. (8. Sér. Tome XV) übersetzt (vgl. oben S. 26, Anm. 1) und mit wertvollen Anmerkungen versehen; p. 194 ff. enthält add. et corrig.; p. 186 ff. einen Index des mots contenus dans l'Agniṣṭoma, ferner ein Verzeichnis der Verse in Āśv. Adhyāya 5. — [2] Eggeling 26, 368; 41, XIII; Sabbathier, l. c. 7. — [3] Āp. 10, 2, 8. — [4] Nach Oldenberg, Rel. d. V. 459 ein Regenzauber. — [5] Āp. 12, 18, 12 ff.; 13, 11, 3; 16, 12; ŚBr. 4, 2, 5, 14; Sabbathier p. 22. 23. — [6] Āp. 13, 23, 6 ff. — [7] Weber, ISt. 10, 358; Lindner, die Dīkṣā oder Weihe für das Somaopfer. Leipzig 1878; Oldenberg, Rel. d. V. 398 ff. u. s. — [8] VMyth. 1, 482 ff. — [9] l. c.; über das freiwillige Selbstopfer eines Mitgliedes der Priesterklasse oder -Kaste zu dem Zweck, »um die göttliche Rache auf diejenigen herabzubeschwören, die dasselbe beleidigt haben« vgl. Östr. Mon. f. Or. 13, 30. — [10] Rel. d. V. 398; Weber denkt an √*daś*; Vājapeya p. 18 (778) an √*dakṣ* im Sinne von »sich wofür tüchtig, geeignet machen«. — [11] Dagegen Hillebrandt, DLZ. 1895, S. 74. Erwiderung darauf von Oldenberg ZDMG. 49, 176. — [12] Zu diesem wunderlichen Brauch vgl. Weber 10, 358[4]. — [13] Eggeling zu ŚBr. 3, 2, 1, 18. — [14] Āp. 10, 11, 5. Die obige Formel steht Śrautapadārthanirvacana p. 262 § 43. Weber 10, 83. 359. — [15] Āp. 10, 18, 4; Śrautapadārthanirv. p. 262. — [16] Āśv. 4, 2, 13; Āp. 10, 14, 8 ff. — [17] Eine Darstellung dieser Ceremonien VMyth. 1, 71 ff. — [18] Kāt. 7, 9, 14 ff.; Śat. Br. 3, 3, 4, 17. 18; Ṣaḍviṃśabr. 1, 1; Lāṭ. 1, 2, 20 ff. u. s. vgl. Weber, ISt. 9, 38—40. 295. 375; Haug 2, 383; Eggeling, SBE. 26, 81. 230; Hanns Oertel, PAOS. 1895, April p. CCXL. — [19] VMyth. 1, 300. Über die Upasads SBE. 26, 105. 109. — [20] Āp. 11, 4, 11 ff.; Kāt. 8, 3, 6; Thibaut, JASB. 1875, 235 ff.; Pandit 1875, S. 48; Śpn 299. Ebendort stehen die näheren Angaben über Masse und Konstruktion der Uttaravedi, Utkara, Sadas, Uparava's, Yūpāvaṭa's u. s. w. — [21] Masse im Śulbasūtra, Baudh. 1, 102; Pandit 1875, S. 49; vgl. Eggeling SBE. 26, 148; 288; Haug, Ait. Br. 2, 147 über die Dhiṣṇya's. — [22] Āp. 11, 16, 14. — [23] Śpn S. 318. — [24] Āp. 11, 20, 3; das nähere bei Lāṭ. 1, 3, 8 ff., bes. 18 ff. — [25] Āp. 12, 9, 1; Weber, ISt. 10, 370; Eggeling, SBE. 26, 236; Haug, Ait. Br. 2, 114. — [26] Ausser Āśv., Ś. vgl. Ait. Br. Bibl. Ind. I, 336 ff. — [27] VMyth. 1, 213; Haug, Ait. Br. 2, 114. — [28] VMyth. 1, 374; ZDMG. 48, 423; Sabbathier p. 13. — [29] Āp. 12, 8, 13; [Kāt. 12, 5, 6 ff.] — [30] Sabbathier p. 17. — [31] Eggeling 26, 244; VMyth. 1, 197. — [32] Weber, ISt. 10, 155, 157, 373. — [33] Āśv. 5, 5, 9. Genaueres in den Prayoga's wie Saptahautraprayoga, Sammlung Haug, Sanskr. 306, fol. 46 b. — [34] Cf. ŚŚS. vol. II, p. 309. — [35] Āp. 12, 25, 25; 28, 1; Weber, ISt. 9, 224. 5; Sabbathier p. 48. — [36] SBE. 26, 319; Haug, 2, 135. 6; VMyth. 1, 260; Sabbathier 52. — [37] Andere Meinungen verzeichnet der Komm. Āp. 12, 28, 1. — [38] Āśv. 5, 11, 2; Lāṭ. 2, 6, 15 im Gegensatz zum *āpnāna* (Lāṭ. 2, 6, 17). — [39] Haug, Ait. Br. 2, 379; ISt. 9, 375; SBE. 26, 332. — [40] Cf. Weber, ISt. 10, 383, 4. — [41] Eggeling, SBE. 26, 350.

§ 69. Pravargya[1]. — Āp. 11, 2, 5 ff.; 15; Kāt. 26; Vait. 13 ff; Āśv. 4, 6. 7; S. 5, 9 ff.; Lāṭ. 1, 6. In Zusammenhang mit dem Somaopfer ist der Pravargya gebracht worden, bei dem in einem irdenen Topfe (*mahāvīra*) Milch (*gharma*) erhitzt wird (*pra-varj*), ein alter, wahrscheinlich selbständiger Milch-

kult, dessen lockere Verbindung mit dem Somaopfer sich wohl noch in dem Streit, den die verschiedenen Lehrer über seine erstmalige Darbringung führen, ausspricht. Nach den einen soll er bei der erstmaligen Darbringung des Somaopfers stattfinden, nach andern nicht. Ein Bild der Meinungsverschiedenheit giebt Āp. 11, 2, 5ff. mit einer Reihe widerspruchsvoller Vorschriften[2]. Er findet seinen Platz an den Upasadtagen und wird zweimal am Tage, früh und abends geopfert, so dass, wenn die Somafeier drei Upasadtage enthält, der Pravargya sechsmal dargebracht wird. Aus Thon, den man an einem östlich vom Āhavanīyafeuer gelegenen Orte gräbt, zu dem man sich unter Vorantritt eines Rosses begiebt, wird der Mahāvīratopf aus drei, fünf oder mehr Ringen hergestellt, in der Mitte eingebogen, eine Spanne gross, ausserdem zwei weitere Reservetöpfe und eine Reihe von Gefässen von verschiedener, z. T. seltsamer Gestalt, z. B. zwei Melkkübel, nach Āp. in Form von »Elefantenlippen«, »wie ein Löffel, ohne Stiel, mit Ausguss«. Die fertigen Gefässe werden mit angezündetem Pferdedünger geräuchert, in einer Grube gebrannt und mit Ziegenmilch begossen. Nach Bereitstellung der Utensilien, unter denen sich ein aus Muñjastricken geflochtener Stuhl für das Gharmagefäss (*samrāḍ-āsandī*) befindet, ergeht die Aufforderung: »o Brahman, wir wollen den Pravargya vollziehen, Hotṛ, preise den Gharma, Agnīdh, setze die Rauhiṇakuchen ans Feuer, Prastotṛ, singe die Sāman's!« Beim Beginn des Śukrasāman muss die Frau, die der in geschlossenem Raum vor sich gehenden Ceremonie nicht zusehen darf, ihr Haupt verhüllen (Kāt. 26, 3, 2). Östlich vom Āhavanīya steht vor der Rājāsandī der Gharmastuhl, bedeckt von einem schwarzen Ziegenfell, auf dem die beiden Reservemahāvīratöpfe stehen. Eine silberne Platte auf einem Erdaufwurf trägt den ersten, eigentlichen Mahāvīra, Feuer wird um ihn herumgelegt; Sprüche und Sāman's gehören zu dem sehr verwickelten Ceremoniell. Āgnīdhra, Adhvaryu und Pratiprasthātṛ befächeln den mit einer goldenen Platte verdeckten mit einem Fächer aus schwarzem Ziegenfell. Sobald er erglüht, wird sie abgehoben und unter Omrufen des Hotṛ Butter hineingegossen (Kāt.); dazu die Milch einer Kuh und Ziege. Sprüche begleiten das Aufsteigen des Dampfes. Der Mahāvīratopf wird unter Hersagung der zehn Namen des Windes fortgeschafft, der eine Rauhiṇakuchen früh »dem Tage«, abends »der Nacht« durch den Pratiprasthātṛ geopfert und die heisse Milch (gharma) den Aśvins dargebracht. Mit gekochter saurer Milch füllt man sodann den Mahāvīra und opfert sie nach den verschiedenen Himmelsgegenden. In derselben Weise wie den südlichen bringt der Pratiprasthātṛ den nördlichen Rauhiṇakuchen dar. Wenn die Opfergeräte fortgeschafft werden, verlassen alle, auch die inzwischen herbeigeholte Gattin, die Umfriedung und stimmen in das Finale des Prastotṛ ein, dessen Sāman den Weg begleitet. Erst stand der Gharmastuhl so, dass zwei Füsse sich innerhalb, zwei ausserhalb der Vedi befanden; jetzt stellt ihn der Adhvaryu im N. von der nördlichen Vedi hin und fordert den Prastotṛ auf, das Vārṣāhara- (Regenbringer-) und Iṣṭāhotrīyasāman zu singen. In das Nidhana des letzteren fällt wiederum die Versammlung ein. Besonders merkwürdig ist unter den vielen charakteristischen Einzelheiten der Gharmaceremonien die, am Schluss die Opfergeräte so aufzustellen, dass sie die Gestalt eines Mannes darstellen. Die Ansicht der Brāhmaṇa's, die den Pravargya als »Mann« schildern, scheint damit zusammenzuhängen. Die drei Mahāvīratöpfe bilden den Kopf, über den ein Vedabüschel als Śikhā ragt. Die Melkkübel vertreten die Ohren, zwei Goldspäne oder Butterlöffel die Augen, die beiden Rauhiṇakuchenschalen die Fersen. Der über das Ganze gesprengte Überrest des Kuchenmehles deutet das Mark, ein Gemisch von saurer Milch und Honig das Blut u. s. w. an. Eine Reihe einzelner Vorschriften dient den beson-

deren Wünschen nach Regen, nach Nahrung und anderem. Sühnvorschriften behandeln den Fall, dass der Gharma beim Kochen überlaufe, dass es während der Ceremonien blitze, dass die Kuh saure oder blutige Milch giebt. Der Opferer, der den Pravargya brachte, soll ein Jahr lang kein Fleisch essen, keine schwarze Frau besuchen und aus keinem irdenen Gefäss trinken. Ein Jahr lang vorher muss er die Observanzen üben, die heiligen Texte dazu studieren und eine Reihe von Vorschriften beobachten. Die einzelnen Handlungen und noch mehr die Sprüche machen es wahrscheinlich, dass es sich um einen auf die Sonne gerichteten Zauber handelt, wie OLDENBERG ausgesprochen hat, von dessen Auffassung ich nur in Einzelheiten abweiche[3]. Der glühende Mahāvīratopf, der der Mittelpunkt des Opfers ist, ist ein Symbol der Sonne, wie die saftstrotzende Somapflanze beim Somaopfer ein Symbol des Mondes, und sein Stuhl soll nach einigen grösser sein als der Somastuhl (Āp. 15, 5, 7). Der Ceremonie ist im ṚV., abgesehen von anderen Versen, auch im Froschlied 7, 103 Erwähnung gethan, sowohl in V. 8 (*adhvaryavo gharmiṇaḥ siṣvidānāḥ*) als 9 (*saṃvatsare prāvṛṣy āgatāyām taptā gharmā aśnuvate visargam*); auch darf zu V. 1 (*saṃvatsaraṃ śaśayānā brāhmaṇā vratacāriṇaḥ*) auf Āp. 15, 21, 1 *saṃvatsaraṃ etad vrataṃ caret; etasminn eva saṃvatsare 'dhīyīta* hingewiesen werden.

[1] EGGELING, SBE 12, 44; 26, 104; GARBE, ZDMG. 34, 319 ff.; HAUG, Ait. Br. 2, 42 Anm.; OLDENBERG, Rel. d. V. 448 ff.; RĀJENDRA LĀLA MITRA, Taitt. Ār. Introduct. 26 ff.; SABBATHIER p. 73; WEBER, ISt. 9, 218 ff. (Berichtigung zu HAUG). — [2] Vgl. auch 15, 12, 10 ff.; Kāt. 26, 7, 53; GARBE, WEBER l. c. — [3] l. c. 448. Anders GELDNER, VStud. 2, 135.

§ 70. Die *aikādaśina-kratupaśu's*. — Āp. 14, 5—7; Kāt. 8, 8, 6 ff.; 12, 6, 11 ff.; Vait. 22, 20; Ś. 6, 9, 3. 4; 10. 11. Wenn an Stelle der einzelnen S. 125 beschriebenen Kratupaśu's eine Elfzahl von Tieren geopfert wird, so ist das die *aikādaśinīyā*, welche die Grundform aller bei Opfern vorkommenden *paśugaṇa's* (Āp. 14, 5, 1 Komm.) ist, und die Bezeichnung der dabei verwendeten Tiere ist *aikādaśina*. Bei diesem Opfer werden nur die auf das einzelne Tier individuell bezüglichen Handlungen bei einem jeden wiederholt, während die von allgemeinerer Bedeutung (Prayāja's u. s. w.), einmal vollzogen, für alle Geltung haben. Agni, Sarasvatī, Soma, Pūṣan u. s. w. (Kāt. 8, 8, 26) sind die Tiere gewidmet. Dreizehn Yūpa's werden abgeschnitten; der zwölfte, *upaśaya* genannt (TS. 6, 6, 4, 4; ISt. 10, 348) wird nicht aufgestellt, sondern bleibt, ganz behauen, zunächst in der Nähe der Yūpa's liegen; der dreizehnte, *pātnīvata*, wird so abgehauen, dass er, eingegraben, bis an den Nabel reicht. Dem Feuer zunächst steht der mittlere Opferpfosten; südlich und nördlich davon immer in Entfernung von einer »Wagenachse« die andern, der südliche immer etwas höher als der vorhergehende nördliche. Besondere Wünsche veranlassen aber andere Abstufungen der Yūpaspitzen. Von N. nach S. fallen sie für einen, der »Manen wünscht«, ab; gleichmässig stehend verhelfen sie zur Festigkeit; sind die mittleren gleich, während die andern abwechseln, so bringt das Vieh; wer beschwört, macht den Yūpa in der Mitte hoch und stuft die nach den Seiten hin ab u. s. w. Der *upaśaya* wird mit zwei Stricken umwunden und bei dem südlichen Yūpa unter Nennung und Verwünschung eines Feindes niedergelegt. Während man an den agniṣṭha-Yūpa das Tier für Agni anbindet, nördlich davon das Schaf für Sarasvatī, auf der andern Seite südlich den Bock für Soma (und so abwechselnd bis zuletzt im Süden das Tier für Varuṇa den Schluss macht), weist man dem Upaśaya im Geist ein Tier des Waldes, einen Maulwurf oder seinen Feind (»NN. ist dein Tier«) zu. Wenn die Vapā der anūbandhyā-Kuh geopfert ist, setzen sie den pātnīvata-Yūpa (ohne Aufsatz) vor dem Śālāmukhīyafeuer zu einem Tieropfer für Tvaṣṭṛ (zum

pātnīvata paśu) in eine Grube ohne Opferstreu ein und binden ein unverschnittenes, zottiges, rotbraunes Opfertier daran, das nach vollzogenem Paryagni wieder freigelassen und durch Butter ersetzt wird, mit der nach den Gesetzen des Tieropfers die Ceremonie zu Ende geführt wird; sie kann aber auch bei dem Paryagni abgebrochen werden.

Eine Abart dieser paśvekādaśinī ist die *kāpeyī*, von den Kāpeya's bei mehr als eintägigen Somaopfern »am letzten der Atirātra's« dargebracht (Āp. 14, 7, 19 ff.).

§ 71. Die übrigen Saṃsthā's oder Grundformen des Jyotiṣṭoma[1]. — Āp. 14, 1—4; Kāt. 10, 9, 28 ff.; 12, 5; 6, 1—10 (Ṣoḍaśin 12, 5, 20ff.); Vait. 25ff.; Āśv. 6, 1—7. 11, 1. 2; 9, 11; S. 9, 1—21; Lāṭ. 2, 5, 23ff.; 3, 1, 1 ff.; 5, 4, 24 ff. Der Agniṣṭoma ist die Prakṛti einer Reihe anderer Saṃsthā's, des *atyagniṣṭoma*, *ukthya*, *ṣoḍaśin*, *vājapeya*, *atirātra*, *aptoryāma*, die auch den Namen *jyotiṣṭoma* führen können[2], und bildet mit diesen zusammen die sieben Saṃsthāḥ des Jyotiṣṭoma. Alt ist von diesen jedenfalls der schon dem ṚV. mit Namen bekannte Atirātra; der Atyagniṣṭoma, Vājapeya, Aptoryāma gelten den älteren Texten wie TS. noch nicht als Saṃsthā's, so dass wir dem Anschein nach nur die andern vier für die ältere Zeit als Grundformen ansehen dürfen[3]; gegen das etwaige Alter der davon ausgeschlossenen Opfer an sich ist damit natürlich nichts gesagt. Auf eines der diese Saṃsthā's charakterisierenden Merkmale, die Verschiedenheit der Kratupaśu's ist S. 125 hingewiesen worden. Sie bilden für jedes Opfer das *stomāyana*, das beim Agniṣṭoma also aus einem, beim Atirātra ev. aus vier Tieren besteht, Kāt. 9, 8, 7. Weiter kommen, abgesehen von Einzelheiten, die Āp. 14, 1, 5 zusammenfasst, beim *ukthya* hinzu drei Reihen von Camasa's (*camasagaṇa's*) beim Abendsavana, zu denen drei Stotra's (*sākamaśva, saubhara, nārmedha*?) gehören und diesen entsprechend drei Śastra's für die drei Hotraka's, so dass also der Ukthya 15 Stotra's und 15 Śastra's gegenüber den 12 des Agniṣṭoma zählt. Auch andere Aenderungen in den Sāman's finden statt[4]. Die drei Paryāya's des Ukthyagraha (vgl. S. 131) werden für Indra-Var., I.-Bṛhasp., I.-Viṣṇu geschöpft und zwar an etwas anderer Stelle. Der Name des Ukthya ist nicht deutlich; *uktha's* (v. l. *ukthya*) heissen die Śastra's der Hotraka's beim Tṛtīyasavana (Āśv. 5, 10, 24; 8, 2, 1 Komm.); vielleicht stammt daher die Bezeichnung des Opfers[5].

Der Indra gewidmete *ṣoḍaśin*, der 16 oder ein 16. Stotra hat, zeigt grössere Unterschiede. Die Somakuh ist von kleinem Körper und hat sehr rote(?) Ohren (Āp. 10, 22, 6). Beim Prātaḥsavana oder bei jedem der drei Savana's wird als letzter der Dhārāgraha's der Ṣoḍaśin geschöpft (14, 2, 4ff.), für den ein besonderes viereckiges Gefäss aus Khadiraholz bestimmt ist (12, 2, 6; Kāt. 12, 5, 2). Er wird aber auch bei anderer Gelegenheit eingeschoben. Ein Paśu- oder Brahmavarcasakāma lässt ihn ev. dem Atirātra, ein Rājanya dem Agniṣṭoma zufügen. (Dieser Agniṣṭoma, der einen Rājanya zum Vollzieher und einen Ṣoḍaśin »als Haupt« hat, heisst *atyagniṣṭoma* Āp. 14, 2, 10 Komm.[6]) Der Ṣoḍaśin ist stets *stutaśastra* d. h. von Stotra und (hier künstlich verschlungenem) Śastra begleitet (also 12 + 3 Ukthya + 1 Ṣoḍaśin). Bestimmte Sprüche werden an ihn gerichtet, sobald er auf die Vedi gesetzt ist (14, 2, 13). Die Einleitung zu seinem Stotra geschieht, sobald die Sonne halb untergegangen ist, durch Überreichung eines Goldstückes (*tṛṇahiraṇya's* bei Kāt. 12, 6, 1) anstatt der Halme an den Udgātṛ. Vor den Sängern hält ein weisses, wohl die Sonne vertretendes Ross (schwarz bei Kāt.), oder ein rötlich braunes (cf. noch Lāṭ. 3, 1, 4 ff.). Ein rotbraunes Ross oder ein Maultierweibchen bildet die Dakṣiṇā. Der Pratigara für die Anuṣṭubhverse hat eine besondere Form (14, 3, 4). Zu den drei Camasagaṇa's des Ukthya tritt ein vierter hinzu.

Der *atirātra* wird hauptsächlich durch die *rātriparyāya's*, die »drei nächtlichen Runden« charakterisiert. Dreizehn stutaśastra's kommen hinzu (12 des Agniṣṭoma, + 3 Ukthya + 1 Ṣoḍaśin + 13, doch ist nach manchen der Ṣoḍaśin kein notwendiger Bestandteil des Atirātra). Jeder der drei Paryāya's enthält nämlich vier mit je einem Stotra und Śastra verbundene Camasagaṇa's, unter denen der Reihe nach die Kufe des Hotṛ, Maitrāv., Brāhmaṇācch., Acchāvāka die ersten sind, hier also zwölf nach verschiedenen Melodien gesungene Stotra's und zwölf mit gewissen Recitationsweisen verbundene Śastra's. Auf »the character of a regular nocturnal carousal« hat schon Eggeling hingewiesen. Zu vergleichen ist ṚV. 7, 103, 7. Die Nacht gehört Indra. Jede der Hauptkufe nachfolgende wird »*indrāya apiśarvarāya*« geschöpft. Nach Opferung und Verspeisung dieser Kufen bereitet der Pratiprasthātṛ einen Kuchen für die Aśvins, der Unnetṛ füllt die *sandhicamasa's* (Morgendämmerungschoppen), zu denen das aus neun, nach der Rathaṃtaramelodie gesungenen Versen bestehende *sandhistotra* (14, 4, 3;, Kāt. 12, 6, 6) gehört (13). Das folgende als Prātaranuvāka zu recitirende Śastra[7] besteht aus mehr als 1000 Aśvinversen, die der Hotṛ nach Āśv. 6, 5, 4 »in der Stellung eines auffliegenden Vogels« recitiren soll. Von einem aus verschiedenen Metren künstlich hergestellten Bṛhatītausend spricht Ś. 9, 20, 29. Der Paridhānīyāvers wird nach Sonnenaufgang hergesagt. Der Adhvaryu nimmt sodann die Kufe des Hotṛ, die Camasādhvaryu's die übrigen und von *tiroahnyānāṃ somānām* wird den Aśvins ein Graha geopfert, während der Pratiprasthātṛ eine Puroḍāśaspende bringt. Atirātra wie Ukthya und Ṣoḍaśin werden häufig als Bestandteile mehrtägiger Opfer verwendet.

Beim *aptoryāma*[8] treten zu den Sandhicamasa's des Atirātra noch vier weitere Camasagaṇa's, an deren Spitze wie beim ersten Rātriparyāya die Kufe des Hotṛ u. s. w. steht, hinzu; sie werden für Agni, Indra, Viśve devāḥ, Viṣṇu geschöpft (Āp. 14, 4, 14), nach andern aber für dieselben Götter wie die Sandhicamasa's (ib. 15 Komm.). Dementsprechend finden wir auf das Āśvinaśastra folgend vier weitere Stotra's resp. Śastra's, *atiriktokthya* genannt, im Ganzen also je 33. Dass der Aptoryāma unter die Grundformen des Somaopfers eingereiht worden ist, geht vielleicht auf andere uns nicht zugängliche Quellen zurück; in unseren Lehrbüchern spielt er keine hervorragende Rolle; so steht er Āśv. 9, 11, 1 ff. (vgl. auch Ś. 15, 5) unter vielen anderen Ekāha's. Über den Vājapeya siehe § 72.

[1] Bhandarkar, Rep. p. 40 ff.; Eggeling SBE. 26, 397; 41, XIV ff.; M. Müller, SBE. 30, 358; Weber, ISt. 9, 120. 121. 229 230. 332; 10, 352. 391. 395; Haug, Ait. Br. 2, 251 Anm. 255. 265. — [2] Weber, ISt. 10, 354. — [3] Weber, ISt. 10, 352; Garbe zu Vait. S. 26, 15. — [4] Eggeling l. c. — [5] S. auch Eggeling, SBE. 41, XV. — [6] Nach Weber ISt. 10, 396 nur, um die Siebenzahl der Saṃsthā's vollzumachen, eingeführt. — [7] Haug 2, 268. — [8] Eggeling SBE. 41, XX; Weber ISt. 9. 10 passim.

§ 72. Andere Ekāha's. — Kāt. 22; Vait. passim (vgl. Index); Āśv. 9, 5—10; 10, 1, 1—10; Ś. 14. 15; Lāṭ. 8. 9, 1—4[1]. — Der Agniṣṭoma ist das Vorbild auch der übrigen sehr zahlreichen eintägigen Somaopfer, die mannigfachen Zwecken und Wünschen dienen und, wenn keine besonderen Vorschriften getroffen sind, mit gewissen die rituelle Technik, Verse, Sāman's betreffenden Abänderungen als Agniṣṭoma's gefeiert werden. Verschiedene darunter bieten kulturgeschichtliches Interesse, wie der Viśvajit, dessen Dakṣiṇā aus 1000 Rindern mit 100 Rossen oder der ganzen Habe des Opferers besteht (Lāṭ. 8, 1, 28; 2, 1; Kāt. 22, 1, 9 ff.). Im letzteren Fall (Kāt.) gibt er dem ältesten Sohne seinen Vermögensanteil, nach einigen mit Ausnahme von Land und Śūdra's. Nach dem Opferbad kleiden Opferer und Gattin sich in rote

Kalbfelle, die mit Schwanz und Ohren abgezogen sind. Durch zwölf Nächte verweilt er, einen Spaten aus Rohr oder Udumbara und eine Kopfbinde tragend, an verschiedenen Plätzen; die ersten drei an einem mit Udumbara bestandenen Ort; Früchte und Wurzeln bilden seine Nahrung. Die drei nächsten Nächte bei den Niṣāda's[2], ohne von den bei diesen kultivirten Früchten (wie Reis und Gerste) zu essen (so Kāt.) oder aus einem Thongefäss zu trinken, drei weitere Nächte *jane*, die drei letzten *samāne jane*, Worte, die verschieden erklärt[3] werden (vgl. Lāṭ.) und nach einem Śruticitat bei Kāt. Vaiśya's resp. Rājanya's bedeuten sollen. Von andern Ekāha's seien genannt die sechs *sādyaḥkra's*, bei denen alles, auch die sonst vorausgehenden Dīkṣā und Upasad, an demselben Tage zu vollziehen sind (22, 3, 26 ff.). Die Gesetze des ersten von ihnen gelten auch für die folgenden (Kāt. 12, 1, 2). Die Priester sollen in verschiedenen Himmelsrichtungen wohnen; ein Yojana entfernt im O. der Hotṛ; eine Rufweite näher (nur noch drei Krośa's) der Udgātṛ im Norden, der Adhvaryu zwei Krośa's weit im W., der Brahman einen im S. Von den Leuten des Opferers werden sie auf verschiedenen Wagen abgeholt, mit soviel vorgespannten Pferden als ein jeder Krośa's entfernt wohnt. Auf den Wagen befinden sich Schläuche mit Milch, die am selben Tage gemolken ist und die in primitiver Weise durch die Schüttelung hergestellte Opferbutter liefert. Die Vedi ist ein Saat- oder ein reifes Gersten- oder Reisfeld, die Uttaravedi eine Tenne oder ein Staubhaufen. Als Yūpa dient eine Pflugdeichsel, zum Caṣāla ein Getreidebüschel. Der erste der Sādyaḥkra's verhilft zur Erlangung des Himmels, von Vieh, zur Beseitigung eines Nebenbuhlers. Ein weisses Ross mit Goldschmuck an der Stirn ist u. a. dem Udgātṛ zu geben (Kāt. 22, 2, 13; Lāṭ. 8, 3, 15). Der zweite beseitigt Krankheiten, gewährt Festigkeit und Speise; den dritten (*anukrī*) bringt einer dar, der sich verkürzt sieht. *Viśvajicchilpa* heisst der vierte, bei dem man in erster Linie nach Kräften von dem, was das Land bietet, als Dakṣiṇā giebt, edle Pferde im W., Elephanten im O., mit Maultierweibchen bespannte Wagen im N. Der fünfte Sādyaḥkra »*śyena*« wird als Beschwörungszauber gebraucht. Sein Kāt. 22, 3; Lāṭ. 8, 5; Āśv. 9, 7 gegebenes Ritual stimmt vielfach mit dem S. 10 nach Śāṅkh. beschriebenen Opfer überein. Die Dakṣiṇā's bestehen, wieder den Charakter des Opfers veranschaulichend, bei diesem Sādyaḥkra in einäugigen, lahmen Rindern ohne Hörner und Schwanz, untermischt mit fieberkranken; zur Zeit der Hingabe müssen sie mit Dornen zerkratzt werden. Interessanter noch sind die vier *vrātyastoma's*[4] (Kāt. 22, 4; Lāṭ. 8, 6; TMBr. 17, 1—4). Vrātya's sind nach einem Komm. solche, die bis in die dritte Generation der Sāvitrī verlustig gegangen sind (s. oben S. 51), die sog. *patitasāvitrīka's*. Wahrscheinlich handelt es sich aber um mehr, wie schon WEBER bemerkt hat[5], um Angehörige unbrahmanischer Stämme und, wie auch ich glaube, wesentlich auch um den Übertritt solcher zum Brahmanismus. Gering geschätzt sind nach TMBr. 17, 1, 2. 9 die, welche ein Vrātyaleben führen; »denn nicht treiben sie das Studium der Theologie, nicht Ackerbau, nicht Handel« (d. h. nach dem Komm. sie thun nicht das Vorgeschriebene und treiben das Verbotene); »Gift geniessen die, welche die Brahmanenspeise des Landes essen, gute Worte schlecht nennen, Straflose mit dem Stock schlagen, ungeweiht die Sprache des Geweihten reden«. Der erste Vrātyastoma ist nach Kāt. für die Vrātya's bestimmt, welche erfahren im Tanz, Gesang, Lautenspiel etc. ihr Wissen einer Vereinigung von Vrātya's mitteilen möchten; der zweite für Bescholtene; der dritte für Geringgeachtete (*kaniṣṭha's*); der vierte für »*jyeṣṭha's*«, hier eine Bezeichnung für »alte Männer, deren Zeugungskraft geschwunden ist«. »Den bescholtensten, reichsten oder wissendsten darunter sollen sie zum Gṛhapati weihen. Erst nach ihm sollen sie essen.« Die Ausrüstung des Vrātya besteht in einem quergebundenen

Turban, einem Treibstock, einem ungeeigneten Bogen, mit dem er nach Lāṭ. die Leute nur erschreckt, einem weissen oder schwarzen Gewande, in ersterem Fall mit schwarzen Fransen (?). Ein besonders hergerichteter oder ungleich bespannter Wagen, der aus dem Geleise läuft, nach Lāṭ. 8, 6, 9 »ein Wagen der Östlichen«, ein silberner Schmuck sind weiter erforderlich. Der Gṛhapati trägt zwei Widderfelle, an den Seiten miteinander verbunden, das eine weiss, das andere schwarz; »einige« (nach Lāṭ. 8, 6, 23 Śāṇḍilya) schreiben den Gebrauch von schwarzen Schuhen »mit Ohren« oder »in Form von Ohren« (?) vor. Diese Gegenstände werden zur Dakṣiṇāzeit einem unwürdigen Mitgliede der Brahmanenkaste aus Magadha »einem māgadhadeśīya brahmabandhu«[6] gegeben oder solchen, »die ihr Vrātyaleben noch nicht beendet haben.« An diesem sich so »abwischend« werden sie rein. Durch Darbringung der Vrātyastoma's hören sie auf, Vrātya's zu sein und werden zum Connubium und Commercium, zu Opfern geeignet oder, wie Lāṭ. sagt »*traividyavṛttiṃ samātiṣṭheyuḥ*«. In unsern Texten fällt bei Darstellung dieser Opfer der Gebrauch einer Anzahl sonst nicht verwendeter und in ihrer genauen Bedeutung zur Zeit der Sūtraverfasser schon strittiger Worte, die der Sprache des Ostens entlehnt sein dürften, auf. So führt Lāṭ. 8, 6, 12 ff. zu *kṛṣṇaśaṃvāsa* (vgl. TMBr. 17, 1, 14) Erklärungen Śāṇḍilya's, Gautama's, Dhānaṃjapya's an. Bei der Einführung dieser und anderer Opfertage in das Ritual scheint den Chandoga's ein wesentlicher Anteil zu gebühren (vgl. oben S. 27); Kāt. bemerkt 22, 5, 1; 6, 25 ausdrücklich *chāndogye viśeṣo yathākāmam*, und manche seiner Vorschriften scheinen der Praxis der Udgātṛ's hier direkt entlehnt zu sein. Die Einführung solcher Praktiken und namentlich unwürdiger Personen in das Ritual mag ebenfalls die geringere Wertschätzung der Chandoga's (S. 101) veranlasst haben. Von weiteren Ekāha's nenne ich noch den *bṛhaspatisava* für einen, der Tejas, Brahmavarcasa, Purodhā wünscht (22, 5, 11 ff. 29). Der Opferer muss dabei als Respektsperson behandelt werden, wird von andern begrüsst, ohne dass er wiedergrüsst, und als *sthapati* (vgl. S. 143) angeredet. Selbst für einen, der sich den Tod wünscht, giebt es einen, *sarvasvāra* genannten Ekāha (K. 22, 5, 31; 6, 1 ff.); bei ihm muss der Opferer, ganz verhüllt, sein Haupt nach Süden gerichtet sich auf ein schwarzes Fell niederlassen. Seltsam ist der auf einen Streit zwischen Deva's und Asura's zurückgeführte *upahavya*, der ebenfalls bei den Chāndogya's seinen Ursprung zu haben scheint (Komm. zu Āśv. 9, 7, 28; Lāṭ. 8, 9; TMBr. 18, 1, 3 Komm.). Bei diesem Opfer sollen die Götternamen an ihrer Stelle nur heimlich, dagegen anderswo offen ausgesprochen, das Wort *deva* ganz vermieden, für Indra *Śakra*, für Soma *Indu*, für hotā devo und mahī mitrasya *hotā yakṣe* (?) und *mahī yajñasya*, für sarva *viśva* gesagt werden.

Eine Gruppe von Ekāha's wird unter dem Namen *sava's* zusammengefasst, von denen TBr. 2, 7 Komm. sieben aufzählt, wie den Bṛhaspatisava, Vaiśyasava u. a. (nach Keśava zu Kauś. sind es zweiundzwanzig p. 364). Über diese Sava's vgl. BRW.

Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Rituallehrer möglichst dem inneren Charakter des Opfers entsprechende Dakṣiṇā's vorschreiben (S. 97. 109. 139). Hier noch einige weitere Beispiele. Bei dem *vaiśyastoma* (Kāt. 22, 9, 7) für einen Vaiśya oder irgend einen Paśukāma bestehen die Honorare in fünfjährigen verschiedenfarbigen Stieren und dreijährigen, noch nicht gedeckten Färsen von fünf verschiedenen Farben (mit Flecken »wie Lotusblüten«, mit Flecken ähnlich »frischer Butter, rötlich« u. s. w.). Bei dem ersten der zwei ebenfalls für einen Paśukāma dargebrachten *catuḥstoma's* (K. 22, 10, 18 ff.) gibt man nach Vermögen Einhufer (Pferde, Maultiere, Esel), beim zweiten Ein- und Zweihufer. Bei den *apaciti's* für solche, die Ehrung wünschen, wird je ein oder zwei Wagen mit vier Rossen, deren jedes 100 Kühe wert

sein soll, und messingener Schutzwehr zu beiden Seiten gegeben (K. 22, 10, 30; Lāṭ. 9, 4, 13). Bei den *agneṣṭoma's* besteht die D. aus vier Wagen voll Getreide, die beim ersten dieser Opfer mit sechs, beim zweiten mit vier Ochsen bespannt sein sollen. Auch die Silbenzahl der Metra ist dazu verwendet worden, die Zahl der D. zu bestimmen; Kāt. 22, 10, 27; 11, 21. 22. 25 spricht von *gāyatrīsaṃpannā dakṣiṇā* (*jagatī, bṛhatī*), wobei 24, 48 resp. 36 Rinder geschenkt werden. Der Ausbildung des Dakṣiṇāwesens, die materielle Grundlage ihrer Existenz, ist von den Brahmanen offenbar jeder Zeit grosse Bedeutung beigelegt worden. Eine zusammenfassende Bearbeitung desselben würde nicht ohne kulturgeschichtliche Ergebnisse sein, wie die rituell wichtige Nānāghāṭinschrift mit ihrem Verzeichnis dargebrachter Opfer und der dafür gezahlten Dakṣiṇā's beweist[7].

[1] Die hier gegebene Darstellung entnimmt die Materialien vorwiegend Kātyāyana. — Die Kapitel 6. 7 bei Lāṭ. enthalten eingehende Vorschriften über die S. 100 angedeutete Sāmatechnik *saṃtanividhāna*, *stotrakalpanānyāya*, *pañcavidhatva*, *stomavidhāna*, *gītividhāna* und bedürfen eingehender Bearbeitung. — [2] TMBr. 16, 6, 7; WEBER, ISt. 9, 340; 10, 16. — [3] ISt. 10, 16. — [4] Über die Wirksamkeit dieses u. a. Opfer siehe auch die Gesetzbücher wie Gaut. 19, 7 ff.; 22, 9. 10; Yājñavalkya 1, 38. — [5] WL.[2] 73. 85. 86; ISt. 10, 101 ff., — [6] WL. 86. 124. 156; ISt. 9, 366. — [7] Archaeol. Survey of Western India, vol. V, 59 ff.

§ 73. Vājapeya[1]. — Āp. 18; Kāt. 14; Vait. 27; Āśv. 9, 9; Ś. 15, 1 ff.; 16, 17, 1 ff.; Lāṭ. 8, 11. 12 und 5, 12, 8—25. Eine besonders hervorragende und selbständige Stellung nimmt unter den Eintagsopfern der unter die Somasaṃsthā's gerechnete Vājapeya ein. Er wird nach Kāt. Vait. Hir. Ś. im Herbst gefeiert und unterscheidet sich von den andern Somaopfern durch eine Reihe charakteristischer Züge, die ihm ein volkstümlicheres Gepräge geben und die Beteiligung weiterer Kreise voraussetzen. »Vājapeya (scil. Somaḥ), Siegestrunk, ist ein Fest, das gleich dem Aśvamedha und Mahāvrata zeigt, welch ein Schatz volkstümlicher Gebräuche im indischen, alle Seiten des Lebens berührenden Ritual erhalten ist[2].« WEBER hat ihn ähnlich als »volkstümliche Siegesfeier«[3] bezeichnet. Er wird als selbständiges Opfer dargebracht oder kann den sechsten Tag des Sarvamedhaopfers bilden und besteht aus einem Sutyātage, den 13 oder mehr Dīkṣā- und mindestens drei Upasadtage einleiten, im Ganzen also mindestens aus 17 Tagen. Manche gestatten selbst Vor- und Nachfeiern, die ein ganzes Jahr beanspruchen (*pariyajña*). Zu den 16 Śastra's und Stotra's des Ṣoḍaśin tritt als 17. ein Vājapeyaśastra resp. -stotra hinzu. Dieser gibt die Grundlage für den saptadaśastoma, und die dem Opfer eigene Siebzehnzahl wirkt auch auf die vorausgehenden Sāmans derart ein, dass z. B. das Bahiṣpavamāna- und Mādhyandinapav.-stotra von 9 resp. 15 Versen auf 17 gebracht werden[4]. Den Graha's des Prātaḥsavana wird ein *aṃśu* und *adābhyagraha* (vgl. S. 129) vorausgeschickt, jener nach Āp. (vgl. auch Kāt. 12, 5, 13) *bhrātṛvyatā*, dieser *bubhūṣatā* dargebracht. Die Zahl der Graha's wird um 5 Vājapeya- oder Aindragraha's vermehrt; doch schwanken hier die Angaben. Zu den *kratupaśu's* (S. 125) treten eine *vaśā pṛśni* für die »siegreichen« Maruts, 17 Prajāpati geweihte Böcke, hornlos, aber zeugungskräftig. Goldene Kränze schmücken das Haupt des Opferers, seiner Frau und der Priester, denen die Kränze am Schluss als Lohn verbleiben, das des Hotṛ nach Āśv. ein Kranz aus 100 goldenen Lotos mit diamantenen Staubfäden. Zu den Besonderheiten des Opfers gehört in erster Linie das mit dem Mittagsavana verbundene Wettfahren. Ein Rājanya oder Kṣatriya misst durch 17 Pfeilschüsse, deren ersten er zwischen Cātvāla und Utkara stehend abgibt, die Rennbahn ab, und dort, wo der 17. Pfeil niedergeht, markirt er das Ziel durch einen in die Erde gegrabenen Udumbarazweig. An den von seinem Gestell gehobenen Streitwagen des Opferers spannt man drei Rosse, ein viertes

wird aufgezäumt, aber nicht mit angeschirrt. Sprüche, die sich auf Schnelligkeit und Sieg beziehen, begleiten die Handlung. Ein Bṛhaspati zu Ehren gekochtes Mus aus wildem Reis lässt man die Pferde beriechen. Sechszehn weitere Wagen werden mit Vierérzügen bespannt, aber ohne Sprüche und ausserhalb der Vedi. Auf den Wagen des Opferers steigt ein Diener oder Schüler des Adhvaryu, um jenen zur rechten Zeit zu veranlassen, seinen auf den Lauf der Rosse bezüglichen Spruch zu sagen, auf einen der andern ein Rājanya oder Vaiśya, der später den Madhugraha in Empfang zu nehmen hat. Auf einem Pfosten ist ein Wagenrad aus Udumbaraholz (nach Lāṭ. mit 17 Speichen) befestigt; das besteigt der Brahman, um während des Wettlaufes dreimal das *vāginām sāman* zu singen. Nach Āśv. wird während des Gesanges das Rad nach rechts gedreht. 17 längs der Vedi befestigte Pauken werden geschlagen und der Opferer geht als erster durchs Ziel. Zurückgekehrt lässt er seine Pferde wiederum den Reismus beriechen, spannt jetzt auch das vierte Pferd an und schenkt dem Adhvaryu sein eigenes Gespann, die andern 16 den übrigen Ṛtvij. Eine zweite Eigentümlichkeit des Opfers bilden die 17 Surāgraha's, zu denen gleichzeitig mit dem Somakauf der Trank oder die dazu nötigen Zuthaten[5] von einem »langhaarigen Manne« gegen Blei gekauft werden (cf. § 81). Zur Aufnahme der Graha's wird ein besonderer Khara hergestellt, zur Läuterung dient ein Haarsieb. Immer abwechselnd mit einem Somabecher, dessen Füllung dem Adhvaryu obliegt, schöpft der Neṣṭṛ einen Surāgraha. Darauf folgt in einer goldenen Schale die Schöpfung eines »Honigbechers« (*madhugraha*), die keinem erkennbaren Zweck dient und eine nicht mehr verstandene Hinterlassenschaft aus älterer Zeit zu sein scheint. Er wird nach dem Wettlauf dem mit auf einen der Wagen gestiegenen Rājanya resp. Vaiśya gegeben, der sich inzwischen auf der Vedi niedergelassen hat, und von ihm gegen die 17 Surābecher zurückgekauft, um einem Brahmanen als Geschenk gegeben zu werden. Ein dritter Charakterzug des Vājapeya ist das *yūpārohaṇa* des Opferers. Sprüche, die ihn symbolisch zum Herren der zwölf Monate und sechs Ṛtu's machen, die mit Libationen verbundenen zwölf *āpti's* und sechs *kḷpti's* gehen der Ceremonie voraus. Der Neṣṭṛ führt die Gattin herbei und lässt sie ein Unterkleid anlegen: »Komm, o Frau,« ruft der Opferer, »den Himmel wollen wir ersteigen.« Gattin: »wir haben ihn erstiegen.« Er: »ich will von uns beiden den Himmel ersteigen.« Sie: »ersteige du von uns beiden den Himmel« (so Hir.), worauf er mittelst einer Leiter den mit 17 Gewändern umkleideten Opferpfosten besteigt, dessen Spitze zu einem Sitz hergerichtet ist. Von da aus blickt er mit einem Spruch auf sein Haus oder nach den Himmelsgegenden und wird von den *viśaḥ* (d. s. nach dem Komm. seine Kinder u. s. w.), nach Hir. von den Priestern mit Salzdüten aus Aśvatthablättern beworfen. Alsdann steigt er herab auf ein vor dem Yūpa ausgebreitetes Fell und setzt seinen Fuss auf darauf gelegtes Gold. Ein Thronsessel wird hingestellt, auf dem er Platz nimmt und die Weihe (*abhiṣeka*) empfängt, die vor dem Sviṣṭakṛt des Caru bārhaspatya vor sich geht. Es wird in ein Udumbaragefäss Wasser gegossen, dazu Milch und nach einigen »siebzehn« Speisen oder »so vieler man sich entsinnen kann«, mit Ausnahme einer einzigen, deren er sich dann zeitlebens enthalten muss, nach Oldenberg[6] »ein letzter Nachklang uralter ,Tabu'-satzungen«. Von dieser Mischung werden unter Hersagung auf *vāja* bezüglicher Sprüche erst die sieben *vājaprasavīya*-Spenden geopfert, der Rest zum *abhiṣecana* unter Anrufung von Sarasvatī Vāc oder Vāc oder Viśve devāḥ[7] verwendet. Dreimal ruft man den Opferer als *samrāj* aus, und mit den 17 *ujjiti*- oder Siegessprüchen, welche von Libationen begleitet werden können, schliesst die Feier. Die Dakṣiṇā's dieses Opfers, über welche im Einzelnen die Angaben schwanken,

bestehen aus 17 Hundert Kühen, 17 Kleidern, 17 angeschirrten Wagen und Streitwagen, Elefanten, Goldschmuck (Āśv. Kāt. nennt u. a. goldenen Halsschmuck tragende Sklavinnen), Pauken. Von jeder der sieben Arten verlangt so 17 Stück der *āpta vājapeya*, während der *kuruvājapeya* von Rindern »jeden Alters« je 17 fordert (im Ganzen 85)[8].

Die ursprüngliche Bedeutung des Opfers ist schwer zu erkennen. Das Wort *vāja* ist schon in der Brāhmaṇazeit veraltet und kommt nur in Sprüchen vor; der Name *vājapeya* bedeutet nach Śat. Br., Śāṅkh. »Speise und Trank«, nach OLDENBERG »Krafttrunk«[9], nach WEBER, der *peya* von *pā* »schützen« herleitet[10], »Schutz« oder »Weihe« der »Kraft«. Während die Mehrzahl der Sūtren das Opfer nur für Angehörige der beiden oberen Kasten vorschreibt, spricht Śāṅkh. bei dem dem Sarvamedha zugehörenden Vājapeya auch von einem *Vaiśya* als Yajamāna. Dazu stimmt die Angabe Śāṅkh.'s, dass es *annādyakāmasya* dargebracht werde, und einige andere auf Fruchtbarkeit und Reichtum hinweisende Momente, wie die Wahl des Wortes *kṛṣi* bei der Anrede an den auf der Āsandī sich niederlassenden Opferer, die Bekränzung des Opferpfostens mit einem *godhūmacaṣāla* (Ś. 15, 1, 16) oder *godhūmapiṣṭacaṣāla* (Hir. 13, 1)[11], vielleicht auch die minderwertigen Surāgraha's. Bei der Neigung, den Vaiśya vom Opfer eher auszuschliessen als ihn daran zu beteiligen, wird jener auf ihn bezüglichen Angabe Ś.'s mit Recht von WEBER ein höherer Wert beigemessen als Kāt. u. a., die nur Brāhmaṇa und Kṣatriya nennen. Darum wird der Zweck des Opfers nicht ausschliesslich die Erlangung der Samrāj- oder Brāhmaṇawürde sein, sondern Rangerhöhung überhaupt. »*roho vai vājapeyaḥ*« sagt Śāṅkh. 15, 4, 1; das Aufsteigen wird durch das Yūpārohaṇa symbolisirt, der Sieg durch die Wettfahrt. Es scheint daher, dass es sich ursprünglich um ein Opfer für einen *gataśrī* (*śuśruvān brāhmaṇaḥ*, *grāmaṇī*, *rājanya* Ś. 2, 6, 5) handelt oder einen, der eine dieser Würden erreichen will. Die Erhebung des Opferers zu einer Standesperson spricht sich in den damit verbundenen Vratavorschriften aus. Danach soll der Opferer das Leben eines Kṣatriya (*kṣatravṛtti*) führen, solchen, die keinen Vājapeya dargebracht haben, gegenüber Aufstehen und Begrüssen vermeiden (*pratyavarohaṇābhivādane*), nicht hinter solchen hergehen oder mit ihnen ein gemeinsames Lager haben (Lāṭ. 8, 12, 2). Im Gegensatz zum Vājapeya waren specielle Opfer für die einzelnen Stände: für die Königswürde der Rājasūya, für die Brahmanen der Bṛhaspatisava (s. oben S. 140); für andere Stände die vereinzelt auftretenden Sūta-, Sthapati-, Grāmaṇī-, Gosava's. Der Vājapeya mochte für jeden, *yaṃ brāhmaṇā rājānaś ca puraskurvīran* (Lāṭ. 8, 11, 1) anwendbar sein, diese nur für die betreffende Würde; und so dürften sich die verschiedenen Ansichten erklären, die den Vājapeya bald dem Rājasūya oder Bṛhaspatisava vorangehen lassen[12] (Āśv. 9, 9), bald ihn diesem gleich, ja selbst darüber stellen, weil eine allgemeine Feier die speciellere nicht auszuschliessen brauchte.

[1] WEBER, Über den Vājapeya, SPAW 1892, p. 765 ff.; EGGELING SBE 41, XXIII. Die obige Darstellung beruht auf VMyth. I, 247 ff. und auf WEBERS Abhandlung. — [2] VMyth. I, 247. — [3] l. c. 770 resp. 10. — [4] EGGELING SBE. 41, 8. — [5] ISt. 10, 350; VMyth. 1, 247. — [6] Rel. d. V. 415. — [7] Über die Bedeutung dieser Varianten siehe WEBER. l. c. p. 798 resp. 38. — [8] So nach dem Komm. zu Ś.; anders WEBER l. c. 42. — [9] Rel. d. V. 414. — [10] l. c. 771 resp. 11. — [11] Vgl. den *yavakalāpi caṣāla* beim Sādyahkra Ś. 14, 40. — [12] EGGELING SBE. 41, XXV.

§ 74. Rājasūya[1]. — Āp. 18; Kāt. 15; Kauś. 17; Vait. 36, 1—13; Āśv. 9, 3. 4; Śāṅkh. 15, 12—27; 16, 18; Lāṭ. 9, 1—3. Die Weihe für einen König aus Kṣatriyageschlecht, die wahrscheinliche Veranlassung verschiedener AV.-Lieder[2], ist ein grosses im Frühling, nach den Mānava's im Herbst stattfindendes

Opfer mit vielen Modificationen[3] und Abweichungen innerhalb der Schulen, dessen Vorfeiern ein ganzes Jahr zuvor beginnen[4], dessen Mittelpunkt der einen Sutyātag umfassende, von Dīkṣā- und Upasadtagen eingeleitete Abhiṣecanīya ist. Das Opfer knüpft sich mythisch an Indra oder an die Weihe König Varuṇa's an, weshalb es auch den Namen *varuṇasava* führt, und, wohl in engem Zusammenhange mit den Beziehungen zwischen Varuṇa und Bhṛgu, wenigstens bei seinen wichtigeren Abschnitten einen Bhārgava zum Hotṛ hat. Historisch leitet es sich auf die Königsgeschlechter der epischen Zeit zurück, auf die Bharata's oder die Kuru's und Pañcāla's. Wir finden nicht nur den Opferer mit den Priestern, sondern auch weitere Kreise, vor allem die Hofbeamten, beteiligt und verschiedene mehr volkstümliche Elemente, alte Zauberbräuche, einen symbolischen Kriegszug, Würfelspiel dem Ritual einverleibt. An Stelle des Brahman oder Adhvaryu tritt wiederholt der Purohita ein. Es wird eröffnet von einem mehrere Tage dauernden Opfer, *pavitra* oder auch *abhyārohaṇīya* genannt, dessen erster Dīkṣātag auf den ersten Tag der lichten Hälfte des Monats Phālguna fällt. Ihm folgen mehrere Spenden, zuerst an Anumati und an Nirṛti, welche den Abfall von Mehl und Körnern empfängt, an einer salzhaltigen oder aufgesprungenen Stelle des Bodens im Süden. Nach den Texten des schwarzen YV. ist hier ein schwarzes Gewand mit schwarzen Fransen der Opferlohn. Die einleitenden Spenden reichen bis zum 15. Phālguna, an dem die ein Jahr umfassenden, von einigen übergangenen Cāturmāsya's beginnen. Die Zeit zwischen den Knotentagen wird, wie Āśv. 9, 3, 5 sagt, *cakrābhyām*, durch die NV.-Opfer oder nach einigen durch die Spenden für Sonne und Mond ausgefüllt. Sie schliessen am ersten Tage des nächsten Phālguna mit dem Śunāsīrīya. Auf dieses folgen am selben oder nächsten Tage des neuen Jahres die *pañcavātīya-* oder *pañcedhmīya*-Spenden an die Schutzgötter der Himmelsgegenden, ihnen folgt oder geht nach dem schwarzen Y-V. voraus das *indraturīya*, vier Spenden an Agni, Varuṇa (Gerste), Rudra (gavedhuka), Indra (saure Milch einer Lastkuh), weiter zur Abwehr der Rakṣas im Norden unter Benutzung eines Feuerbrandes wie beim Traiyambaka der Apāmārgahoma aus Körnern in einem Palāśa- oder Vikaṅkataholzlöffel. Er stammt nach WEBER aus dem Volksaberglauben und wird auch als Gegenzauber ausserhalb des Rājasūya verwendet. Den zweiten und dritten Phālgunatag nehmen die 3 *triṣaṃyukta*-Spenden ein, jede aus einer Dreiheit von einzelnen Spenden für Agni-Viṣṇu, Indra-Viṣṇu u. s. w. bestehend, mit einem zwerghaften, dunklen resp. braunen Rinde als Opferlohn. Die Zeit vom 3.—15. Phālgunatage füllen die zwölf *ratnahavis*, die der Reihe nach in den Häusern der höchsten Personen des Hofstaates, »die das Rāṣṭra geben und nehmen«, des Heerführers, des Purohita, des Opfernden selbst, der Mahiṣī, des Sūta u. s. w. für solche Götter darzubringen sind, die mit dem Charakter des Beamten in gewissem Zusammenhange stehen; im Hause des Senānī z. B. Agni anīkavat, im Hause der Mahiṣī Aditi, in dem der »verstossenen Gattin« Nirṛti; im letzteren Fall ein Löffel von schwarzen, mit den Fingernägeln gespaltenen Reiskörnern. Entsprechend variiren die Dakṣiṇā's; für die genannten drei Opfer ist der Reihe nach Gold, eine säugende resp. eine alte, schwarze »abgerackerte« Kuh (Kāt. 15, 3, 34), im Hause des Dūta sind Bogen, Köcher und roter Turban der Opferlohn. An diese zwölf »Juwelenopfer« schliessen sich Sühneceremonien an, nach dem schwarzen YV. Spenden für Indra sutrāman und aṅhomuc, nach Kāt. ein Caru für Soma-Rudra in der Milch einer weissen Kuh mit weissem Kalbe, und ein Caru für Mitra-Bṛhaspati mit charakteristischer Unterscheidung beider Götter im Ritual. Damit sind die Vorbereitungen beendet und am ersten Caitratage beginnt mit der Dīkṣā die Salbungsfeier, der *abhiṣecanīya*, ein Ukthyaopfer, das ausser dem Sutyātage einen Dīkṣā- und

drei Upasad-, im Ganzen also fünf Tage umfasst (Meinungsverschiedenheiten über die Zahl der Dīkṣā's Lāṭ. 9, 1, 5 ff.). Gleichzeitig mit dem Opferplatz für dieses Opfer wird der für den Daśapeya hergerichtet und für beide zugleich der Soma gekauft. Die acht *devasūhavis* für Savitṛ satyaprasava, Agni gṛhapati u. a., die aus verschiedenen Reisarten (»schnell gewachsenem«, »wildem«, »rotem« Reis), Hirse u. s. w. hergestellt werden, leiten die engere Feier ein und haben den Zweck, der Fürsorge jener Götter den Opferer NN., Sohn des NN., zu empfehlen, den sie zur Herrschaft über diesen Stamm einsetzen sollen. Die Stoffe zur Salbung werden jetzt beschafft, 17 Flüssigkeiten, Wasser aus der Sarasvatī, Wasser, das mit dem Strom, gegen den Strom fliesst, aus einem Strudel, *ātapavarṣyāḥ*, aus der Luft beim Herabfallen aufgefangene Tropfen von Sonnenregen, Wasser aus der Gebärmutter einer Kuh u. a. Mittags nach den Marutvatīyagraha's, vor dem Māhendra, geht die Salbung vor sich. Sechs der auf Pṛthi Vainya zurückgeführten Pārthaspenden werden dargebracht, die zusammengegossenen Salbungswasser mit zwei Klärsieben gereinigt und in die vier Gefässe aus Palāśa, Udumbara, Nyagrodha, Aśvattha gegossen. Der Yajamāna trägt ein Linnengewand, in das die Opfergefässe eingestickt sind, darüber ein anderes von fahler (Komm.: roter) Farbe, dazu ein Oberkleid und Turban. Aus der Hand des Adhvaryu empfängt er in feierlicher Ceremonie den besehnten Bogen nebst drei Pfeilen, und mittelst der von ihm selbst zu sprechenden sieben *āvid*-Sprüche, die ihn als den »erkundeten« der Götter bezeichnen, wird er proklamirt. Die bösen Geister findet man durch ein Stück Kupfer ab, das der Adhvaryu in den Mund eines »langhaarigen«, zur Seite des Sadas sitzenden Menschen wirft. Der Opferer muss alsdann unter Sprüchen nach den verschiedenen Himmelsrichtungen schreiten, den Osten, Westen u. s. w. »ersteigen« und ein in der Nähe der Salbgefässe ausgebreitetes Tigerfell betreten, auf dessen hinterer Seite ein Stück Blei liegt, das er mit dem Fusse als »Haupt des Namuci« fortstösst. Goldschmuck unter den Füssen, einen neun- oder hundertfach durchbrochenen Goldreif auf dem Haupte empfängt er die Salbung, die vorn aus dem Palāśagefäss der Purohita oder Adhvaryu, im Übrigen ein Verwandter, ein befreundeter Rājanya und ein Vaiśya vollzieht. Der Salbung folgt die Darbringung sechs weiterer Pārthaspenden und hier oder, nach anderen, später das berühmte Ākhyāna von Śunaḥśepa[5], das der Hotṛ auf goldenem Kissen sitzend dem gesalbten König vorträgt. Es ist die einzige Reminiscenz daran, dass einstmals mit dem Rājasūya Menschenopfer verbunden gewesen sein könnten (vgl. Ait. Br. 7, 15, 8). Der König thut auf dem Fell die Viṣṇuschritte und giesst den übrigen Salbungsstoff in das Palāśagefäss, das er seinem liebsten Sohne mit dem Wunsche, dass dieser »sein Werk, seine Kraft fortsetzen möge«, reicht. Die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn symbolisirt eine Spende von seiten des Adhvaryu, der vom Sohn des Königs dabei angefasst wird und in seinem Spruch die Namen von Vater und Sohn erst vertauscht, dann richtig sagt. Einer der charakteristischen Züge des Opfers ist ein symbolischer Beutezug. Nördlich vom Āhavanīya werden 100 oder mehr Rinder aufgestellt, die den Verwandten des Königs gehören. Er besteigt seinen vom Gerüst abgehobenen und mit vier Pferden bespannten Streitwagen und fährt in die Rinderheerde, davon er ein Tier mit dem Bogenende berührt und samt den andern als sein Eigentum erklärt. Die Besitzer werden entschädigt. Instruktiver ist Lāṭ. 9, 1, 14 ff. Danach schleppt man die schwachen Verwandten des Königs mit ihrer Habe herbei; zur Zeit der Dakṣiṇā plündert er sie und schiesst auf sie Pfeile ab. Diese bringen sie ihm selbst zurück mit dem Wunsche, dass er siegen möge. Ein Drittel ihrer Habe erhalten die Priester, ein Drittel die beim Daśapeya Beteiligten, den Rest empfangen die Eigentümer zurück und Dörfer

dazu; fortan gelten sie als Rājanya's, aber zur königlichen Salbung für ungeeignet. Wenn ich nicht irre, ragt hier das Kronprätendententum und der Verwandtenstreit orientalischer Höfe symbolisch in das Ritual hinein. In dem einfacheren Ritual des Kauś. besteigt der König ein Pferd und wendet sich nach der »unbesiegten« Himmelsgegend hin. (Ein interessantes Analogon findet sich in dem Krönungsceremoniell Ungarns, das den König nach den vier Himmelsrichtungen Schwertstreiche führen lässt: »In kurz gestrecktem Galopp sprengte der König den Krönungshügel hinan, das heilige Schwert nach den vier Weltgegenden in Kreuzhieb schwingend und jedesmal das Pferd rasch herumwendend[6].«) Handelt es sich um die Salbung eines noch Höheren, so tritt ein Vaiśya mit seiner Habe vor ihn hin und tauscht mit ihm Rede und Gegenrede (Kauś.). Nach mehreren auf die Abschirrung des Wagens bezüglichen Spenden legt der Opferer Sandalen an aus dem Fell eines Ebers, schaut auf die Erde hinunter mit dem Wunsche, »von ihr nicht verletzt zu werden und sie nicht zu verletzen« und steigt ab. Bogen und Pfeile reicht er dem Bogenträger, worauf er einen Thronsessel, der auf das Tigerfell gestellt worden ist, besteigt. Dort empfängt er von den Adhvaryu's fünf Würfel, im Begleitspruch »die fünf Weltgegenden« genannt, und wird von den Priestern von hinten langsam und leise mit Stöcken, von opferreinen Bäumen stammend, geschlagen. Ehe das Würfelspiel beginnt, reicht der Purohita oder Adhvaryu dem König einen Sphya, dieser gibt ihn seinem Bruder weiter, dieser dem Sūta oder Sthapati, dieser wieder einem Sajāta (Landsmann?), der zusammen mit dem Pratiprasthātṛ mit Hilfe dieses Sphya in der Nähe des Hausfeuers den Spielplatz abgrenzt, auf dem eine Hütte errichtet wird. Gold legt man in die Mitte, der Adhvaryu opfert darüber und wirft die Würfel darauf, die er auffordert, »mit den Strahlen der Sonne wetteifernd den König zu einem festen Mittelpunkt des Stammes werden zu lassen«. Hier wie beim Agnyādheya (S. 107. 108) spielt also der Würfel eine Rolle im Ritual. Es ist nützlich, an Tylors Worte zu erinnern[7], dass »Wahrsagekünste und Hazardspiele sich in ihren Grundzügen so ähnlich sind, dass derselbe Gegenstand von einem Gebrauch zum andern übergeht«, um die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen religiösen und weltlichen Momenten auch hier sich zu vergegenwärtigen. Nach dem Opfer fordert der Adhvaryu zum Spiel mit den Worten *gāṃ dīvyadhvam* »spielt um die Kuh« auf, und ein Würfelspiel, sei es Kṛta oder ein anderes, beginnt, für das den Priestern als Opferlohn die den Wagen mit dem Hausfeuer ziehenden Rinder gegeben werden. Alsdann nimmt der Ekāha seinen weiteren Fortgang vom Māhendragraha (S. 132) bis zur Udavasānīyā (S. 134), hier beim Rājasūya ersetzt durch die *traidhātavī* für Indra-Viṣṇu, eine dreifache Spende von Reis und Gerste, in bestimmtem Verhältnis mit einander gemischt. Sie folgt dem Opferbad, das mit Beobachtung besonderer Vorschriften zu vollziehen ist; danach wendet sich die Handlung dem *daśapeya* genannten Somaopfer zu. Von den zehn *saṃsṛpāhavīṃṣi* für Savitṛ, Sarasvatī u. a., welche die Stelle der Dīkṣā vertreten, wird ein jedes immer näher auf den früher (S. 145) hergestellten Daśapeyaopferplatz zu dargebracht, bis das letzte in der Daśapeyaśālā selbst geopfert wird. Natürliche oder goldene Lotusblumen, aus denen der Opferer am Schluss einen für seinen Hals bestimmten Kranz windet, bilden für diese zehn Spenden den Opferlohn. Dieser Daśapeya, ursprünglich wohl eine selbständige, von der Krönungsfeier unabhängige Ceremonie, beginnt am siebenten Tage der lichten Hälfte des Caitra und ist ein exklusives Somaopfer[8], dessen Veranstalter eine Ahnenreihe von zehn namentlich aufzuführenden Somatrinkern aufweisen sollen, obwohl auch hier die priesterliche Praxis sich entgegenkommender als die Theorie gezeigt hat. An jeder der zehn Kufen trinken zehn gemeinsam; die Meinungen

schwanken, ob an der des Opferers seine Standesgenossen teilnehmen oder nur Brahmanen ausser ihm trinken dürfen (Ait. Br. 8, 8, 8 lässt dem König bei dem Punarabhiṣeka einen Becher Surā reichen). Als Opferlohn empfängt der Brahman zwölf tragende Färsen, der Udgātṛ einen goldenen Kranz, die zwei Adhvaryu's zwei goldene Spiegel u. u. a. der Maitrāvaruṇa eine unfruchtbare Kuh (vaśā). Verschiedene Observanzen, die nur gewisse Zeit oder zeitlebens dauern, schliessen sich an das Opfer an; eine davon ist das Gebot (das Lāṭ. auch auf die Einwohner des Reiches, soweit sie nicht Brahmanen sind, und selbst auf die Pferde ausdehnt), das Haupthaar vor der grossen, ein Jahr später stattfindenden Keśavapanīyaceremonie nicht zu schneiden. Auch müssen weitere Spenden dargebracht werden, so der fünffache *pañcabila caru* oder die *diśām aveṣṭayaḥ*, um die Himmelsgegenden abzufinden, die zwölf *prayugghavis* zur Gewinnung der Jahreszeiten entweder in monatlichem Abstande oder in räumlicher Entfernung von einander, die ersten sechs immer einen Śamyāwurf weiter, die nächsten sechs immer wieder näher auf den Āhavanīya zu oder in noch anderer Weise; ferner zwei Opfer tragender Kühe, einer rotfarbigen für die Āditya's oder Aditi, einer scheckigen für die Viśve devāḥ oder die Maruts; die Texte schwanken überall in der Anordnung sowohl als in den Einzelheiten. Als Abschluss des ganzen Festes kann man den eben erwähnten als Atirātra zu begehenden *keśavapanīya* ansehen, das feierliche Scheren des königlichen Haares am Vollmond des Jyaiṣṭha; von den Texten sehr kurz, von der TS. gar nicht behandelt. Weitere Nachfeiern, zur Erhaltung der Herrschaft, nicht obligatorischer Art, sind die zweitägige *vyuṣṭi* und die *kṣatradhṛti*, letztere von Ś. im Anschluss an eine Legende von der Vertreibung der Kuru's vorgeschrieben. Die ebenfalls mit dem Rājasūya in Beziehung gebrachte Sautrāmaṇī wird § 81 besprochen[9]. Das Opferhonorar für die ausgedehnten Opfer des Rājasūya steigt zu ausserordentlicher Höhe. Āśv. 9, 4 macht nur für Abhiṣecanīya und Daśapeya besondere Angaben und bezeichnet die Dakṣiṇā's für die andern Teile als *nyāyakḷpta*; bei Lāṭ. kommen 240 000 Kühe zusammen (WEBER p. 132); in Wirklichkeit werden die Honorare hier wohl von dem Reichtum und dem Willen des Königs abhängig gewesen sein.

[1] WEBER, Über die Königsweihe. Abh. PAW. Berlin 1893. Meine hier gegebene kurze Skizze beruht auf WEBERS umfassender Darstellung und auf Kāt.; YAJÑEŚVARAŚARMAN, Āryavidyāsudhākara p. 89 ff.; Über *abhiṣeka*, *abhiṣecanīya* GOLDSTÜCKER, Sanskrit Dict. 1860 p. 275 ff. — [2] wie 4, 8. 22. — [3] Āśv. spricht von *rājasūyāḥ*; Ait. Br. 8, 5. 12 unterscheidet einen *aindra mahābhiṣeka* von dem *punarabhiṣeka* eines schon gesalbten Königs. — [4] Ein Verzeichnis aller Hauptmomente bei WEBER l. c. p. 27[1]; 106. 7; 83. — [5] WEBER. l. c. 52. 108 und »Episches im Vedischen Rit.« S. 776 ff. — [6] Bericht der Nat.-Zeit. 1867, Nr. 267 über die Krönung Franz Josef I in Pest. — [7] Anfänge der Kultur 1, 80. — [8] WEBER, ISt. 10, 85; VMyth. 1, 124. — [9] Ein Gṛhyaopfer für Könige ist der Kauś. 140 vorgeschriebene Mahotsava.

§ 75. Ahīna's. — Kāt. 23; Vait. (s. Index); Āśv. 10, 1, 11. 12; 10, 1, 16—4, 6; Ś. 16, 19—30; Lāṭ. 9, 5—12. Unter Ahīna's versteht man Opfer von zwei- bis zwölftägiger Dauer der Somapressungen mit in der Regel zwölf Upasads, im Ganzen aber nicht mehr als einen Monat lang. Āśv. beschreibt oder nennt wenigstens in Buch 7. 8 die Mehrzahl der Tage, aus denen wie aus Elementen sich die meisten der Opfer, Ahīna's und Sattra's zusammensetzen. 1) Der als Atirātra gefeierte Prāyaṇīya und Udayanīya. 2) Caturviṃśa. 3—14) Die beiden Abhiplava- und Pṛṣṭhyaṣaḍaha genannten sechstägigen Wochenfeiern mit vielen Abweichungen in Texten und Recitationsweisen. 15) Abhijit. 16—18) Die drei Svarasāman's, im Wesentlichen gleich mit den ersten drei Abhiplavatagen, in gerader oder umgekehrter Folge. 19) Viṣuvat. 20) Viśvajit. 21—23) Die Chandoma's. 24) daśa-

mam ahar. 25) Mahāvrata (von Āśv. nicht beschrieben), im Ganzen also 25, von denen mehrere auch als Ekāha's gelten. »Wie eine beschränkte Anzahl von Lauten«, sagt er 10, 5, 16, »zur unbegrenzten Ausdrucksweise wird, so ergibt eine beschränkte Anzahl von Tagen eine unbeschränkte Menge von Combinationen.« Auch andere, künstliche Gebilde sind anzutreffen. So können *go* und *āyuḥ* aus je drei Abhiplavatagen so hergestellt werden, dass *go* aus dem ersten Tage die Morgen-, aus dem zweiten die Mittag-, aus dem dritten die Abendpressung erhält, ebenso *āyuḥ* aus dem vierten bis sechsten Tage (Āśv. 8, 7, 15). Die Ahīna's müssen immer mit einem Atirātra enden (Kāt. 12, 1, 6; Āśv. 10, 1, 17); zur Bildung ihrer andern Tage werden, sofern keine andere Bestimmung vorliegt, nach Kāt. 23, 1, 5 immer um eins ansteigend die Tage des beim Dvādaśāha vorgeschriebenen Daśarātra gewählt, beim Dvyaha also der erste, beim Tryaha 1 und 2, während Āśv. 10, 1, 16 nach einem mir nicht ganz deutlichen Sūtra für die aufgezählten Ahīna's bis zum Ṣaḍaha Abhiplavatage vorschreibt, für andere aber Pṛṣṭhyatage (vgl. auch 9, 1, 4. 5). Fast jeder dieser elf Ahīna's, vom Dvyaha bis zu dem besonders vorgeschriebenen Dvādaśāha hat verschiedene, mit besonderen Namen bezeichnete Modifikationen, die wahrscheinlich aus der Praxis gewisser Familien oder Länder zu der in den Sūtren vorliegenden Darstellung zusammengeflossen sind. So führen die drei Ahīna's mit je zwei Presstagen, also die Dvyaha's die Namen *āṅgirasa, caitraratha, kāpivana.* Mit dem ersten soll, nach Kāt., opfern, wer trotz seines Reichtums an guten Werken sich zurückgesetzt fühlt, mit dem zweiten ein Prajākāma, mit dem dritten ein Svarga- oder Paśukāma; doch geben andere Sūtren andere Zwecke an. Wie jene leiten auch andere der Ahīna's sich auf bestimmte Familien oder Männer zurück; so unter den fünf Tryaha's, bei denen die besondere Verteilung der Dakṣiṇā's bemerkenswert ist[1], die des *garga* und *baida,* von den Caturaha's der *atricatūrātra, jāmadagna* u. a.; mit dem Daśarātra wird TS. 7, 4, 5, 4 *Udaṅka Śaulbāyana* in Verbindung gebracht. Es ist nicht zu erkennen, wie weit priesterliche Erfindung oder Verwertung volkstümlicher Opfer in den einzelnen Fällen vorliegt. Dass altes Volksgut auch hier in rituelle Form gebracht worden sein kann, bezeugt der *śabalīhoma,* ein »Waldorakel im Frühling«[2], den WEBER mit unserem Kukuksorakel oder dem in der Oberpfalz als Liebesorakel verwendeten Hundebellen verglichen hat. Es hilft dem, der das Gedeihen seines Viehes, der sich tausend Stück Vieh wünscht. Im Zusammenhange mit dem bei den Chāndogya's ausführlich vorgeschriebenen Gargatrirātra oder auch von ihm unabhängig (die Texte schwanken), nimmt es am ersten Tage des Frühlings in der lichten Hälfte nach Lāṭ. 9, 8, 4 seinen Anfang. Der Opferer lässt Haar und Bart scheeren, legt ein ungebrauchtes Kleid an, für das das TMBr. noch besondere Vorschrift gibt; er liegt zwölf Nächte auf einem unbedeckten, etwas erhöhten Platze und trinkt heisse Milch. Das Feuer in seiner Wohnung muss beständig brennen. Kein anderer als der Freund, welcher die Praiṣa's spricht, darf ihm folgen; er soll nur wenig sprechen und nicht weit weg gehen. Gegen Morgen des zwölften Tages opfert er eine Spende von Honig und saurer Milch mit einem an Śabalī gerichteten Spruch. Ehe Stimmen laut werden, geht er aus dem Dorf in den Wald, wo er keinen Laut eines der im Dorfe befindlichen Tiere mehr hört, nimmt ein Grasbüschel und ruft dreimal aus vollem Halse »Śabali!« Wenn darauf ein anderes Tier als ein Hund oder Esel antwortet, so wird das Opfer Erfolg haben. Kommt keine Antwort, so soll er übers Jahr seinen Ruf wiederholen. Wenn ihm aber selbst beim dritten Mal kein Tier antwortet oder gleich beim ersten Mal ein Hund oder Esel, so ist seine Hoffnung auf Vieh zu nichte. Von den fünf Pañcāha's sei der *pañcaśāradīya*[3] hervorgehoben, bei dem durch fünf Jahre hindurch (am siebenten oder achten

Tage) der lichten Hälfte des Monats Āśvayuja 34 Tiere für die Maruts angebunden werden. Sie sind zur Hälfte männlich, zur Hälfte weiblich und haben die mit jedem Jahr variirenden Kennzeichen der beim Vaiśyastoma zur Dakṣiṇā verwendeten Rinder, »Flecken wie Lotusblüten« u. s. w. (S. 140). Die 17 Stiere werden angebunden, aber nach dem Paryagnikaraṇa wieder losgelassen; und nur mit den weiblichen Tieren dieses Jahres wird das Opfer vollendet. So durch 5 Jahre, bis im 6. Jahre (im Monat Kārttika) an 4 Tagen je drei, am 5. Tage fünf dieser Stiere für Indra-Marut geopfert werden. Wenn von den Tieren in der Zwischenzeit eins zu Grunde geht, verunglückt oder geraubt wird, so sind je nach dem Unglücksfall andere Spenden darzubringen, so an Vāyu, wenn eins entläuft, an Apāṃnapāt, wenn eins ertrinkt u. s. f. Mehrere der Ahīna's zeichnen sich durch besondere Combination der Tage aus; die Kusurubinduform des Daśarātra wird z. B. durch die Reihenfolge von drei Agniṣṭoma's mit dreifachen, drei Ukthya's mit fünfzehnfachen und drei mit siebzehnfachen Stoma's und schliesslich einem Atirātra mit einundzwanzigfachen Stoma's gebildet. Die Purform desselben Opfers, die zur Gegenbeschwörung dient, besteht aus Agniṣṭoma, Ukthya, Agniṣṭoma; Go, Abhijit, Go; Viśvajit, Āyur, Viśvajit. Ein Ahīna von besonderer Art und Bedeutung ist der drei Somapresstage zählende Aśvamedha.

[1] Kāt. 13, 4, 15 ff.; Lāṭ. 9, 6, 1 ff. Eggeling, SBE. 26, 414. — [2] Weber, ISt. 5, 437—447; Lāṭ. 9, 8, 1 ff. TMBr. 21, 3. — [3] Cf. Rājendra Lāla Mitra JASB. 41, 179, der ihn mit der Durgāpūjā vergleicht.

§ 76. Aśvamedha[1]. — Kāt. 20; Vait. 36, 14—37, 8; Āp. 20; Hir. 14; Āśv. 10, 6 ff.; Śāṅkh. 16, 1 ff.; 16, 18, 10 ff.; Lāṭ. 9, 9—11. Das Pferdeopfer ist einer der ältesten Bestandteile der ind. Liturgie; das Ait. Br. preist 8, 21 die Könige der Vorzeit, die nach ihrer feierlichen Salbung die Erde durchzogen und damit opferten. Es ist eine Prärogative der königlichen Würde; nur der König darf es bringen, um alle Wünsche zu erreichen oder genauer, zur Mehrung seines Reiches. Der schöne Spruch, den er dabei flüstert, Vāj. S. 22, 22: »möge, o Brahman, ein Brahmane geboren werden, reich an Ansehen; möge geboren werden im Reich ein Fürst, ein Held, pfeilkundig, rüstig, ein Wagenkämpfer; milchreich die Kuh, zugkräftig der Stier, schnell das Pferd, fleissig die Frau . . .« kann als Ausdruck dieser Wünsche gelten. Das zum Opfer auserwählte Ross muss von besonderem Werte sein (»tausend Rindern gleich«), drei- oder vielfarbig, schnell, mit einem dunklen Zeichen versehen oder dem Zeichen des Wagens (kṛttikāñji), vorn schwarz, hinten weiss oder auch schwarzscheckig; die Meinungen der Lehrer gingen im einzelnen hier auseinander[2]. Das Opfer beginnt am 8. oder 9. Tage der lichten Hälfte von Phālguna, im Frühling, oder nach einigen im Sommer. Lāṭ. 9, 9, 6 ff. führt verschiedene Ansichten an. Zuerst wird eine Quantität Reis für die Priester als Brahmaudana gekocht und ihnen samt viertausend Rindern und 400 Minen Gold dargeboten. Dem König, der einen Goldschmuck angelegt hat und Schweigen bewahrt, gesellen sich seine mit Schmuck angethanen vier Frauen zu, jede nach ihrem Range gefolgt von hundert Mädchen verschiedener Stände, von Prinzessinnen, Töchtern des Adels (rājanya's), höherer Beamter (von »Stallmeistern und Gemeindehäuptern«) resp. von Thürhütern und Wagenlenkern. Abends nach vollzogenem Agnihotra lässt er sich am Gārhapatyaherde, sein Haupt nach Norden richtend, zwischen den Schenkeln seiner zweiten Frau, ohne die Keuschheit zu verletzen, nieder; die anderen Frauen hinterdrein. Am nächsten Morgen, nach Darbringung verschiedener Spenden, darunter einer für Agni *pathikṛt* oder *mūrdhanvat* (Āśv.) und für Pūṣan mit reichlichen Geschenken an die Priester, erfolgt mit Erlaubnis des Brahman das »Binden« des Pferdes mit einem 12 oder 13

Ellen langen, tags zuvor in der Brahmaudanabutter gesalbten Zügel oder Strick (*raśanā*), alles unter Sprüchen. Darauf wird es an einem stehenden Gewässer besprengt. Ein Mensch von niederer Herkunft (Sohn eines Sūdra von einer Vaiśyā Komm.), nach einigen ein Hurer, nimmt einen »vieräugigen« (über den Augen gefleckten) Hund, tötet ihn mit einem Knüppel aus Sidhrakaholz und lässt ihn auf einer Matte unter dem Pferde durchschwimmen: »Wer den Renner töten will«, lässt man den Opferer sagen, »den bedrängt Varuṇa. Fort mit dem Menschen, fort mit dem Hund.« Ist das Pferd zum Feuer zurückgekehrt, so begleitet man das Trocknen des Pferdes mit einer Anzahl *stokīyā-* oder Tropfspenden. Es folgen hierauf täglich sich wiederholende Puroḍāśaspenden an Savitṛ prasavitṛ, S. āsavitṛ, S. satyaprasava, für die je hundert Gold- resp. Silberminen an die Priester gezahlt werden. Während der Prayāja's singt ein Brahmane zu den Klängen der Uttaramandrā selbstverfasste Gāthā's, die auf frühere Opfer und Dakṣiṇā's sich beziehen (*ayajata, adadāt*)[3] und am Ende der 3. Iṣṭi flüstern Opferer und Adhvaryu in das Ohr des Pferdes zu seiner Entlassung den Spruch, »vibhū bist du durch die Mutter — gehe dem Fluge der Āditya's nach.« Das Ritual schreibt vor, es unter eine Zahl von hundert alten, nach dem Komm. über vierundzwanzig Jahr alten Pferden nach NO. hinauszulassen. Sein Geleit bilden je hundert Jünglinge derselben Abkunft wie die genannten Hofdamen der Königinnen, gepanzert, mit Schwertern, Köchern resp. Stöcken bewaffnet. Mit der Aufforderung das den Göttern geweihte Ross zu beschützen, weist der Adhvaryu sie in ihre Pflichten ein. Sie müssen ein Jahr lang das ganz nach Belieben umherschweifende Ross[4] vor Gefahren (schlechten Wegen, Gruben u. s. w. nach dem Komm. zu Lāṭ. 9, 9, 5), vor Berührung mit Stuten und ungeeignetem Badewasser bewahren. Wo sie Brahmanen treffen, die das Pferdeopfer nicht kennen (»wisst Ihr, was für Yūpa's der Aśvamedha hat« fragen sie nach Śat. Br. 13, 4, 2, 17), sollen sie sich mit Gewalt bei ihnen Speise und Trank verschaffen und gare Speisen (*pakvānna*) von allen Brahmanen nehmen. Bei einem Rathakāra[5] soll ihre Wohnung sein. Den Prinzen, die ihr Werk glücklich zu Ende führen, verheisst er die Königsweihe als Lohn. Wenn dem Pferde ein Ungemach widerfährt, ist dies mit Spenden zu sühnen; für Pūṣan z. B., wenn es rotzkrank, für Sūrya, wenn es augenkrank wird, für Varuṇa, wenn es im Wasser umkommt. Stirbt es oder geht es verloren, so ist ein anderes zu nehmen, an dem ein Teil der bisherigen Ceremonien zu wiederholen ist. Nach der Freigebung des Rosses werden daheim südlich von der Vedi goldene Sitze aufgeschlagen, auf denen der Adhvaryu und Yajamāna, dieser umgeben von Söhnen und Angehörigen (Āśv. 10, 6, 10), sowie Hotṛ, Brahman, Udgātṛ Platz nehmen. An den Hotṛ ergeht die Aufforderung zum *pāriplava*, zur Recitation der alten Ākhyāna's, die auf die Vorbilder des Königs in Geschichte und Sage hinweisen und in elftägigem Turnus ein Jahr lang wiederkehren. Am Schluss des Vortrags heisst der Adhvaryu jedesmal die Lautenschläger »den Opferer zusammen mit den Königsṛṣi's« zu besingen; am Südfeuer opfert er die auf die Bewegungen des Rosses bezüglichen *prakrama-homa's* und im Āhavanīya nach Sonnenuntergang die *dhṛtihoma's*, während denen ein Lautenspieler aus dem Kreise der Rājanya's drei von ihm selbst verfasste Gāthā's zu den Klängen der Laute singt, die Anspielungen auf frühere Siege und die Worte *ayudhyata, amuṃ saṃgrāmam ajayat* enthalten müssen (Śat. Br. 13, 4, 3, 5). Alle die Vorgänge: das Liegen zwischen den Schenkeln der Vāvātā, die Savitṛspenden, die Gesänge zur Laute, die Pāriplava's und Dhṛtiopfer, wiederholen sich durch ein Jahr täglich vom Utsarga des Rosses an, doch schränken manche den Zeitraum auf 6 Monate bis zu einem halben Monat ein. Während der König bisher mit den Königen der

Vorzeit zusammen besungen wurde, preist man ihn von der Dīkṣā an, die nach Ablauf jenes Jahres stattfindet und die Opferung des zurückgekehrten Tieres einleitet, mit den Göttern zusammen, und an den eigentlichen drei Opfertagen zusammen mit Prajāpati. Die weiteren Vorgänge fasst ein Komm. zu Kāt. 20, 4, 2 dahin zusammen, dass am Caitrīvollmond das Opfern der Tiere u. s. w., am 6. Tage der dunklen Hälfte desselben Monats die 7. Dīkṣaṇīyā stattfindet und von da ab die 12 Dīkṣātage beginnen; am 3. Tage der lichten Hälfte von Vaiśākha Somakauf, am 14. Agnīṣomīya-Paśu; am Vollmond der erste Presstag. Der Opferplatz muss im O. liegen und mit Wasser versehen sein. 21 Opferpfosten werden errichtet; in der Mitte einer aus Rajjudālaholz, zu beiden Seiten davon je einer aus Devadāru, je drei von Bilva, Khadira, Palāśa. An diese werden die 21 Tiere für Agni-Soma gebunden. Die Tieropfer (savanīya's) an den drei Sutyātagen bestehen aus je zwei Reihen von elf Tieren, am dritten Tage werden vielfarbige Rinder gewählt (Kāt. 20, 4, 26). In Bezug auf die genauere Bestimmung der Presstage schwanken die Sūtren; nach Kāt. 20, 4, 22; 5, 1; 8, 12. 13 ist der erste ein Agniṣṭoma, der zweite ein Ukthya, der letzte ein Atirātra, oder ein anderer von acht beliebigen Tagen. Āśv. 10, 8, 2; 9, 8 macht den ersten zu einem Gotamastoma, den zweiten zu einem etwas modificirten 5. Tage eines vyūḷhapṛṣṭhyaṣaḍaha, und lässt für den 3. die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten. Von diesen Tagen hat der zweite allgemeineres Interesse. Zum Bahiṣpavamāna begiebt man sich, indem man das Ross am Schwanz berührt. Sein Gewieher beim Anblick von Stuten, die man ihm zeigt, vertritt das Stotra (Kāt. 20, 5, 4). Genauer ist Lāṭ. (9, 9, 19 ff.): Beim Sarpaṇa zum Bahiṣpavamāna sagt der Opferer zum Udgātṛ: »o U., ich finde dich mit hundert Rindern und einem Goldschmuck ab. Das Pferd wird mein Udgātṛ sein.« Man lässt es hierauf den Bahiṣpavamānāstāva betreten und zeigt ihm eine Stute; wenn es wiehert, sagt der Yajamāna zum Udgātṛ: »U., ich lade dich ein um 100 Rinder und einen Goldschmuck. Du wirst mein Udgātṛ sein.« Das Ross wird nach N. hinweggeführt, der Udgātṛ lässt sich auf dem Platz nieder und singt auf goldenem Sitze das Aśvavratasāman (SV. V, S. 345 *abhi vājī*), dem die Aufforderung an den Hotṛ *»aśvam abhiṣṭuhi«* und die Recitation von ṚV. 1, 163, 1—11 folgt. Mit drei anderen ebenfalls goldgeschmückten Pferden spannt man das Opferross an einen vergoldeten Wagen (ṚV. 1, 6, 1; VS. 23, 5) und fährt zu einem Gewässer, um es zu baden. Nach der Rückkehr salben die ersten drei Frauen des Königs je nach ihrem Range sein Vorder-, Mittel- resp. Hinterteil und flechten ihm mit bhūr, bhuvaḥ resp. svar je 101 Goldzierraten fest in Mähnen und Schwanz, wobei sich nach einigen ihr Gefolge beteiligen kann. Dem Ross wird der Überrest eines nachts dargebrachten Körneropfers angeboten, der ins Wasser geworfen wird, wenn es nicht fressen will. Darauf beginnt eines der berühmten Brahmodya's[6], bei dem der Brahman dem Hotṛ und dieser dem Brahman uns z. T. aufbewahrte Rätselfragen aufzugeben pflegt. An den dem Feuer zunächst stehenden Opferpfosten werden Ross, ein ungehörnter Bock (*tūpara*) und ein Gomṛga gebunden; an das Ross die Seitentiere, an seine Stirn ein Bock mit schwarzem Hals, an seine Kinnladen eine Schafmutter für Sarasvatī u. s. w., im ganzen 17 Tiere. An die andern Yūpa's kommen je 15 genau vorgeschriebene Tiere, im ganzen 327 grāmya-Paśu's (VS. 24, 19 Komm.), ferner in die Zwischenräume zwischen den Yūpa's je 13 āraṇya-Paśus, Haselhühner u. s. w., die nach Vollziehung des Paryagni aber wieder freigelassen werden, alles zusammen nach dem Komm. zu VS. 24, 40 609 Tiere. Die grosse Anzahl der geschlachteten Tiere ist kaum eine rituelle Fabel. Ein Pferdeopfer war ein volkstümliches und gewiss mit Schmausereien, zu denen die Opfertiere schliesslich doch dienten, in grossem

Massstabe verbundenes Ereignis; schon der Ṛ̣V. spricht 1, 162, 12 von der *arvato māṃsabhikṣā* (cf. die Verteilung des sav.-Paśu Āśv. 12, 9); wurden doch in Aśoka's Küche nach Aussage des 1. Felsenediktes täglich »Tausende« von Tieren geschlachtet. Unter Gewändern wird das Ross erstickt. Die Frauen umschreiten das verendete Ross je dreimal von links nach rechts und rechts nach links, nach Āśv. 10, 8, 8 »es (mit den Gewändern) fächelnd, ihre r. Haarflechten hinaufbindend und die anderen auflösend (?), den linken Schenkel schlagend.« Die Mahiṣī begiebt sich in seine Nähe, beide bedeckt man mit einer Hülle, und die Frau legt des Pferdes Glied in ihren Schooss, während der Opferer einen darauf bezüglichen Spruch hersagt. Adhvaryu, Brahman, Udgātṛ u. a. unterhalten sich mit den Mädchen und Frauen, deren Gefolge sich beteiligen oder auch allein antworten kann, mittelst der VS. 23, 22 ff. angeführten Zoten. Ist die Mahiṣī aufgestanden, so geht man mit dem Zerlegen des Rosses vor. Die drei Frauen deuten mit je 101 Nadel aus Kupfer, Silber, Gold (oder Silber, Gold, Blei), je nach ihrem Range, den Weg des Messers an, das beim Pferd mit Gold verziert sein, bei den Seiten- und andern Tieren aus Kupfer resp. Eisen bestehen muss. Das Pferd wird mit dem Anuvāka VS. 23, 39 zerlegt; sein Fett nehmen sie zur Bereitung der Vapā, das Blut wird gekocht. Vor Darbringung der Vapā findet aufs neue ein Brahmodya zwischen Hotṛ und Adhvaryu, Brahman und Udgātṛ, Yajamāna und Adhvaryu statt. Der übrige Teil des Rosses wird gebraten, das Blut in ein Gomṛgahals-, ein Pferdehuf- und in ein eisernes Gefäss verteilt und darin am Ende des Sviṣṭakṛt, z. T. auch bei anderer Gelegenheit geopfert. Zwischen der Vanaspatispende und Sviṣṭakṛt findet die Darbringung des am Spiess gebratenen Fleisches für Prajāpati statt. Nach Schluss des zweiten Tages errichten bei Śāṅkh. in den Himmelsrichtungen um das Āhavanīyafeuer Diener des Opferers Tribünen (prāsāda), versehen sie mit Brustwehren (prākāra), die Priester besteigen sie und opfern nachts durch Fensterchen allerlei Kräuter bis zur Zeit des Prātaranuvāka, von da ab übernehmen die Diener bis zu Sonnenaufgang diese Opferung (16, 18).

Jeder Tag kann sein besonderes Bad haben, es genügt aber auch das am 3. Tage. Am Ende der Avabhṛtheṣṭi des letzten Tages opfert der Adhvaryu auf das Haupt eines ins Wasser getauchten »gelbäugigen, kahlköpfigen« und noch mit anderen Eigenschaften versehenen Mannes »*jumbakāya svāhā!*« Ist der Opferer aus dem Bade gestiegen, dann gehen, ohne erst die sonst nothwendigen Vrata's vollzogen zu haben, schwere Übelthäter hinein und werden, wie auch die Gesetzbücher wissen, durch die Heiligkeit des Aśvamedhabades von ihren Sünden rein[7]. Sie heissen *aśvamedhapūta*. Die Dakṣiṇā's des Pferdeopfers bestehen in Hab und Gut des eroberten Landes. Je ein Drittel wird davon verteilt mit Ausnahme des Landes selbst, der Leute und des Eigentums der Brahmanen[8]. Der Osten gebührt dem Hotṛ, der Süden dem Brahman u. s. w. (Kāt. 20, 4, 27. 28). Ausserdem wird vorgeschrieben (20, 8, 24. 26), dass am Ende der Udavasānīyā der Opferer seine Frauen und deren Gefolge je nach der Verabredung oder nur das letztere als Dakṣiṇā gibt (Śat. Br. 13, 5, 4, 27). Der Adhvaryu empfängt ein Mädchen, nach dem Komm. die Tochter des Opferers, und dessen vierte Gemahlin. In dem Jahre, das dem Aśvamedha folgt, bringt man vom Frühling an, Jahreszeit für Jahreszeit, je 6 Tiere dar, im Frühjahr Agni, im Sommer Indra, zur Regenzeit Parjanya oder den Maruts, im Herbst Mitra-Varuṇa, Indra-Viṣṇu im Winter, Indra-Bṛhaspati zur kühlen Zeit.

[1] Hillebrandt, Nat. Opfer in Alt-Indien, Festgruss f. Böhtlingk S. 40. Lassen, Ind. AK. I, 935. — [2] Cf. Lāṭ. 9, 9, 4; Śat. Br. 13, 4, 2, 3. 4. — [3] Über die allgemeine Bedeutung dieser Gesänge Weber, Episches im ved. Rit. p. 772 resp. 6 ff. — [4] Man vergleiche die

Wege des Rosses im Aśvamedhaparvan des Mbh. Adh. 73 ff. u. die damit verbundenen Kämpfe. — 5 Über diese cf. WEBER, ISt. 17, 198. — 6 WEBER, ISt. 10, 118. 119. — 7 Cf. Gaut. 22, 9; 24, 10. — 8 Anders die in der Nānāghāṭinschrift aufgezählten Dakṣiṇā's.

§ 77. Puruṣamedha[1]. — Āp. 20. Kāt. 21, 1. Hir. 14, 6; Vait. 37, 10 ff. Sāṅkh. 16, 10 ff. Auszüge aus Āp. im Komm. zu Taitt. Br. III, 4 (ed. III, p. 346). Das Menschenopfer ist ein Pañcarātra, das nach Kāt. 21, 1, 2 nur für einen Brāhmaṇa und Rājanya gilt und angeblich von einem *atiṣṭhākāma* dargebracht wird. Nach S. gewährt es alles, was durch den Aśvamedha nicht erreicht ist. Sein Ritual stimmt mit dem des Pferdeopfers vielfach überein. Während dort ein Ross, Gomṛga und Aja tūpara für Prajāpati den Mittelpunkt des Opfers bilden, tritt neben Gomṛga und Aja hier ein Mensch. Nach S. soll es ein Brāhmaṇa oder Kṣatriya sein, den man um den Preis von 100 Rossen und 1000 Kühen kauft und gleich wie das Ross ein Jahr in Freiheit lässt, wo er alle seine Wünsche mit Ausnahme dessen nach Unkeuschheit erfüllen darf. Bei dem Bahiṣpavamāna muss er den Platz beriechen, und nach seinem Opfertode muss zu ihm die Mahiṣī in gleicher Weise sich wie zum Pferde legen. Nach meiner ZDMG 40, 708 gegebenen Erklärung würden ṚV. 10, 18, 8; 85, 21. 22 ursprünglich mit dieser Scene in Verbindung gestanden haben. Was veranlasst, an das einstige Vorhandensein des barbarischen Opfers in Indien zu glauben[2], ist ausser dem nicht wegzudeutenden Wortlaut der Texte, wie Śāṅkh.'s, der die Vorgänge nüchtern und knapp genau so wie jedes andere Opfer beschreibt, die Erwägung, dass die Brahmanen eine solche Sitte, die einen der ihrigen dem Opfertode preisgab, wie manches andere eher beseitigt als ersonnen haben würden und sie in den Purāṇa's auch unterdrückten. Eine Abschwächung derart scheint mir schon eine Vorschrift bei Kāt. 21, 1, 12, derzufolge nach Vollzug des Paryagni »*brāhmaṇādayaḥ*«, ebenso wie beim Aśvamedha die Haselhühner und andere Tiere des Waldes, entlassen werden sollen. Der Puruṣamedha ist eben der Überrest eines barbarischen Zeitalters, das wir für Indien so wenig wie für andere Länder zu leugnen haben. Ich weiss allerdings nicht, ob auch die Massenopfer, von denen Śat. Brāhm. spricht (166 an die 11 Opferpfosten gebundene Menschen WEBER l. c. 68) der Wirklichkeit zuzutrauen sind. Ein Grund gegen die Annahme ist nicht vorhanden. Menschenschlächtereien derart finden ethnographisch ihre Parallelen und auch ihre Erklärung[3].

Einer Bestimmung Kāt.'s (21, 1, 17; Śat. Br. 13, 6, 2, 20) wohnt besonderes Interesse inne. Er sagt, dass der Opferer am Schluss des Opfers die Feuer in sich eingehen lasse, mit dem Anuvāka VS. 31, 17 die Sonne verehre und sich in den Wald begebe, um nicht wieder zurückzukehren. Der Komm. nennt das ein »Eintreten in einen anderen Āśrama.« Zu dieser Erläuterung stimmt, dass ein König Hab und Gut samt den Leuten, ein Brahmane seine Habe als Dakṣiṇā verschenkt [cf. Manu 6, 38]. An der Bedeutung dieser Bestimmungen, die das Opfer wohl zur ältesten Form des *pārivrājya* oder *paribbājaka* in Indien machen, wird durch eine abschwächende Bestimmung ŚBr. 13, 6, 2, 20; Kāt. 21, 1, 18 für den Fall, dass der Opferer doch im Dorfe bleiben wolle, wie ich glaube, nichts geändert. Wie so oft, hat das Ritual in der Praxis auch hier an Strenge eingebüsst. (Siehe § 77).

1 WEBER, Über Menschenopfer bei den Indern der ved. Zeit ZDMG. 18, 262 ff. IStr. 1, 54 ff. cf. ISt. 10, 348. Episches im ved. Ritual 9 (775 ff.); Rājasūya 47. 52; Verz. II, 529, 19. WILSON on human sacrifices in the ancient religion of India Sel. Works 2, 247 ff. RAJENDRA LALA MITRA, on human sacrifices in ancient India JASB. XLV, part 1, 1876 S. 76 ff. — BARTH, les relig. de l'Inde 38. HARDY, ved. brahm. Periode S. 159. — MHASL. 419. Nicht zugänglich ist mir PURUṢOTTAM BALKṚṢN JOŚI, J. Anthropol. Soc. Bombay, III, 1894, S. 275 ff. — 2 Anders OLDENBERG, Rel. d. V. 365. SCHWAB, Tieropfer XX. COLEBROOKE, Ess. 1, 55. — 3 TYLOR, Anthropologie S. 424 ff. ACHELIS, Moderne Völkerkunde 384.

§ 78. Sarvamedha. — Kāt. 21, 2; Hir. 14; Vait. 38, 10 ff.; Śāṅkh. 16, 15. 16. Noch höher als das Menschenopfer steht das »Allopfer«, ein Daśarātra. Nach Śāṅkh., der sich in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Śat. Br. 13, 7, 1 befindet, wird es nach Brahman Svayambhu's Vorbild gebracht, das sich in allen Wesen und alle Wesen beim S. opferte, wodurch es Vorrang, Selbstherrschaft, Oberherrschaft erlangte. Ś. verbindet nicht wie Kāt. mit dem Puruṣamedha, sondern mit diesem Opfer die Vorschrift, in den Wald zu gehen. Es scheint, dass sie hier ursprünglicher ihre Stelle hatte. Wenn mit Kāt. der Opferer schon beim Puruṣamedha in den Wald geht, bleibt keine Steigerung zu dem nach höheren Sarvamedha übrig, während bei Śāṅkh. eine Steigerung vorhanden ist, die sich auch in der Dakṣiṇāabstufung beider Texte ausspricht, indem beim Puruṣamedha das Reich *sahapuruṣam*, hier sogar *sahabhūmi* gegeben wird. In beiden Fällen würde es sich um ein grosses Opferfest handeln, das mit dem Aufgeben des Lebens und der Weltflucht verbunden werden konnte, lange ehe die spätere und buddhistische Anschauung zur Geltung kam.

§ 79. Der Dvādaśāha (1) und Sattra's bis zu einjähriger Dauer (2). 1) Kāt. 1, 6, 13 ff.; 12; Āp. 21. Vait. 42, 14 ff.; Āśv. 10, 5; Śāṅkh. 10—12; Lāṭ. 10, 1, 11 ff. 2) Kāt. 24; Vait. l. c.; Āśv. 4, 1, 8 ff.; 11; Ś. 13, 14—18; Lāṭ. 10. Der Dvādaśāha, der mehrere Vikalpa's, darunter eine Bharataform hat[1], steht auf der Grenze zwischen den Ahīna's und Sattra's, und kann auf beiderlei Weise gefeiert werden[2]. Das Ritual unterscheidet äusserlich Ahīna und Sattra durch die Terminologie; der Ausdruck *dvādaśāhena yājayet* bekundet einen Ahīna, *dvādaśāham upeyuḥ* oder *āsīran* ein Sattra. Während die Ahīna's, den Dvādaśāha selbst ausgenommen, nur mit einem Atirātra schliessen, wird ein Sattra auch von einem Atirātra (Prāyaṇīya) eingeleitet. Der wesentlichste Unterschied zwischen beiden Opferarten ist, abgesehen von der Dauer, der, dass es beim Sattra keine von den Priestern getrennten Opferer giebt, sondern nur solche Teilnehmer, die auch die Funktionen eines Ṛtvij übernehmen können, also Brāhmaṇa's sind[3], und zwar sollen mit gewissen Ausnahmen, zu einem Sattra nur solche sich vereinigen, die denselben Ritus befolgen und entweder tanūnapāt- oder narāśaṃsakalpa's sind, oder es gilt der Brauch der Majorität[4]. Über ihr Verhalten geben Āśv. 12, 8; Lāṭ. 3, 3 genauere Vorschriften; Śrauta- und Smārtaopfer hören während der Zeit auf; Geschlechtsgenuss und Scherz mit Frauen ist verboten, ebenso rasches Laufen, Lachen ohne die Hand vorzuhalten, Zorn, Unwahrheit, Unterhaltung mit Nichtārya's u. a. Einer unter ihnen übernimmt die Funktionen des Opferers und hat überall den Vortritt, ihn fassen alle bei Beschäftigungen, die nur von einem vollzogen werden können, wie beim Binden des Vedabüschels, beim Agnyanvādhāna an. Das Āhavanīyafeuer ist eins, die Gārhapatya's können verschieden sein, ebenso wie die savanīya-Puroḍāśa's, Patnīsaṃyāja's[5]. Der Adhvaryu weiht den Gṛhapati, den Brahman, die Adhvaryu's der Pratiprasthāṭṛ und so fort, bis zuletzt den Unneṭṛ ein Brahmacārin, Snātaka oder ein anderer Brahmane weiht. An der Weihe nehmen auch die Ehefrauen, jedesmal nach ihrem Gatten, teil. Wenn sie zu einem Agnicayana Feuer reiben, so reibt zur Hälfte der Gṛhapati in der Mitte, zur Hälfte die anderen von Süden nach N. zu an einander gereiht, oder um den Gṛhapati herumsitzend, oder alle Geweihten erklären das Feuer des Gṛhapati zu dem ihrigen[6] mit einem für die Zwecke des Opfers interessanten Spruch: »das Feuer, das hieraus entstehen wird, sei uns gemeinsam; was wir mit diesem Opfer gewinnen wollen, mit diesem Tieropfer, das sei uns gemeinsam; gemeinsam sei unser gutes Werk, getrennt das böse . . . .« Da Opferer und Priester nicht geschieden sind, giebt es auch keine Dakṣiṇā's. Zu der Zeit, wo diese sonst

verabfolgt werden, wandeln täglich die Sattragenossen schwarze Felle schüttelnd auf dem Weg südlich von Sālā und Sadas mit dem Spruch: »was von meinem Leben hier abnahm, das führe ich, o Agada, dir zu als Dakṣiṇā...« (Anders Śāṅkh. 13, 14, 6). Obwohl einige der Sattra's unzweifelhaft konstruirte Gebilde sind, so scheint es doch nicht richtig, sie alle oder auch nur die mehrjährigen, der Einbildungskraft der Śrotriya's zuzuschreiben. Es werden Gelübde gewesen sein, zu deren Ausführung sich eine Anzahl Opferer verband, religiöse Genossenschaften, die zur Erreichung gewisser Wünsche sich zusammenfanden. Als solche Wünsche geben unsere Texte die üblichen wie Gewinnung von Speise, Stütze, Nachkommen, Vieh u. a. an. Die Āñjanābhyañjanīyaform des S. 156 erwähnten neunundvierzigtägigen Sattra's opfern die, »*ya ātmānaṃ naiva jānīran* d. h. nach einem Komm. »welche in einer Versammlung von Kundigen sich nicht zur Geltung zu bringen vermögen« (zu Kāt. 24, 3, 17), nach einem andern die, »welche ihre Abstammung nicht wissen« (Āśv. 11, 6, 4); das zweite Caturdaśarātra gilt für solche, die »über Hochzeit, Wasserweihe, Beilager« in Zweifel sind (Kāt. 24, 1, 23; Āśv. 11, 2, 6; TMBr. 23, 4).

1. Die Grundform dieser Sattra's (wie mut. mut. der Ahīna's) ist der *dvādaśāha*. Ausser dem Anfangs- und Schlusstag (*prāyaṇīya* resp. *udayanīya atirātra*) besteht er aus einem *pṛṣṭhyaṣaḍaha* (einer sechstägigen Woche), drei *chandoma's* und einem daśamam ahar, *avivākya* genannt (Āśv. 8, 7, 17 ff.; Ś. 10, 1, 6 ff. u. s. w.) oder auch aus einem *pṛṣṭhyaṣaḍaha* und 4 *chāndomika's* (Komm. Kāt. 24, 1, 4). Eine solche Wochenfeier umfasst einen Agniṣṭoma (1. Tag), einen Soḍaśin (4. Tag) und 4 Ukthya's (2. 3; 5. 6)[7]; von diesen hat jeder ein anderes Pṛṣṭha, daher Pṛṣṭhyaṣaḍaha. Das Rathaṃtarapṛṣṭha des 1. Tages wird mit dem Rollen eines Wagens eingeleitet, das Bṛhatpṛṣṭha des 2. Tages mit Trommelschlag, das Vairūpa des 3. mit Fächeln; das Vairāja des 4. Tages mit Feuerreiben auf dem Schenkel des Udgātṛ mittelst zweier Araṇi's u. s. w.[8] Am Ende dieser sechs Tage soll er nicht viel reden, einen anderen nichts fragen, Honig oder Butter essen. Die Chandoma's sind Ukthyatage; der zehnte, *avivākya* genannt, weil an ihm kein Streit über etwa bei Ceremonien begangene Fehler sein darf[9], ist ein Atyagniṣṭoma. Alle diese Tage sind mit Recitation besonderer Verse zu begehen, mit mancherlei Entlehnungen aus einander; die Pratipadanucaraverse z. B. des ersten Chāndomika werden aus dem ersten Pṛṣṭhyatage genommen (Ś.). Diese zehn Tage führen den Namen *daśarātra*. Wenn an einigen Tagen des Daśarātra (resp. Dvādaśarātra) und anderer Ahīna's die Graha's in anderer Reihenfolge als sonst geschöpft werden, am 4. und 9. zuerst der Āgrayaṇa, am 6. und 7. zuerst der Śukra (nach dem Upāṃśu und Antaryāma), so tritt im Zusammenhang damit eine Veränderung in der Ordnung der Stotra's und Śastra's ein oder auch nur diese Veränderung ohne Verschiebung der Graha's. Das ist der D. *vyūḷhacchandas*[10]. Alle Tage mit Ausnahme des letzten schliessen mit den Patnīsaṃyāja's. Den Soma bewacht täglich oder nur am 10. Tage (?) bis zum Morgen einer schweigend, während die anderen entlassen werden, den Veda zu studiren, Holz zu holen, auch um zu speisen. Mit dem Berühren des Wassers beginnt am 10. Tage das *sattrotthāna*, das Abbrechen des Sattra. Die Geweihten betreten die Patnīśālā und berühren den Gṛhapati, der an der Thür ein Opfer bringt[11]. Sie begeben sich in das Havirdhānazelt, berühren die jenseitige Deichsel des nördlichen Wagens und singen »das Sattraheil« (»*sattrasya ṛddhi*«): »Du bist des Sattra Vollendung; wir kamen zum Licht und wurden unsterblich . . .«, worauf sie unter der Axe des südlichen Wagens nach O. gehen, das Sadas betreten und sich auf ihren Sitzen niederlassen. Ein Graha für Prajāpati wird im Geiste geschöpft und alle weiteren ihn betreffenden Handlungen nur in Gedanken vollzogen[12].

Als Śastra sagt der Hotṛ den Caturhotṛ, zu dem als Pratigara die Worte dienen: »es gelangten zum Ziele diese Opferer; Heil ward den Opferern zu teil.« Das Brahmodya ist dasselbe wie beim Aśvamedha oder besteht in einer Betrachtung über den »qualitätlosen «Prajāpati[13]. Eine Reihe interessanter Vorschriften für den letzten Tag geben noch Śāṅkh. 10, 21; Āśv. 8, 13, 22 ff.

2. In die hier beschriebene Grundform der Sattra's werden bei grösseren »Sitzungen« die zur Vervollständigung nothwendigen Opfertage eingeschoben. Soll nur ein Tag eingelegt, also ein *trayodaśarātra*[14] gebildet werden, so wird zur Herstellung der einen seiner drei Formen ein Mahāvratatag dem Dvādaśāha hinzugefügt, und zwar ist dessen Platz immer hinter dem Daśarātra (Āśv. 11, 1, 9; Kāt. 24, 1, 5). Zur Ergänzung von zwei Tagen werden *goāyuṣī* gewählt (der 2. und 3. Tag des Abhiplava), von drei Tagen: *jyotiḥ, go, āyuḥ* (Tag 1—3 des Abhiplava, *trikadruka* genannt); von vier: diese drei und *mahāvrata*, von fünf: die ersten fünf Tage (*pañcāha*) des Abhiplavaṣaḍaha, wobei jedoch für den 5. Tag das Abendsavana aus dem 6. Tage entlehnt wird; von sechs: ein ganzer Abhiplavaṣaḍaha. Mit Ausnahme des dem Daśarātra immer folgenden Mahāvrata ist der Platz der Einlagen vor dem Daśarātra, und zwar muss, wenn für umfangreichere Sattra's mehrere Āvāpa's verbunden werden, der kürzere immer vorangehen. Also würde z. B. bei einem »nach der Grundform« gebildeten Sattra von 22 Tagen ein zehntägiger Āvāpa zu wählen sein, der zu dem Dvādaśāha hinzutritt, nach obiger Darstellung also die 3 Trikadruka's, 1 Mahāvrata, 1 Abhiplavaṣaḷaha und zwar in nebenstehender Anordnung:

prāyaṇīya	1.
trikadruka (jyotis u. s. w.)	2—4.
abhiplavaṣaḍaha	5—10.
daśarātra	11—20.
mahāvrata	21.
udayanīya	22.

Aber man lässt an dieser Form sich nicht genügen. Die Mehrzahl der Sattra's hat noch andere Combinationen, das Trayodaśarātra z. B. noch zwei, die eine ist durch Einlage eines *sarvastoma-atirātra* zwischen Pṛṣṭhyaṣaḍaha und den Chandomatagen herzustellen; die andere nicht durch Āvāpika's, sondern durch Zusammenstellung (*saṃbhārya*form) aus andern, bestimmt vorgeschriebenen Tagen: (1. prāyaṇīya. 2. caturviṃśam ahar. 3. abhijit. 4—6. svarasāmānaḥ. 7. viṣuvat. 8—10. svarasāmānaḥ. 11. viśvajit. 12. mahāvrata. 13. udayanīya. Die Tage 3—11 führen auch den Namen *navarātra*)[15]. Ebenso hat das *caturdaśarātra* 3 Formen (Āśv. 11, 2, 4; Kāt. 24, 1, 19 ff.); die erste besteht aus 2 Pṛṣṭhyaṣaḍaha's, deren zweiter in umgekehrter Reihenfolge der Tage begangen wird; die zweite hat zu beiden Seiten des Pṛṣṭhya die drei Trikadrukatage und zwar die vorher in auf-, die hinterdrein in absteigender Folge. Manche dieser Combinationen, in denen brahmanische Spitzfindigkeit eine besondere Stärke suchte, haben besondere Namen; die 7 Variationen des *ekānnapañcāśadrātra* z. B. heissen *vidhṛti, yamātirātra, āñjanābhyañjanīya* (wobei der Opferer während der Savana's sich täglich dreimal Augen und Körper salben muss, früh mit Gulgulu, mittags mit Sugandhitejana u. s. w.), *saṃvatsarasaṃmita, savituḥ kakubhaḥ, ṣaḍabhiplave.*

[1] Kāt. 24, 7, 11. Āśv. 10, 5 ff. — [2] Weber, ZDMG. 18, 275; ISt. 10, 150. — [3] Kāt. 1, 6, 13 ff.; 2, 8; Weber ISt. 10, 17. 92. — [4] Weber, ISt. 10, 93. Ś. 13, 14, 5. — [5] Eggeling, SBE. 26, 446. — [6] Genauer Śat. Br. 4, 6, 8, 13; doch ist mir auch hier die Situation nicht ganz deutlich. — [7] Āśv. 8, 4, 20; Kāt. 12, 3, 1. — [8] Lāṭ. 3, 5, 1 ff.; Kāt. 12, 3, 7 ff. — [9] Ait. Br. 5, 22, 5 u. Komm. — [10] Kāt. 12, 6, 19 ff.; Āśv. 8, 8, 1 ff.; 10, 3, 2; 5, 4; Eggeling SBE. 26, 418[1]. Über die Bedeutung von *vyūḷha* beim gewöhnlichen Prātaranuvāka Haug 2, 109. — [11] Über Abweichungen siehe Eggeling, SBE. 26, 448. — [12] Kāt. 12, 4, 15. 16. Lāṭ. 3, 8; Āśv. 8, 13, 20 ff. — [13] Vgl. das Tanūvadana Śāṅkh. 10, 19. — [14] Erwähnt in der Nānāghāṭinschrift Arch. S. Western India V, 59 ff. — [15] Āśv. 8, 7, 11. Haug 2, 304.

§ 80. Gavāmayana und andere Sattra's von der Dauer eines Jahres und darüber. — Kāt. 13; 24, 4. 5; Āp. 22. 23; Vait. 31, 6—34; 42, 11; Āśv. 11, 7; 12; Śāṅkh. 13, 19 ff.; Lāṭ. 3, 5—4, 5 (4, 5—8 gavāmayanavikalpāḥ); 10, 10, 7; 11, 1 und sonst. Das Gavāmayana, »Gang der Rinder« oder »der Gestirne«, beginnt mit der Weihe am Neujahrstage, am Vollmond von Phālguna, Caitra, oder vier Tage vor dem Vollmond von Māgha, Phālguna resp. Caitra u. s. w. Es besteht aus zwei Jahreshälften, die in grader und in entgegengesetzter Richtung verlaufen und zum Mittelpunkt den *viṣuvat* haben, den sie »wie zwei Fittiche« umgeben. Das Schema ist folgendes[1]:

1. Halbjahr	Mitte Viṣuvat	2. Halbjahr
1. Prāyaṇīya Atirātra	7. Monat:	3 Svarasāmans
2. Caturviṃśam ahar (Agniṣṭoma oder Ukthya)		1 Viśvajit
		1 Pṛṣṭhya
1.—5. Monat je zu 4 Abhiplava's		3 Abhiplava's
1 Pṛṣṭhya	8.—11. Monat je zu	1 Pṛṣṭhya
6. Monat: 3 Abhiplava's		4 Abhiplava's.
1 Pṛṣṭhya	12. Monat:	3 Abhiplava's
1 Abhijidagniṣṭoma		1 Āyur
3 Svarasāmans		1 Go
dazu die beiden Eröffnungstage 1. 2.		1 Daśarātra
	Dazu Mahāvrata u. Udayanīya	

Von den einzelnen Bestandteilen ist der Pṛṣṭhyaṣaḍaha schon S. 155 erörtert worden. Der mehrfach erwähnte *abhiplavaṣaḍaha* ist eine Modifikation von ihm und besteht aus einem Jyotir-Agniṣṭoma am Anfang und Ende und 4 Ukthya's in der Mitte. Der erste und letzte Tag führen den Namen *jyotiḥ*, 2 und 4 heissen *go*, 3 und 5 *āyuḥ*. Während beim Pṛṣṭhya jeder Tag ein anderes Pṛṣṭha hat, wechseln beim Abhiplava Bṛhat und Rathaṃtara Tag für Tag[2]. Beide Ṣaḍaha's wie die andern Tage wird man in dem Verzeichnis S. 147, aus dem die Opfer sich zusammensetzen, wiederfinden. Alle haben ihre Besonderheiten und werden in dem Ritual der Sāmasänger, namentlich der Hotṛ's, ausführlich behandelt. Die Recitation des Vṛṣākapi, der Kuntāpalieder, die mit *nyūṅkha, ninarda* bezeichneten Triller, die *dūrohaṇa* genannte Recitationsweise kommen hier zur Geltung[3]. Von den Tagen dieses Jahresopfers sind, soweit sich sehen lässt, die wichtigsten der Viṣuvat[4], inmitten von zwanzig feierlichen Tagen, um die die Monatsfeste gleichsam auf- und abfluten, sowie der Mahāvratatag, die beiden Wendepunkte im Sonnenlauf des Jahres. Am Viṣuvat wird ein Tier für Sūrya geopfert, die Graha's werden mit Versen an Sūrya geschöpft. Viel ausführlicher als den Viṣuvat schildern die Texte das Mahāvrata[5], dessen Mittelpunkt Indra oder Prajāpati bilden. Wir finden es mit Zügen ausgestattet, die ihm deutlich den Charakter eines alten Volksfestes geben. Die Pṛṣṭha's werden eingeleitet von den Klängen einer Laute mit 100 aus Muñja gefertigten Saiten[6]. Man lässt sich auf Kissen nieder, der Hotṛ auf einer Schaukel, der Adhvaryu gibt auf einem Phalaka sitzend den Pratigara, der Udgātṛ hat einen Sessel nach Art des Somathrones. Die Geweihten werden abwechsend gelobt und geschmäht; eine Dirne und ein Brahmacārin verfolgen einander mit Scheltworten, ein Ārya und ein Śūdra streiten um ein rundes Fell, wobei der Ārya siegt; hinter einer Umhüllung wird Beischlaf vollzogen; bewaffnete Krieger durchbohren mit Pfeilen das aufgehängte oder hingebreitete Fell einer unfruchtbaren Kuh. All das geschieht, während das Mahāvratastotra (13, 14, 2) erschallt. Man macht Musik aller Art. An den Ecken des Sadas werden Trommeln geschlagen; Frauen besingen zum Klang der Lauten die Teilnehmer des Sattra, Dienerinnen um-

schreiten, bis das Stotra zu Ende ist, oder wenigstens dreimal, das Mārjālīyafeuer, Wasserkrüge auf dem Haupt, und singen ein Freudenlied. Āśv. beschreibt das dem Āraṇyaka vorbehaltene Mahāvrata nicht, aber er schildert 8, 14 in ausführlicher, die Angaben der Gṛhya's (S. 58) vervollständigender Weise das Mahānāmnīgelübde, auf das ein Jahr später die Lehre des Mahāvrata folgen soll.

Andere Sattras von Jahresdauer sind das *ādityānām ayana*[7], *aṅgirasām a.*, *dṛtivātavator a.*, *kuṇḍapāyinām a.*, *sarpasattra* u. a. Bei dem ersten von ihnen steht während neun Monaten der Pṛṣṭhyaṣaḍaha nicht wie beim Gavāmayana am Ende, sondern in der Mitte zwischen je zwei Abhiplava's. Die Abhiplava's haben dreifache und fünfzehnfache Stoma's und zwar in der ersten Jahreshälfte an ungeraden Tagen Trivṛtstoma's, an geraden Pañcadaśastoma's, in der zweiten umgekehrt (Kāt. 24, 4, 3 K.). An Stelle des Abhijit im sechsten Monat tritt ein Bṛhaspatisava; im siebenten an Stelle des Viśvajit ein Indrastoma, auf den nur ein Abhiplava, aber zehn Agniṣṭoma's mit dreifachen Stoma's, ein Udbhid und ein Balabhid folgen. Im zwölften Monat steht an Stelle des mittleren der drei ihn eröffnenden Abhiplava's ein Pṛṣṭhya, für den Daśarātra ein Chandomadaśāha (Kāt. 24, 4, 10; Āśv. 12, 1, 5 ff. u. s.).

Diejenigen Sattra's, welche länger als zwölf Jahre dauern, heissen *mahāsattra's* (Komm. Kāt. 24, 5, 15. 17), und hier versteigt sich Mythus und Phantasie der Yājñika's zu den sechsunddreissigjährigen Opfern der Sāktya's, den hundertjährigen der Sādhya's, den tausendjährigen der Viśvasṛj[8].

[1] WEBER Nakṣ. 2, 282. 341 ff.; ISt. 9, 356; HAUG, Ait. 2, 279. GARBE zu Vait. 31, 14; EGGELING, SBE. 26, 427. — [2] Śāṅkh. 11, 4, 3; EGGELING SBE. 41, XXI; oben p. 101; HAUG 2, 288. — [3] Cf. Āśv. 7, 11, 5 ff. u. s.; 8, 2, 15. HAUG, Ait. Br. 2, 322. 293. 430. — [4] HILLEBRANDT, Sonnwendfeste S. 6. — [5] Kāt. 13, 2, 18 ff.; Śāṅkh. 17. 18; Lāṭ. 3, 9 ff. Ait. Ār. 1. 4. 5. — [6] Ich folge hier Kāt. — [7] Wie das Gavāmayana in der Nānāghāṭinschrift erwähnt. — [8] Vgl. ISt. 13, 335 das Citat aus dem Mahābhāṣya.

§ 81. Von kulturgeschichtlichem Interesse scheinen mir die *yātsattra's*, Processionen oder Wallfahrten, *sārasvata's* genannt, die am rechten Ufer der Sarasvatī aufwärts zogen. Die Texte nennen verschiedene Formen; Śāṅkh. 13, 29, 22 ff. (vgl. auch Āśv. 12, 6, 10 ff.) *mitrāvaruṇayor ayana*, *indrāgnyor*, *aryamṇa* (Āśv. *aryamṇor*) *ayana*. Für diese müssen Sadas, Havirdhāna, Āgnīdhrīya fahrbar sein, der Yūpa wird nicht eingegraben, sondern nur aufgestellt, und sein Fuss soll, um fest zu stehen, die Gestalt eines Mörsers haben. Die Schalllöcher sind durch Erdaufhäufung herzustellen (Kāt. 24, 5, 29). Hundert junge tragende Kalben treibt man mit einem Stier in den Wald hinaus. Sie sollen dort sich auf tausend mehren. Am siebenten Tage der lichten Hälfte (von Caitra) findet die Weihe dort, wo die Sarasvatī verschwindet, statt; ebendort der einleitende Atirātra und eine Sāṃnāyyaspende. Nach dem Opfer tritt der Adhvaryu oder Brahman (Āśv.) in die Nähe des Āhavanīya und thut einen Śamyāwurf in der Richtung des Weges. Dort, wo der Stock niederfällt, ist der Platz für das Gārhapatyafeuer, der zugleich den des Āhavanīya mitbestimmt. Alsbald ziehen sie mit ihren Geräten dorthin und verweilen daselbst, bis am andern Morgen nach dem Opfer aufs Neue die Śamyā geworfen wird und ihnen die neue Opferstätte zeigt (Komm.). So ziehen sie, bei jedem Śamyāwurf einen Tag verweilend, die Sarasvatī entlang. Zwischen den Knotentagen werden Neu- resp. Vollmondsopfer gebracht, die Knotentage begeht man als Āyur resp. Go ukthya. Nach dem Komm. sind bei dem Sattra nicht Monate von 30 Tagen, sondern Mondmonate anzunehmen. Beim Einfluss der Dṛṣadvatī opfern sie (um den Fehler ihrer Überschreitung zu sühnen) Apāṃnapāt; bei der Stelle, wo die Sarasvatī entspringt, *plakṣa prāsravaṇa*, dem eigentlichen Ziel der Wallfahrt, nach TMBr. 25, 10, 16

von dem Vinaśana für einen Berittenen 44 Tagesmärsche entfernt, bringen sie Agni Kāma eine Spende. Dabei schenkt man eine Stute und eine Frau, die eben geboren haben, mit ihrer Nachkommenschaft an einen würdigen unter den Prāsarpaka's, den Teilnehmern an der Procession. Das Opferschlussbad wird im Kārapacavabezirk in der Yamunā genommen. Unter drei Bedingungen ist es möglich, das Opfer vor seinem eigentlichen Ziele abzubrechen: wenn die Zahl von 1000 Rindern schon vorher erreicht ist, wenn der Opferherr stirbt oder wenn die ausgeschickten Rinder verloren gehen. Man opfert im ersten Fall einen Go atirātra und schenkt die Rinder weg, im zweiten ein Āyuḥ a., im dritten einen Viśvajit oder für alle einen Jyotiṣṭoma. Das Opferbad findet in Seitengewässern der Sarasvatī (Flüssen, Teichen) oder in Wasser, das aus der S. geschöpft ist, statt (Kāt. 24, 6, 23. 24). Eine Modifikation dieses Sārasvata lässt an Stelle der Neu- und Vollmondsopfer gewisse Tage des Dṛtivātavatorayana treten, eine andere begeht die Knotentage mit Abhijit und Viśvajit für Go und Āyuḥ.

Ein anderes Opfer, dessen Teilnehmer mit Puroḍāśaopfern für Agni in derselben Weise am Ufer der Dṛṣadvatī entlang wandern, ist das *dārṣadvata* oder *dārṣadvrata* (Kāt. 24, 6, 32ff.; Śāṅkh. 13, 29, 27ff.; Lāṭ. 10, 18, 12ff.; TMBr. 25, 13, 1ff.). Der Veranstalter muss ein Jahr lang die Kühe eines Ṛtvij oder Ācārya hüten, ein zweites Jahr ein gewöhnliches Feuer in dem an der Sarasvatī gelegenen wasserlosen Naitaṃdhana (einem eingetrockneten Teiche nach dem Komm.) unterhalten oder, wenn er ein Āhitāgni ist, Agnihotra's opfern. Im dritten Jahr bringt er in Kurukṣetra »auf der Parīṇah genannten Erhöhung« (Komm. parīṇannāmasthale vgl. auch Lāṭ. 10, 19, 2) ein Agnyādheya, das mit einer Anvārambhaṇīyeṣṭi oder einem NVO. schliesst, und zieht dann in der besagten Weise an dem Fluss entlang. Das Bad wird in der Yamunā bei dem Triplakṣāvaharaṇa genommen.

§ 82. Sautrāmaṇī[1]. — Kāt. 15, 9, 27ff.; 19; Vait. 30; Āp. 19. Hir. 13, 24; 23, 1ff.; Āśv. 3, 9; Śāṅkh. 15, 15 (vgl. 14, 12); Lāṭ. 5, 4, 11ff. Die Sautrāmaṇī, durch die die von den Göttern zu Hilfe gerufenen Aśvins einst den vom Soma kranken Indra heilten, ist kein Somaopfer, sondern eine unter die Haviryajña's eingereihte Darbringung von Surā für Aśvins, Sarasvatī, Indra. Sie ist eine kāmyā- und naimittikī-Iṣṭi, vorgeschrieben für einen Agnicit, Somayājin, Somātiputa (dem Soma aus Nase, Ohren u. s. w. fliesst), Somavāmin (der ihn ausbricht), für einen Brahmanen, der Erfolge wünscht, einen vertriebenen König, einen Kṣatriya, der vollständigen Sieg, für einen Vaiśya, der Reichtum wünscht[2] u. s. w. Es ist zu unterscheiden die *kaukilī*[3] und die *carakā*, jene selbständig »*svatantrā*«[4], diese ein Anhang zu andern Opfern, wie dem Rājasūya[5], Agnicayana[6]. Hir. schreibt im Anschluss an das Rājasūya ihre allgemeine Form vor (13, 24ff.), die Kaukilī dagegen an besonderer Stelle (23) für einen Svargakāma. Die erstere habe ich versucht l. c. mit der medicinischen Schule der Caraka's zu verknüpfen, in der die Surā hoch in Ehren steht; WEBER verbindet sie mit den im Śat. Brāhm. oft erwähnten Caraka's des schwarzen YV. Beide Ansichten schliessen einander nicht aus. Zwischen beiden Formen der Sautrāmaṇī bestehen einige Unterschiede[7], von denen Lāṭ. 5, 4, 21 für die Kaukilī das Singen gewisser Sāmans von Seiten des Brahman hervorhebt. Im Allgemeinen scheint die als catūrātra bezeichnete Feier dem Somaopfer, dessen hauptsächliche Züge sie trägt, nachgebildet zu sein, im Einzelnen weicht sie vielfach ab. Wie ich glaube, handelt es sich bei ihr um eine volkstümliche oder gewissen Stämmen angehörige Sitte, die vom Brahmanismus übernommen und entsprechend umgemodelt wurde. Wichtig zu ihrer Beurteilung erscheint die Bemerkung Śāṅkh.'s, dass einige Lehrer alle Praiṣa's zu verändern pflegen, was er als »asurisch« bezeichnet. Das Charakteristikum

des Opfers besteht, wie bemerkt, in der Darbringung von Surā (vgl. § 72 Vājapeya), zu deren Bereitung das Material, *śaṣpa* (gekeimter Reis oder nur Gras), *tokman* (gekeimte Gerste) und *lāja* (geröstete Körner) um Blei, Wolle und Fäden nach Art des Soma von einem als *surāsomavikrayin* angeredeten langhaarigen Manne, der »nach einigen« ein Eunuch sein soll, gekauft wird. Diese werden gemahlen, ebenso die zur Hefe dienenden Pflanzenwurzeln und alle vier Substanzen mit dem Abguss von zwei aus Reis und Śyāmāka in Wasser gekochten Odana's gemischt. Das Gemisch heisst *māsara*[8]. Ein andrer Teil Hefe und Mehl wird den Odana's zugesetzt, diese in einen Topf gethan, der Abguss, Mehl und Māsara dazu geschüttet und alles durch drei Tage hingestellt. Am Morgen des ersten Tages nimmt man Milch von einer Kuh für die Aśvins, begiesst damit die Surā und streut zerriebene Śaṣpa's darüber; am zweiten nimmt man Milch von zwei Kühen für Sarasvatī, begiesst damit die Surā und schüttet von dem Tokmamehl darauf; am dritten Tage Milch von Kühen für Indra und Mehl von dem gerösteten Reis. Zwei Vedi's werden hergestellt, wie beim Varuṇapraghāsa, eine im Norden und eine im Süden, auf der die die Surā betreffenden Handlungen stattfinden. Der Trank wird über einem Fell, das in einer Grube hinter dem Khara der südlichen Vedi liegt, mittelst der Kārotara genannten Seihe gereinigt und kommt in ein *sata* genanntes Palāśaholzgefäss, um mit einem aus Kuh- und Rosshaaren hergestellten Sieb geläutert zu werden. Je nachdem man das Opfer für einen Somavāmin oder Somātipūta bringt, wählt man die Verse. Auf der nördlichen Vedi wird in einem Vaitasagefäss und mit einer aus Schaf- und Ziegenhaaren hergestellten Seihe die Milch gereinigt. Abwechselnd mit der in Töpfe geschöpften Surā füllt man die Milchgraha's für Aśvins, Sarasvatī, Indra, wozu Gefässe aus Aśvattha, Udumbara resp. Nyagrodha dienen. Ihnen wird Mehl von verschiedenen Körnern, für jeden Graha anderes, zugesetzt; den Surā's mengt man Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare bei, die nach den Begleitsprüchen Symbole von *ojas, manyu, sahas* sind. Adlerfedern dienen dazu, den Opferer zu reinigen, d. h. zweimal oberhalb, einmal unterhalb des Nabels zu bestreichen, was beim Somaopfer nur mit Darbhahalmen geschieht. Die Tieropfer bestehen in einem braunroten Bock für die Aśvins, einem Widder für Sarasvatī[9], einem Stier für Indra sutrāman. Zur Darbringung der Graha's am Schluss der Vapāreinigung (SCHWAB S. 112 § 77) wählt man nicht die Sthālī's, nicht Thon-, sondern Palāśagefässe für die Surā. Die Überreste von ihr werden, wie die der Milchgraha's, verzehrt, aber im Süden und mit der Opferschnur über die rechte Schulter. In dem begleitenden Spruch (VS. 19, 35) wird nicht die Surā, sondern Soma genannt. Diese nicht nur hier vorkommende Vertauschung hat wohl den Zweck, Surā in Soma zu verwandeln[10], bestätigt aber die Vermutung, dass es sich hier um Aufnahme eines für brahmanische Zwecke adaptirten Kultus handelt. Merkwürdig ist die Angabe, dass einige Lehrer nur einen Prāṇabhakṣa wünschen, andere jemanden zu mieten vorschreiben, der die Surā trinkt und Kṣatriya oder Vaiśya sein soll. Oder man opfert den Rest der drei Surāgraha's[11] ausserhalb der Paridhi's auf Kohlen des Āhavanīya an drei besonderen Stellen mit Sprüchen an die Pitṛ's, Pitāmaha's und Prapitāmaha's, spült die Graha's und giesst mit den Worten: »es assen die Väter...« das Spülwasser nach. Hierauf folgt ein in ungewöhnlicher Form gebrachtes Opfer an die Manen: die *somavat's, barhiṣad's, agniṣvātta's*. Der mit hundert Löchern zu versehende Surātopf wird mit den Überresten der Surā über das Dakṣiṇafeuer gehängt. Während die Surā über die untergelegte Seihe und Gold abtropft, sagt der Opferer eine Anzahl auf seine Reinwerdung bezügliche Verse und einzelne Tṛca's für die genannten Manen. Es folgt eine Milchspende und die Reinigung des Opferers an der Grube. Hierauf die

Paśupuroḍāśa's für Indra, Savitṛ, Varuṇa und Fortsetzung der mit einigen besonderen Regeln ausgestatteten Tieropfer, die andern Göttern als die Puroḍāśa's gehören. Nach der Vanaspatispende setzt man eine aus Muñja geflochtene Āsandī zwischen die beiden Vedi's nieder und breitet ein schwarzes Fell darüber, auf das der Opferer sich niedersetzt. Unter seine Füsse erhält er zwei Platten, eine von Silber unter den linken (»schütze vor dem Tode!«), eine von Gold unter den rechten oder aufs Haupt (»schütze vor Blitz!«). Mittelst Stierklauengefässen opfert man 32 Fettgraha's; der Überrest kommt in ein bestimmtes Gefäss und dient dazu, den mit allerlei Wohlgerüchen gesalbten Opferer unter Hersagung von Sprüchen derart zu begiessen, dass das Fett bis auf seinen Mund herabläuft. Der Adhvaryu berührt den Opferer, dieser ruft mit rituellen Namen die Diener (Suśloka, Sumaṅgala, Satyarājan) herbei, er selbst berührt unter Sprüchen alle seine Glieder, und jene heben ihn in die Höhe, erst bis zum Knie, dann bis zum Nabel und Mund. Der Opferer steigt auf ein schwarzes Fell herab mit den Worten: »in der Herrschaft stelle ich mich fest...« Es folgt der 33. Fettgraha, das Singen eines Sāman, zu dessen Text ein an Indra gerichteter Bṛhatīvers gewählt wird, und ein von allen gemeinsam gesungenes Finale, dessen Worte nach der Kaste des Opferers variiren können. Ein Opferbad findet auch hier statt. Eine Milchspende für Mitra-Varuṇa, ein Tier für Indra Vayodhas machen den Beschluss.

[1] HAUG, 2, 455; VMyth. I, 250 ff. (S. 250, Z. 13 ist zu lesen: »in der Darbringung von Surā bei der Sautr.); BLOOMFIELD, contributions 3, 143 ff.; OLDENBERG, GGN. 1893, Nr. 9. Indra u. Namuci; WEBER, Rājasūya 92—106. — Über die Konstruktion der Vedi Pandit, vol. 10, S. 47; New Ser. 4, 95; Kāt. 19, 2, 1 ff. — [2] Kāt. 15, 10, 21; 19, 1, 1—4; 3, 22; 5, 3. 4. — [3] Über den Namen WEBER, Rājasūya 94[3]. Ein Prayoga EGGELING, Cat. Nr. 397, HAUG Nr. 84. — [4] Spn. S. 197. — [5] WEBER, Rājasūya 97; Hir. 13, 23: *rājasūyeneṣṭvā sautrāmaṇyā yajeta.* — [6] WEBER, ISt. 10, 349; 13, 291. — [7] WEBER, Rāj. 99. — [8] Über das Wort WEBER, l. c. 99. Über die Weise zu mischen genauer Mahīdhara zu VS. 19, 1. — [9] Bei der abhängigen Sautrāmaṇī, auf die ich hier nicht eingehe, Kāt. 15, 10, 5 eine *malhāvi* (WEBER S. 100). — [10] WEBER, Rājasūya 102[5]; 112[6]; 117[2]. — [11] Vgl. Komm. VS. 19, 36.

§ 83. *Agnicayana*[1]. — Āp. 16 ff.; Kāt. 16—18 u. passim: 2, 6, 28; 7, 2, 3; 8, 3, 3 u. s. w.; Vait. 28 ff.; Āśv. 4, 1, 21 ff.; 8, 18 ff. u. s.; Sāṅkh. 9, 22—28 u. passim; Lāṭ. 1, 5, 5 ff.; 5, 7, 12 u. s. w. Mit dem Somaopfer kann die Schichtung eines Feueraltares verbunden werden; nur bei dem Mahāvrata und dessen Vikṛti's ist sie obligatorisch; aber auch hier nur nach den Ansichten einiger. Obwohl die Ceremonien der Schichtung mit den einzelnen Phasen des Somaopfers verknüpft werden, ist mir doch ein innerer Zusammenhang zwischen beiden nicht erkennbar und es scheint, dass das Agnicayana ebenso wie der Pravargya erst künstlich in eine Verbindung mit dem Somakult gebracht worden ist. Auch scheint mir — der Punkt ist noch zu untersuchen — dass die Hautrasūtra's auf dieses Feuerritual weniger Rücksicht nehmen und im Yajurveda die verwendeten Verse zu der Handlung oft nicht passen. Unter den Lehrern und Kennern des Agnirituals stellt die Tradition Sāṇḍilya oben an (WEBER). S. gilt als besondere Autorität in dem 6.—10. Buch des Sat. Brāhm. im Gegensatz zum 1.—5., deren hervorragendster Lehrer Yājñavalkya ist; WEBER hat sie daher einem anderen Verfasser zugeschrieben[2] und vermutet, dass »ihr Ursprung vielleicht im Nordwesten Indiens — wie sie ja in der That nur nordwestliche Völker .. erwähnen — zu suchen sei, wo etwa wegen der Nähe der Persa-Arier sich die Lehre über die Anlegung der heiligen Feueraltäre, wenn auch etwa abweichend von der der letzteren, doch eben besonders rein und lebendig erhalten habe« (266). Der Name eines anderen einflussreichen Lehrers war *Tura Kāvaṣeya*[3], auf den die Tradition die Errichtung eines

Feueraltars an der Kārotī zurückführt; ferner der des *Nagnacit Gāndhāra*, der mit anderen Personen des Nordens und Nordwestens unter denen genannt wird, die gewisse Lehren des Agnicayana ausgesprochen haben (W. 281. 282). Der Feueraltar kann verschiedene Formen und Namen haben, Baudh. 21 nennt u. a. die *sāvitra-*[4], *nāciketa-*[5], *āruṇaketuka*-Schichtung[6]. Baudh. Śulbasūtra den *caturasraśyenacit, vakrapakṣaśyenacit, kaṅkacit, droṇacit*[7] u. a.; TS. 5, 4, 11 den *chandaścit, śyenacit, kaṅkacit, alajacit, pra-ugacit, ubhayataḥpra-uga, rathacakracit, droṇacit, samūhya*, auch einen *śmaśānacit* für den, der in der Welt der Manen Erfolg wünscht[8].

Die Einleitung des Opfers, das am ersten Tage der dunkeln Hälfte von Phālguna oder am ersten Neumondstage von Māgha beginnt, besteht in der Darbringung von fünf Opfertieren (s. oben S. 9), deren Köpfe in die unterste Schichtung des Altars einzumauern sind, während ihre Leiber in das Wasser geworfen werden, aus dem der Thon zur Anfertigung der Ukhā (der Feuerschüssel) und der Backsteine entnommen wird. Derselbe wird in eine hinter dem Āhavanīya befindliche Grube gefüllt, so dass sie der Erde gleich wird; dahinter legt man auf halbem Wege zum Āhavanīya die mit einer Höhlung versehene Erde eines Ameisenhaufens. Rechts vom Āhav. stehen aufgezäumt Pferd, Esel und ein Ziegenbock. Der Adhvaryu nimmt ein bereit gelegtes Grabscheit von bestimmter Qualität, treibt die Tiere vorwärts und geht, während die Opferfeuer brennen, mit Brahman und Yajamāna auf jenen in die Grube gelegten Thonklumpen zu, während die Tiere auf der rechten Seite schreiten. Einen *anaddhāpuruṣa*[9], »der für Götter, Manen und Menschen nichts taugt«, blickt er mit einem Spruch an; den Ameisenhaufen nimmt er und blickt durch die Höhlung auf den Thon mit einem an Agni gerichteten Spruche. An der Stelle angelangt, muss das Pferd seinen Fuss auf den Thon setzen, der Adhvaryu hält über dessen Rücken die Hand mit einem Spruch, der den Himmel seinen Rücken, die Erde seinen Wohnsitz nennt, und lässt es wieder zurücktreten, worauf auf die Fussspur des Pferdes auf dem Thon eine Spende geopfert wird. Der nun ausgegrabene Thon kommt auf ein mit einem Lotusblatt bedecktes schwarzes Antilopenfell, dessen Enden zusammengeschlagen und umwickelt werden. Er nimmt den Haufen, streckt ihn mit emporgehaltenen Armen vorwärts, nimmt ihn herab, hält ihn über den Nabel und dann über jedes der drei Tiere, alles unter Sprüchen. In umgekehrter Reihenfolge, den Bock voran, kehren sie zurück, in einer nördlich vom Āhav. befindlichen Umhegung wird der Thon abgesetzt. Man schneidet dem Bock Haare ab und jagt die Tiere alle nach NO. fort. Diese Haare dienen ausser andern Dingen wie Kies, Steingeröll zur Festigung des Thonhaufens, aus dem die erste Gattin des Opferers, nach dem Fuss des Gatten gemessen, den *aṣāḍhā* genannten Backstein fertigt; der Opferer selbst macht die *ukhā* (oben S. 8), sowie drei *viśvajyotiḥ* genannte und mit Erkennungszeichen versehene Backsteine, die mit der Aṣāḍhā zusammen gebrannt werden. In dieser Ukhā wird von der Weihe an, die 14 Tage nach jenem Tieropfer stattfindet, ein Feuer unterhalten, das in der mit Muñja und Hanf gefüllten Ukhā am Āhavanīya durch Selbstentzündung entstanden ist. Eine goldene runde Platte, mit 21 Buckeln versehen und in die schwarz-weissen Haare eines Antilopenfelles eingenäht, befestigt der Opferer, die Buckel nach aussen, mit einem Hanfstrick an seinem Halse, so dass sie oberhalb des Nabels hängt. Die Ukhā ergreift er mit zwei Handhaben, stellt sie auf einen besonders hergestellten Thronsessel, der mit einem Tragband versehen ist, das er um seinen Hals legt. Zusammen mit dem Tragband hält er die Ukhā mit emporgestreckten Armen nach Osten in die Höhe, dann über seinen Nabel, thut die Viṣṇuschritte, bei jedem von ihnen das Feuer emporhaltend, blickt nach den Him-

melsrichtungen, hält die Ukhā wieder in die Höhe nach NO., nimmt sie herab, löst die Schlingen, hält sie in die Höhe nach SO. und nimmt sie herab. Das Feuer wird dann auf einen Sessel gestellt und verehrt (vātsapra). Nach Sonnenunter- und Sonnenaufgang wird die Asche aus der Ukhā in ein Gefäss gethan oder mit Hülfe von Blätterdüten in ein in der Nähe befindliches Wasser geschüttet (W. 232), das Feuer mit frischem Brennholz versehen. Tag für Tag wiederholen sich durch ein Jahr abwechselnd mit der Vātsapraceremonie die Viṣṇuschritte; doch sind auch kürzere Fristen gestattet. Nach Belieben kann man in dieser Zeit das *vanīvāhana* des Feuers vollziehen, wobei der Feuertopf samt dem in einen Krug gelegten Gārhapatya und Dakṣiṇa auf einen Lastwagen gethan, nach einer bestimmten Stelle gefahren, herabgenommen, frisch angelegt und wieder zurückgeschafft wird. Der letzte Dīkṣātag ist zur Herstellung der Vedi und des Backsteinaltars, der das Feuer aufnehmen soll, bestimmt. Die Abmessung des Platzes geschieht mit Hilfe eines Seiles von der doppelten Länge des mit emporgehobenen Armen dastehenden Opferers. Man kann das Agnikṣetra in 95 verschiedenen Grössen herstellen. Der abgesteckte Raum wird mit 261 oder 394 Steinen umgeben, die, aufrecht eingegraben, den andern Steinen als Stütze dienen (W. 240). Am ersten Upasadtage findet (abgesehen vom Somakauf u.s.w.) das Aufmauern der Feuerherde statt. Der Grund des Gārhapatya wird mit Salzerde und Sand bestreut und mit 21 Pariśrit's umsäumt. Auf den fertig gemauerten Herd bringt man das Feuer aus der Ukhā, die selbst, mit Sand gefüllt, hingesetzt und leise mit Milch begossen wird. Der Adhvaryu nimmt drei der Nirṛti geweihte fusshohe, schwarze, in Hülsenfeuer gebrannte Backsteine und legt sie im SW. an eine Stelle, wo der Fussboden von selbst gesprungen oder mit Salzerde bedeckt ist, dahinter die Stricke, die zum Tragen der Ukhā und Goldplatte dienten, und kehrt ohne zurückzuschauen zurück. Nachdem an demselben Tage das Agnikṣetra in umständlicher Weise gepflügt und mit allerlei Getreidesorten, »eine ausgenommen, von der er nie wieder essen darf«, besät ist, stellt man an die Enden der Durchmesser des Feldes die *logeṣṭakā* genannten Ziegelsteine. Über einem Bündel Kuśagras in der Mitte des Agnikṣetra wird die Uttaravedi aufgerichtet, jede Seite 40 Fuss oder ein Yuga lang. Die Ceremonien des Somaopfers nehmen ihren Fortgang von der Ātithyeṣṭi bis zur Upasad, und zwischen der vor- und nachmittägigen Upasad vollzieht man die erste Schichtung. Zu diesem Zweck werden die Backsteine auf ein rotes Stierfell gelegt, geweiht und unter Vorantritt eines Rosses zu dem Schwanzteil des Kṣetra gebracht, vor dem sie im S. niedergelegt werden. Das Ross muss den Grundriss des Altarbaues betreten, die Furchen entlang schreiten, schliesslich die Schichtungsteine beschnuppern und wird darauf nach NO. fortgejagt. Über das Büschel in der Mitte wird das Lotusblatt gelegt, darüber die Goldplatte und auf sie aufrechtstehend ein *hiraṇyapuruṣa*[10] (W. 248), den der Opferer mit umständlichem Ceremoniell verehrt. Auf ihn legt er einen porösen (svayamātṛṇṇā) Ziegel, vor diesen der Reihe nach eine Anzahl anderer, besondere Namen tragender Iṣṭakā's, unter ihnen zwei *ṛtavyā* genannte, die dem Frühling (madhu, mādhava) gewidmet sind; zuletzt die Aṣāḍhā. Südlich von dieser findet, auf den goldenen Mann zugekehrt, eine lebendige Schildkröte ihren Platz. Der Prastotṛ begleitet die Aufstellung des Lotusblattes, des Puruṣa u. s. w. mit den Vyāhṛtisāman's. Vor jener svayamātṛṇṇā nördlich befindet sich ein Mörser mit dem Stössel; auf sie kommt die Ukhā, in ihre Mitte der Menschenkopf, zu beiden Seiten die Köpfe der Tiere, dazu nach einigen der einer Schlange; ein jeder mit sieben Stückchen Gold versehen. Darauf werden die andern Backsteine in bestimmter Ordnung aufgestellt (einschliesslich des Grasbüschels, der Logeṣṭakās u. s. w. 98, die von Sprüchen begleitet sind), das Ganze mit

den »*lokaṃpṛṇa*« genannten Ziegeln von verschiedener Grösse (z. B. 924 von der Grösse eines Viertelpāda für den Mittelteil) ausgefüllt. Die Zahl der Steine für die unterste Schichtung beträgt 1950; die für alle fünf Schichtungen 10800. Die fertige Citi wird mit Schutt eingeebnet. Die Dauer des Baues hängt von der Zahl der Upasadtage ab; sind ihrer nur drei, wie bei dem Agniṣṭoma, so verteilen sich die fünf (oder mehr) Schichtungen auf die beiden ersten Tage; bei zwölf Upasad's erhält jede Schichtung zwei Tage, einen zum Schichten, einen zum Ausfüllen; bei der Dauer von einem Jahr kommen auf die ersten vier Schichtungen acht, auf die letzte vier Monate. Wie bei der ersten Citi haben auch bei den andern viele der eingemauerten Steine ihre Namen, z. B. Nakṣatra-iṣṭakāḥ, Indratanūr-iṣṭakāḥ u. a. Wie bei der ersten dem Frühling, sind bei der zweiten zwei Iṣṭakā's dem Sommer, bei der dritten zwei dem Herbst u. s. w. gewidmet. Die genaue Aufstellung wird in dem zehnten Pariśiṣṭa des weissen YV., dem Iṣṭakāpūraṇa (W. 263) gelehrt. Die erste grössere Opferhandlung, die dem mit vielen z. T. merkwürdigen Sprüchen vollzogenen Aufbau folgt, ist der śatarudriyahoma, 425 Spenden an Rudra und die Rudra's, wozu wilder Sesam und Gavedhukāmehl oder andere wildwachsende Erzeugnisse des Waldes, ev. auch Milch von sechs Ziegen verwendet werden. Sie gelten den Rudra's in Erde, Luftraum und Himmel und werden auf Pariśritsteinen von ungleicher Grösse, die an der hinteren Ecke des linken Flügels eingesetzt sind, an- und wieder absteigend dargebracht. Der Āgnīdhra ergreift einen Wasserkrug und begiesst den Altar, dreimal ihn danach umwandelnd. Ein Stein, der an die Verbindungstelle des rechten Flügels mit dem Körper gelegt ist, dient zum Absetzen des Kruges und wird am Schluss dieser Ceremonie in den Krug gelegt, um mit ihm unter Verwünschung der Feinde nach Süden geworfen zu werden. Merkwürdig ist eine andere, dem Altar Kühlung verschaffende Ceremonie. Der Adhvaryu zieht mit der Spitze eines Rohres, an die ein Frosch, ein Vetasazweig und eine Avakāpflanze[11] gebunden sind, auf verschiedenen Teilen des Altars Linien und wirft das Rohr danach auf den Utkara. Verschiedene Sāman's werden bei verschiedenen Teilen des Altars gesungen[12], worauf der Adhvaryu dem Hotṛ den Befehl zum Agnyuktha (S. 9, 25) erteilt. Wie bei den einzelnen Schichtungen Sprüche hergesagt werden, die sie in Beziehung zu Jahreszeiten setzen, so scheint das Singen wichtigerer, zu den Wendepunkten des Jahres in Beziehung stehender Sāman's bei den Teilen des Altars (rathaṃtara, bṛhat) einiges Licht auf die Symbolik des Altars zu werfen. Auch anderwärts treten Anspielungen auf Tag und Nacht u. a. hervor. Am letzten Upasadtage besteigt der Adhvaryu mit einem Opferlöffel und einem Dadhi, Madhu und Ghṛta enthaltenden Kruge den Bau, zu dessen rechter Seite Brahman und Yajamāna sitzen, opfert und besprengt mittelst eines Büschels aus dem Kruge den ganzen Altar. Auf die Vollziehung der regulären Pravargya- und Upasadfeier folgt das Agnipraṇayana. Der Adhvaryu oder Pratiprasthātṛ nimmt einen Feuerbrand und geht, vom Pratiprasthātṛ, Hotṛ, Opferer und Brahman geleitet, während letzterer das Apratirathalied murmelt (S. 8, 15, 10) zum Altar. Einen bunten runden kleinen Stein legt er südlich von dem Āgnīdhrahäuschen im Anschluss an die Mittellinie des Altars nieder; bei Herstellung des Āgnīdhrīya-Dhiṣṇya wird dieser mit verbaut. Alle steigen auf den Altar. Milch einer schwarzen Kuh mit einem weissen Kalbe wird in einem Kübel auf den zuletzt aufgelegten svayamātṛṇṇā-Ziegel geopfert, der Feuerbrand darauf deponirt und mit besonderem Holz genährt. Eine Anzahl von Spenden schliesst sich hieran an, für Vaiśvānara, für die 49 Winde, die dem Opferer so dienstbar sein sollen, wie sie Indra waren, die *vasor dhārā*: 372 Spenden für Agni, 13 für die Monatsnamen, 16 wieder für Agni, die Pārthaopfer, von Pṛthi Vainya bei seiner Königsweihe

eingeführt (S. 145) und die 14 Vājaprasavīya's (§ 73, S. 142), deren Überreste, mit Milch und Wasser gemischt, wie beim Vājapeya zur Salbung des Opferers dienen. Je nachdem der Opferer dabei den Altar berührt, sitzt oder steht, ein schwarzes Antilopenfell oder ein Bocksfell als Teppich benutzt, werden ihm besondere Wünsche erfüllt. Auf die Salbung (abhiṣeka) folgen die sechs weiteren Pārthaspenden, die zwölf Rāṣṭrabhṛt's und unter anderem die seltsamen drei *vātahoma's*, Spenden von »Luft«, die der Adhvaryu von O., N., S. her mit der hohlen Hand einfängt und auf drei Teile des mit Joch und Gurten versehenen Streitwagens opfert, »jede Luftspende wird nach ihrer Darbringung mittelst Herumführung des Gurtes um die betreffende Stelle gleichsam als Ross angeschirrt« (W.). Die Havirdhānaschuppen werden hergestellt, die Dhiṣṇya's aus Backsteinen aufgebaut. Von hier ab verläuft die Ceremonie bis zum Paśupuroḍāśasviṣṭakṛt nach Art des Abhiṣecanīya (§ 74, S. 145). Der erste Sutyātag beginnt mit dem *agniyojana*, dem »Anschirren des Feuers«, ehe der Prātaranuvāka erschallt, durch Hersagung einer Reihe von Sprüchen unter Anfassung der Paridhihölzer. Dem Yojana entspricht abends das *vimocana* nach dem Yajñāyajñīyasāman. Zu dem regelmässigen Verlauf des Somaopfers treten einige besondere Spenden, u. a. die *devikāhavis* für Anumati, Kuhū, Rākā, Sinīvālī und für Dhātṛ bei der Udayanīyeṣṭi, und am Ende der Schlussspende ein Milchopfer für Mitra-Varuṇa mit zwei hornlosen Rindern oder Ziegen als Dakṣiṇā. Wie einer, der mit dem Agnyādheya keinen Erfolg hat, das Punarādheya opfert, so kann man bei erfolglosem Agnicayana die Punaḥciti schichten, die von einigen verworfen, von andern mit Hinweis auf Manu, der sie erfand, verteidigt wird (TS. 5, 4, 10, 5). Wer das Agnicayana vollzogen hat, ist gewissen Vrata's unterworfen, die zeitlebens oder nur ein Jahr lang gelten; er darf nicht im Regen gehen, kein Vogelfleisch essen und nur mit einer Frau derselben Kaste leben (s. S. 57). Nur der eigenen Gattin darf er nach einer zweiten und selbst dieser nicht mehr nach einer dritten Schichtung nahen.

[1] WEBER, ISt. 13, 217—292. Meine oben gegebene Darstellung ist im Wesentlichen ein Auszug aus WEBER. HAUG 2, 368; EGGELING, SBE. 41, 143 ff.; THIBAUT, JASB. 1875, 254 ff. gibt die Beschreibung der vakrapakṣaśyenaciti nach Āp., der sārarathacakraciti und śmaśānaciti nach Baudh. — [2] Vgl. dazu auch EGGELING, SBE. 12, XXXI ff. — [3] Śat. Br. 9, 5, 2, 15. — [4] Vgl. TBr. 3, 10 Komm. — [5] Vgl. TBr. 3, 11; 3, 12 ein cāturhotracayana. — [6] Vgl. TĀr. I u. Einl. S. 13. 17. — [7] Vgl. auch WEBER l. c. 264. 269; Kāt. 16, 5, 9. — [8] Zeichnungen einiger Altäre bei WEBER, l. c. 235; BURNELL, a catalogue S. 28; THIBAUT, Pandit 10, 72. 187 ff.; New Ser. 1, 323. — A guide on sacrificial altars Or. Bibliogr. 7, 1364 ist mir nicht zugänglich. — [9] Die Bedeutung des Wortes wie die vieler Ceremonien ist unklar. Nach EGGELING SBE. 41, 197 auf Grund von Sāy. »probably a counterfeit of a man, a doll or human effigy.« Oder ist es das Bild eines der Feinde des Opferers? Vgl. Āp. 16, 2, 6. — [10] IStr. 1, 60. 61. — [11] Vgl. hierzu BLOOMFIELD, contributions 2, S. 24 ff. — [12] Lāṭ. 1, 5, 11 ff. Vgl. auch die Thätigkeit des Hotṛ beim Mahāvratacayana Śāṅkh. 17, 13.

§ 84. Unter *catur-*, *pañca-*, *ṣaḍ-*, *sapta-*, *daśahotāraḥ*[1] versteht das Ritual gewisse Formeln, die ihren Namen nach der Zahl der Priester oder Hotṛ's (dies Wort hier in allgemeiner Bedeutung genommen) führen, die in jeder von ihnen in mystischer Weise erwähnt werden (z. B. »Agni ist der Hotṛ, die Aśvins die Adhvaryu's ...«). Sie leiten ihren Ursprung auf verschiedene Götter zurück, die bei gewissen Gelegenheiten diese »*yajñakratu's*« sahen. Sie heissen *yajñakratu*, auch *iṣṭi* (vgl. Āp. 14. 13, 2) und *yajña* (vgl. S. 10, 14, 1 Komm.), weil sie verschiedene Opfer vom Agnihotra (daśahotṛ) und NVO. (caturhotṛ) bis zum Somaopfer repräsentiren[2]. Wir finden sie inmitten der Śrautaopfer von deren Teilnehmern zur Begleitung sakraler Handlungen

recitirt. Wo vorgeschrieben ist, sie zu flüstern, wie beim Bahiṣpavamāna, liegt dies, wenn keine besondere Anweisung gegeben ist, dem Yajamāna ob (Āp. 14, 15, 4, s. oben z. B. S. 130). Abgesehen hiervon können sie selbständig Anwendung finden, teils allein zur Erreichung gewisser Wünsche, teils als kāmya- oder naimittika-Opfer in Verbindung mit Graha und mit Svāhāruf. Ein kenntnisreicher Brahmane z. B., der nicht den ihm gebührenden Ruhm erlangt, geht in den Wald, bindet ein Darbhabüschel und sagt in Gegenwart eines rechts sitzenden Brahmanen die Caturhotṛ's (Āp. 14, 13, 7). Diese selbständige Verwendung gehört zum grossen Teil in das Gebiet des Aberglaubens und beschränkt sich nicht nur auf den Āhitāgni (Āp. 14, 13, 2; 15, 5). Wer Nachkommenschaft oder Vieh zu besitzen wünscht, soll durch zwölf Tage heisses Wasser trinken, ein bestimmtes Kleidungsstück anlegen und auf dem Boden schlafen. Früh nach der letzten Nacht begibt er sich nach Osten, thut einen Atemzug, sagt den Daśahotṛ und opfert den Caturhotṛ mit Butter u. s. w. (14, 13, 3 ff.). Wer mit dem Daśahotṛ beschwört, opfert auf eine salzhaltige Stelle oder in eine Erdspalte. Anstatt der Vauṣaṭrufe wählt er onomatopoetisch »Härten der Sprache«, die eine Drohung andeuten *khaṭ, phaṭ* u. s. w. (Āp. 14, 14, 1; TĀr. 4, 27). Dieser Verwendung der Texte widerspricht aber ihr Inhalt; denn sie lesen sich nicht wie Zauberformeln, sondern wie Upaniṣad's (*cittiḥ sruk*, *cittam ājyam*, *vāg vediḥ* u. s. w.). Da jede von ihnen ein ganzes Opfer repräsentirt, so könnte man sagen, sie sind nur im Geiste rasch durchdachte, nicht mehr wirklich dargebrachte Opfer, Quintessenzen von Agnihotra, Darśapūrṇamāsau u. a. Dazu passt ihre Verbindung mit einem besonderen Vrata (Āp. 14, 13, 1); ihr Platz im Dvādaśāha vor dem Tanūvadana und dem Mānasa Graha für Prajāpati (§ 79, Anm. 12. 13). Mit andern Worten, das Ritual mündet hier in die Upaniṣad. Die Verwendung der Formeln zu Erreichung bestimmter Wünsche, Beschwörungen möchte ich für später halten, weil sie ihrem theosophischen Inhalt widerspricht. Wie Mantra's zu Zaubersprüchen herabsanken, geschah es auch mit diesen »geistigen Opfern«, denen man besondere innere Kraft zugeschrieben haben mag.

1 Āp. 14, 13—15; Ś. 10, 14—18; Ait. Br. 5, 25; Taitt. Ār. 3, 2 ff.; weitere Angaben bei Weber, s. nächste Anm. — 2 ISt. 10, 139. 140.

§ 85. *Prāyaścitta's*[1]. — Āp. 9; 14, 16 ff.; Kāt. 25; Āśv. 3, 10—14; 6, 6—10; Śāṅkh. 3, 19—21; 13, 2—12 u. passim. Die reiche Gestaltung des bis ins Einzelne ausgebildeten Opferdienstes hatte Fehler in unübersehbarer Mannigfaltigkeit zur möglichen Folge. Sarvaprāyaścitta's werden daher schon beim einfachen NVO. dargebracht. Die richtige Zeit kann versäumt werden, das Opferfeuer sich mit anderem vermischen oder ausgehen, ein Opfertier beim Schlachten brüllen, ein Āhitāgni aus Sorge weinen, Götternamen verwechselt werden, Soma gestohlen werden oder verderben, die Agnihotrakuh beim Melken sich setzen oder Blut geben, eine Krähe sich auf den Opferpfosten setzen, der Opferer erkranken oder sterben. Die Anūbandhyā kann tragend sein: wie ist der Fötus zu behandeln? Ein Somaopfer kann mit dem eines Nebenbuhlers konkurriren (*saṃsava*[2]), wie ist dem zu begegnen? Die Yājñika's haben diese und viele andere Punkte in ausführlicher Casuistik erörtert und die Mittel angegeben, die man im einzelnen Falle anzuwenden hat. Es scheint mir nicht nötig, das Einzelne hier zu erörtern. Interesse werden sie nur durch eine Erörterung von allgemeinem Standpunkt aus, wie sie Stenzler l. c. angedeutet hat, gewinnen. Als ein Prāyaścitta von grösserer Bedeutung mögen hier noch die zur Reinigung von schwereren Sünden dienenden Kūśmāṇḍa's verzeichnet sein (TĀr. 2, 7. 8).

1 Stenzler, on the Hindu doctrine of expiation Rep. Proc. 2d Intern. Congr. of Or. 22 ff. — 2 VMyth. 1, 119.

IV. VEDISCHE ZAUBER[1].

§ 86. Verhältnis des Aberglaubens zu den andern Opfern. — Das vedische Opfer verläuft unmerklich in das Gebiet des Aberglaubens. Die Scheidung von Opfer und Zauber, schon nach modernen mehr oder weniger künstlichen Begriffsbestimmungen schwer durchführbar, versagt gegenüber dem in Indien überlieferten Material und hat auch in der indischen Anschauung selbst keine Begründung. Wir können das an den zahlreichen Gebräuchen erkennen, die inmitten aller Opfer sowohl des häuslichen als des Śrautarituals auftreten und auf Erfüllung eines besonderen Wunsches, sei es Erwerbung von Reichtum und andern Gütern oder Vernichtung eines Nebenbuhlers abzielen: der Udgātṛ gibt dem Upāṃśusavanastein eine andere als die ordnungsgemässe Stellung und zerstört, indem er an einen mächtigen Nachbar denkt, dadurch das Reich des Königs (oben S. 129). Der Vedabüschel erhält die Form eines Knies oder Korbes, je nachdem der Opferer Vieh oder Speise wünscht (112). Die Verschiebung des um den Yūpa gewundenen Strickes schädigt den Opferer; hoch oben oder tief unten angebracht, verhindert oder bewirkt er reichlichen Regen (121). Die Anordnung der Opferpfosten bei den Aikādaśinakratu's ist ein verschiedene Wünsche des Opferers erfüllendes Zaubermittel (136). Der genauere Zeitpunkt für die Darbringung des Agnihotra, die Art der zum Opfern gewählten Flamme wird durch die Absichten des Opferers beeinflusst (110). In das Ritual des Rājasūya sind Handlungen aufgenommen, die dem Zauberritual und der volkstümlichen Medicin entlehnt sind[2]. Das *śyena* genannte Beschwörungsopfer ist nur einer der fünf Sādyaḥkra's, die zu den verschiedensten Zwecken dienen, die *pur*-Form des verschiedene Kombinationen aufweisenden Daśarātra wird zu Gegenbeschwörungen verwendet. Wie bei den Śrauta-, ist es bei den Gṛhyahandlungen. Von der Niederkunft an, bei der Dämonen das Leben des Kindes wie der Mutter bedrohen, bis zur Bestattung und Errichtung des Śmaśāna, den man durch einen Stein oder eine Erdscholle von der Welt der Lebenden trennt, ist das Leben des Einzelnen von Ceremonien umgeben, die nach gewöhnlichem Sprachgebrauch in den Bereich des Aberglaubens gehören würden. Deutlich verrät der Mangel einer Unterscheidung zwischen beiden Gebieten sich in dem Charakter der vielen kāmya- und naimittika-Opfer, die zur Erlangung von Reichtum, Sieg in der Schlacht, zur Gewinnung von Regen (Regenzauber), zur Abwehr oder Vernichtung von Feinden dargebracht werden[3] und sich von der gewöhnlichen Opferform nur durch Abänderungen unterscheiden. Die Abgrenzung von Glauben und Aberglauben kann nach meiner Meinung nur rein historisch oder gar nur individuell sein. Als Aberglaube wird gelten müssen, was dem fortgeschrittneren Standpunkt als Glaube und rituelle Praktik der Zurückgebliebenen erscheint. Der Ahuramazdadienst erhebt sich über die Daēva's mit ihren Kavi's und Karapan's, das Christentum über gewisse Überlebsel aus der Heidenzeit; dem Buddhismus scheint der brahmanische Glaube eine religio paganorum; aber innerhalb des Brahmanismus selbst können wir die verschiedenen Schichtungen bis jetzt noch nicht unterscheiden. Zwar hat auch hier unverkennbar eine fortschreitende Entwickelung manche alte Praktik, Mahāvratagebräuche, Puruṣamedha u. a. zurückgedrängt, schon im ṚV. reinigt sich ein Sänger durch einen Eid von dem Verdacht, ein Yātudhāna oder Hexenmeister zu sein (7, 104, 15); Manu (ebenso Gaut. u. a.) belegt 9, 290 *abhicāra, mūlakarman* u. s. f. mit Strafen; aber ganz sind, wie es scheint, solche Strömungen nicht zum Durchbruch gekommen und konnten es auch nicht in einer Praxis, die zur vedischen Zeit schon die

Vrātyastomaopfer (S. 139) anwendete und noch heute fortfährt, verschiedene Völker und ihre Götter in sich aufzunehmen, ohne sie wesentlich zu reformiren. Wir können dem Brahmanismus gegenüber daher nicht den historischen Standpunkt gewinnen, von dem sich in ihm Glauben und Aberglauben scheiden[4]. Wir müssen entweder zu dem einen oder andern seinen ganzen Kult rechnen oder mit einer gewissen Subjektivität selbst eine Grenze ziehen.

[1] Als Quellen dieser Charakteristik dienen ausser den § 7 beschriebenen Texten das Sāmavidhānabrāhmaṇa (Adh. II. III) ed. Burnell, London 1873. Dazu die wichtige Recension von Barth, Rev. crit. 1873 Nr. 44, vol. 14, S. 281—290. Weber, IStr. 3, 270 ff. Über eine indische Ausgabe desselben Werkes und die teilweise Übersetzung durch Barth (Mélusine vol. I) siehe Sten Konow »das SVBr., ein altind. Handbuch der Zauberei, eingeleitet und übersetzt«, Halle 1893. Ein Auszug aus dem SVBr. ist Agnipurāṇa 260. Verwandte Materien anderer Veden behandelt Agnipurāṇa 258 ff. Vgl. hierüber R. Meyer, Ṛgvidhāna S. XXXII, Berlin 1877. Über den Inhalt des Ṛgvidhāna selbst siehe Meyer l. c. XII ff. Die hierher gehörenden Pariśiṣṭa'szum AV. will Fay behandeln Proc. AOS. 1893: The pariśiṣṭa's of the Atharvaveda (ritualistic and witchcraft practices) p. XXX ff. — Darstellungen desselben Stoffes: Hardy, ved.-brahm. Periode S. 189 ff.; Oldenberg, Rel. d. Veda 476 ff.; vgl. auch Ludwig, der Ṛgveda 6 s. v. Aberglaube (S. 137), Beschwörung (139), Opfer (194), Zauber (232) und Goldstücker's Dictionary Sanskrit and English s. v. abhicāra. Wichtige einzelne Beiträge bei Bloomfield, Seven hymns AJPh. 7, 466 ff.; contributions sec. ser. AJPh. 11, 319 ff. und Weber in seinen Übersetzungen des AV. (ISt. 4, 393 ff.; 13, 129 ff.; 17, 177 ff.; 5, 195 ff.). — Meine Darstellung beschränkt sich im Wesentlichen auf die vedische Litteratur. Auf die Herbeiziehung der Sādhanamālā, Nāgārjuna's Yogaratnamālā (s. die Inhaltsangabe bei Aufrecht, Cat. Oxf. No. 764, Weber, Verz. Nr. 1746), Kakṣapuṭa (Weber, Verz. S. 270, Nr. 904 Inhaltsangabe, 1745) u. a. noch ungedruckter Werke, die wohl auf altem Material beruhen und für die Charakteristik des indischen Aberglaubens von Bedeutung wären, ebenso wie auf die ausserindischen Parallelen musste in der Regel verzichtet werden. — [2] Weber, Rājasūya 5. 18. 84 A. 3. — [3] Cf. z. B. TS. 2, 1, 8. 9. — [4] Einen frommen und unfrommen Zauber unterscheidet Roth, über den AV., Tübingen 1856, und rechnet zu ersterem den indischen. Dagegen Grohmann, ISt. 9, 409.

§ 87. Umfang und Einteilung des Aberglaubens. — Die Unterredung Gotama's mit Vāseṭṭha, in der jener die verschiedenen Formen brahmanischer Afterweisheit, *tiracchānavijjā* (auch hier wieder ohne Unterscheidung von Ritus und Aberglauben) aufzählt[1], zeigt den Umfang und die mannigfachen Formen brahmanischer Künste. Wir finden u. a. *aṅga* (Weissagung aus den Gliedern in Bezug auf Lebensdauer, Ruhm u. a.)[2], *nimitta* (aus Anzeichen, wenn jemand z. B. aus dem dreimaligen Krähen eines Hahns die grade für ihn notwendige Zahl drei errät), *uppāda* (aus Vorzeichen wie Fallen von Blitzen); *supina* (aus Träumen), *lakkhaṇa* (aus Körpermerkmalen, ob einer einst Rājan oder Uparāja sein wird), *mūsikācchinna* (Weissagung aus der Zernagung eines Kleides durch Mäuse u. s. w.), *aggi-*, *dabbi-* u. a. Homa's (S. 18), *aṅgavijjā*, *vatthuvijjā*, *sivavijjā* (Sühnung des Aufenthaltes auf einem Kirchhofe oder auch Deutung des Schakalschreies), *bhūtavijjā*, Kenntnis der Heilmittel gegen Biss von Schlangen oder Skorpionen, Kenntnis der Gifte, *sakuṇa-*, *vāyasavijjā*, *saraparittāna* (Pfeilsegen), u. a., Verständnis der guten oder ihrem Träger schädlichen Eigenschaften von Edelsteinen, Stöcken, Kleidern, Schwertern u. s. w., Frauen, Knaben, Mädchen, verschiedenen Tieren, Vorherbestimmung, ob die Könige ausziehen werden oder nicht, ob der eigene oder fremde König belagert oder besiegt werden wird, Voraussagung und Deutung der Finsternisse von Sonne, Mond, Planeten, von Konjunktion, Opposition, Vorhersagung des Falles von feurigen Erscheinungen, von Erdbeben u. a., von reichlichem oder spärlichem Regen, von reicher Ernte oder Hungersnot, von Frieden, Unruhen, Krankheiten; Beurteilung der günstigen Zeit zur Verheiratung, zu Freundschaftsverträgen oder Fehden, zu Einforderung oder Ausleihung von Geld, die Kenntnis von Mitteln gegen Abgang der

Leibesfrucht, Zaubersprüche zur Lähmung der Zunge, des Kinnbackens, Ohres (damit der Gegner nicht hören kann, was man aussagt), Handbesprechung, Befragung von Orakeln mit Hilfe eines Spiegels, Mädchens, Gottes, schliesslich die Anwendung von Brech-, Abführ- u. a. Mitteln aus dem Gebiet der brahmanischen Medicin. Vieles davon kehrt in den vedischen Ritualien wieder, noch mehr in der späteren Litteratur, wovon die Bṛhat-Saṃhitā Varāhamihira's ein Beispiel ist. Es ist nicht nötig, mit LYALL[3] die traditionellen Quellen und priesterlichen Ordnungen und die volkstümlichen Anschauungen in einen Gegensatz zu bringen oder jene hinter diesen zurückzusetzen. Die Religion der Volksmassen ist zwar, wie CROOKE sagt[4], in hohem Masse vom Brahmanismus unabhängig, aber der Brahmanismus ist schon in alten Zeiten nicht von den Volksmassen unabhängig gewesen, und seine rituellen Sūtren[5], in erster Linie das Kauśika mit dem AV. und die Vidhāna's (Sāmavidhānabrāhmaṇa u. a.) sind davon Zeuge.

Wir haben eine alte Einteilung der brahmanischen Litteratur in der Aufzählung der verschiedenen Veden und Vidyā's bei Gelegenheit der Pāriplava's[6], wenn der Hotṛ die verschiedenen Volksklassen mit den ihnen zukommenden Veden nennt und aus einem jeden derselben einen Abschnitt hersagt; aus dem ṚV. ein Sūkta, dem YV. einen *yājuṣa anuvāka*, aus dem Atharvaveda ein *bheṣaja*, dem Āṅgirasa-veda ein *ghora*, aus der Sarpavidyā eine *sarpavidyā*, der Rakṣovidyā eine *rakṣovidyā*; aus der Asuravidyā soll er *māyāṃ kāṃcit* thun. *ghora* erklärt der Komm. zu Śāṅkh. als *ātharvaṇa grantha* (zu Āśv. p. 790 als *abhicārādipratipādaka*, zu Taitt. Brāhm. 2, 4, 2, 2 p. 524: *abhicārarūpaṃ karma ... ghoram kartanam adṛṣṭarūpeṇa akārṣīt*); *rakṣovidyā*[7] als *kuhukavidyā*[8], die *māyā* als *aṅgulinyāsarūpā*[9]. Wir können also, von Sarpavidyā u. a. hier abgesehen, Bhaiṣajya (AV.), Abhicāra (Āṅgirasa V.)[10], Zauberei (Asuravidyā) als alte Künste betrachten. Da über deren innere Einteilung noch nichts genaueres bekannt ist, so will ich im folgenden versuchen, das vedische Material nach einer andern, in der Atharvapaddhati gegebenen Sonderung[11] einzuordnen: *ābhicārikāni, śāntikāni* (Gegenbeschwörung und Ableitung), *pauṣṭikāni* (Glückszauber).

[1] Im Brahmajālasutta Dīghanik. 1, 1, 21 ff. = 2, 56 ff. cf. RHYS DAVIDS SBE. 11, 196 ff. In den Bezeichnungen ist mancherlei undeutlich und wird auch durch die Sumaṅgalavilāsinī nicht klar. Cf. Divyāvadāna S. 630, Z. 20; 636 a. E. u. s. BURNOUF, le lotus de la bonne loi, Paris 1852, p. 465 ff.; WEBER, ISt. 3, 152 ff.; 17, 117 ff. — [2] Vgl. in Bezug auf Chiromantie das Citat aus dem Mahābhāṣ. bei WEBER, ISt. 13, 464. — [3] Asiat. Studies 287. — [4] Transactions of the IX. International Congress of Orient. II, 880, London 1893. — [5] VMyth. 1, 299[4]. — [6] SSS. 16, 2; Āśv. 10, 7 (p. 789); Śat. Brāhm. 13, 4, 3. Siehe oben S. 150. — [7] Śat. Br. hat dafür *devajanavidyā*, der Komm. *bhūtavidyā*. — [8] *kuhaka*? — [9] Cf. MAGOUN, Āsurīkalpa p. 18. — [10] Cf. Kāt. 15, 7, 34: *bhaiṣajyābhicārayoḥ*. — [11] Bei BLOOMFIELD, Seven hymns p. 12 erwähnt. Cf. MEYER, Ṛgvidhāna XXXI.

§ 88. Zaubermittel. — Zum Zauber gehört Wort oder Handlung, beide können sich vereinen; aber es genügt auch allein das Wort oder die von Gedanken begleitete Handlung. 1. Das Wort, das in feierlicher Fassung zu Fluch oder Segen werden kann[1], spielt wie in anderen Zauberritualen so auch in Indien seine Rolle. A. KUHN hat zuerst die enge Verwandtschaft der indischen und germanischen Segen erkannt[2]. Eine Sammlung und Bearbeitung indischer Segen ähnlich der, welche SCHÖNBACH[3] für das Altdeutsche plant und WEINHOLD für die germanischen Verwünschungsformeln veranstaltet hat[4], steht noch aus. Es ist auch hier eine feierliche, gehobene und nachdrückliche Redeweise, welche beim *priya-*, wie beim *dveṣya-kalpa* zur Anwendung kommt und sich in Wiederholung, emphatischer Stellung u. s. f. der beschwörenden Worte kundgibt. Ein Beispiel schöner Worte des Segens, die

auch dem vedischen Ritual nicht fehlten, sind die Sprüche des Sūktavāka (NVO. 143), deren Wortlaut TS. 2,6,9,4 genau zu beobachten lehrt. In einer Formel, die Krankheiten vertreibt, heisst es *nyag vāto 'va vāti, nyak tapati sūryaḥ; nīcīnam aghnyā duhe, nyag bhavatu te rapaḥ* (RV. 10, 60, 11); ein Versöhnungszauber wiederholt emphatisch die Präposition *sam: sam vo manāṃsi saṃvratā sam ākūtīr namāmasi* AV. 6, 94. Dem in den Stall des Feindes eingegrabenen Kraut wird zugerufen: »*uttuda.. talpeje talpa uttuda*, in die Berge lasse ihn entweichen; Flammen (des Waldbrandfeuers) richte auf ihn (*upa saṃ nuda*); ehe von dort im Osten die Sonne aufgeht, lasse ihn verschwinden« (TĀr. 4, 39; Āp. 15, 19, 8). Die wundheilende Pflanze Arundhatī (oder Wundwasser Kauś. 28, 5) wird mit den Worten *rohaṇy asi rohaṇī, asthnaś chinnasya rohaṇi, rohayedam*, — (AV. 4, 12) angerufen. In dem Zauberspruch, der die fliehende Frau zurückhält (s. S. 185), werden Ableitungen der Wurzel *sthā* verwendet: *āsthāne parvatā asthu sthāmny aśvām atiṣṭhipam*. Ein *bhrātṛvyavat* oder *abhicarat* soll mit einem *rugṇa* (das Wort »zerbrochen«) enthaltenden Verse einen Graha schöpfen Āp. 12, 15, 5. 6[5]. Vergleiche, die sich zu wirklicher Symbolik steigern können, verleihen der Beschwörung Nachdruck. »Wie der Wind von der Erde das Gras fortreisst«, lautet ein Liebeszauber, bei dem u. a. vom Winde losgerissenes Gras verwendet wird (Kauś. 35, 21; AV. 2, 30, 1) »reisse ich fort deinen Geist, dass du mich liebest.« »Ich spanne wie die Sehne vom Bogen, den Zorn von deinem Herzen«, »wir werfen unter einen Stein deinen Zorn«, »ich trete auf deinen Zorn« heisst es in einem Versöhnungsspruch, der vom Niederlegen eines Steines und von Ceremonien mit einem Bogen symbolisch begleitet wird (Kauś. 36, 28 ff.; AV. 6, 42). »Das Amulet, welches die Dākṣāyaṇa's dem Śatānīka anbanden, das binde ich dir an ...« (AV. 1, 35). Wie die Götter Sūrya aus der Finsternis befreiten, so soll der Kranke vom Erbübel u. s. w. befreit werden (TBr. 2, 5, 6, 3 v. 7). Die Götter werden oft zu Hilfe gerufen. Das Heer der Feinde soll Indra verwirren, mit Agni's und des Windes Schnelligkeit verschwinden lassen, Agni soll ihm das Auge rauben (AV. 3, 1, 5. 6), Indra soll würgen, wie der Wolf das Schaf (AV. 5, 8, 4). Der Lichtstrahl, mit dem Sūrya die Finsternis bedrängt ... soll alle Opferlosigkeit ... fortscheuchen, fort alle Krankheit und schlechten Träume scheuchen (*apa-, apasuva*) RV. 10,37,4. Der *brahmaṇaḥ parimara* (Ait. Br. 8,28) wird durch Inbezugsetzung zum Auf- und Untergang von Sonne, Mond u. s. w. wirksam. In der Anrede liegt glückverheissende Kraft: »Mutter lebender Söhne«, »Frau eines lebenden Gatten« nennen die Frauen beim Sīmantonnayana die zukünftige Mutter, ebenso in Zwiegesprächen[6], wenn die Gattin »Manneszeugung« trinkt (S. 42), »Nachkommen sieht« u. s. w.[7] Von Wichtigkeit sind bei feindseligen Beschwörungen die *vācaḥ krūrāṇi*. Wie in freundlicher Begrüssung boni ominis causa für Kapala *Bhagāla* u. s. w. (S. 63) gesagt wird, beim Manenopfer für vauṣaṭ, yajāmahe *svadhā, svadhāmahe*, so wendet man hier gelegentlich »Rauhheiten der Sprache« an: *yad vācaḥ krūraṃ tena vaṣaṭkaroti*[8]. Als solche Worte nennt TĀr. l. c. *khaṭ, phaṭ*[9], *jahi, chindhī, bhindhī, handhī, kaṭ*; 37: *khaṇ phaṇ mrasi*[10]. Eine Anspielung auf solche vācaḥ krūrāṇi liegt nach meiner Meinung in dem Gegenfluch RV. 10, 87, 13: *yad agne adya mithunā śapāto yad vācas tṛṣṭaṃ janayanta rebhāḥ* u. v. 15[11]. Nur vereinzelt habe ich die andern Völkern[12] wohlbekannte Praktik angetroffen, die Zaubersprüche rückwärts zu sagen. Wenn ein Opferpriester durch die Diener des Yajamāna von seinem Werk fortgerissen wird, soll er den Daśahotṛ opfern und die Worte von hinten nach vorn absatzweise sagen und wird den Opferer dadurch vernichten (Āp. 14, 15, 1)[13]. Bei Verwünschungen ist der Name von Wichtigkeit. »Fort stosse ich NN.« oder ähnlich lauten die Fluchformeln; darum empfängt der Knabe

einen Geheimnamen (S. 46), um gegen Zauber geschützt zu sein[14]. Für die bedingte Selbstverfluchung des Eides (JOLLY § 51) haben wir an der Tānūnaptraceremonie, deren Teilnehmer vor Tanūnapāt den Vertrag der Treue gegen einander eingehen und dem Eidbrecher wünschen, dass er »vergehen« solle, ein rituelles Beispiel. Nicht alle Zaubersprüche passen mehr zu der Handlung, der sie dienen (S. 19[4]); oft sind sie nur eines ganz äusserlichen Zusammenhanges wegen angewendet[15] und zu blossen Incantamenta herabgesunken. Ein Beispiel davon bieten auch die oben als »geistige Opfer« charakterisirten und zu gewöhnlichen Beschwörungen verwendeten Caturhotṛ's (S. 165. 6); ferner die *parītta's* der buddhistischen Litteratur, die an sich nichts Exorcistisches haben[16], aber als Schutzformeln gebraucht werden. Bei den zum Zauber von den Chandoga's vielfach verwendeten Sāmans ist die Melodie, nicht der Text die Hauptsache[17]; die ihnen zu Grunde liegenden Mantra's gelten »comme formule magique, c'est-à-dire sans beaucoup d'égard au sens des mots, qui le composent.« Auch die spätere Zauberwirkung durch oftmalige Wiederholung desselben Wortes findet in der vedischen Litteratur schon ihre Beispiele[18]. Das Wort *mantra* ist von geistiger Bedeutung zu der eines Zauberspruches herabgesunken. Ob *bráhman* die Bedeutung Zauberspruch ursprünglich gehabt oder sie erst später erhalten hat, ist nicht sicher erkannt[19]. Das Wort *tābu* hat WEBER versucht, in AV. 5, 13, 10 wiederzufinden[20], ohne die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu überwinden.

1 GRIMM, DMyth. 2[4], 1022; 3[3], 363. — 2 KZ. 9, 49 ff.; 113 ff. Nicht speciell auf Zaubersprüche erstrecken sich die wenigen vergleichenden Bemerkungen HEINZEL's, Über den Stil der altgerm. Poesie, Strassburg 1875. — 3 Cf. Analecta Graeciensia, Graz 1893, p. 25—50. — 4 SPAW. 1895, S. 667—703. — 5 Ein Beispiel für den markigen Wortlaut eines Fluches gegen den, der einen Schutzflehenden ausliefert, citirt LUDWIG 6, 208 aus dem Mbhārata. — 6 OLDENBERG, l. c. 515. 7 Vgl. auch das Zwiegespräch beim Graben der Uparava's Āp. 11, 12, 4; ‚*adhvaryo kim atra*'? »*bhadram*«! ‚*tan nau saha*'! — 8 TS. 3, 4, 8, 5; Āp. 14, 14, 1; TĀr. 4, 27. 37. — 9 Cf. Āp. 12, 11, 10. — 10 Komm. p. 556: *daṃśanadhvaner anukaraṇarūpau*. — 11 HENRY, AV., les livres VIII et IX p. 45 zieht in v. 15 die Lesart des AV. *sṛṣṭ-ī* vor. — 12 HEIM, incantamenta magica graeca latina, Leipzig 1892, p. 530. — 13 Cf. noch Ṛgvidhāna 1, 15, 4 ff. — 14 *priya-* und *dveṣyakalpa* scheinen hier noch durch weitere Zusätze sich zu unterscheiden. S. das Scholion zu Lāṭ. 1, 10, 10, p. 93. — 15 BLOOMFIELD, Sev. hymns 1 ff. (466 ff.); contrib. 2, 20; OLDENBERG, Rel. d. V. 516. Über die schamanistische Verwendung von Sprüchen, Formeln, Handlungen L. v. SCHRÖDER, Indiens Litt. u. Cultur S. 117. — 16 GRIMBLOT-FEER, Journ. As. 6, vol. 18, p. 225 ff. — 17 BARTH, Rev. crit. l. c. 286; STEN KONOW 22. — 18 MAGOUN, Āsurīplant p. 9. Von der Heiligkeit der Bījākṣara's u. s. w. ist mir in der ved. Litt. kein Beispiel begegnet. Siehe indess WEBER, ISt. 9, 59. 115. — 19 HAUG, Über die ursprüngl. Bedeutung des Wortes *brahma* SBAW. 1868, II, 1; LUDWIG 3, 296 ff.; GELDNER, VStud. 2, 146, der eine definitive Erklärung noch ablehnt. Über *bráhman*, *brahmán* und lat. flamen, resp. *flamo siehe KRETSCHMER, Einleit. in d. Geschichte d. griech. Sprache, 1896, p. 127 ff., wo weit. Litt. — 20 Ein indischer Zauberspruch SPAW. 1896, p. 681 ff. u. 873 ff. (mit Bemerkungen von JACOBI, E. KUHN, BENDALL).

§ 89. 2. Handlungen, besonders symbolischer Art. — Die Inder sind in der Anwendung von Mitteln, die auf Gesinnung, Gesundheit, Leben anderer oder Erwerbung von Gütern aller Art abzielen, sehr erfinderisch gewesen. In erster Linie muss die symbolische Bedeutung vieler einzelner Handlungen, die die Wünsche des Opferers inmitten des Opfers zum Ausdruck bringen und wohl nicht nur andeuten, sondern magisch erwirken sollen, betont werden. Beim Rājasūya muss der Yajamāna »die Himmelsgegenden ersteigen«, beim Vājapeya den Yūpa; die Gestalt des Vedabüschels drückt die Wünsche des Opferers aus (112. 167). Wer Regen braucht, befestigt den Strick um den Yūpa tief unten (129) oder er wischt das Innere eines Opfergefässes aus, den Überrest schmiert er mit abwärts gekehrter Hand auf die Innenseite der Paridhi's; will er das Gegenteil, so kehrt er die Hand nach oben und wählt die Aussen-

seite (Āp. 12, 11, 3. 4), oder man errichtet beim Somaopfer die Hütte für einen *vṛṣṭikāma* niedrig, hoch für einen *avṛṣṭikāma*. Aufrecht steht er bei einer Spende in freundlicher, schief oder vorgeneigt in feindlicher Absicht (12, 11, 2. 9; 13, 18, 5). Wer jemanden sich zum Freunde wünscht, kehrt die Presssteine auf einander zu, sonst von einander ab (TMBr. 6, 6, 2. 3). Man schafft einem in seinem eigenen Bereich einen Nebenbuhler, wenn man auf seinem Felde, in seinem Hause die Vedi nur zur Hälfte aufwirft, Barhis und Brennholz nur zur Hälfte nimmt (TS. 2, 2, 10, 5; Komm. p. 238). Wählt man die kahle Innenseite des Felles an Stelle der behaarten zum Messen des Soma, so wird dem Opferer kein Vieh zuteil (Āp. 10, 24, 6). Seinen Söhnen verschafft er der Reihe nach Gedeihen durch einen vollen Löffel für den ältesten Sohn, während für die andern die Löffel in abnehmender Füllung geschöpft werden; wünscht er dem jüngsten zumeist Gedeihen, so lässt er umgekehrt die Löffel immer voller schöpfen (Āp. 6, 7, 8). Ist ein anderer ihm zuvorgekommen, sei es als Opferer, sei es in anderer Weise, so drückt er vor dem Homa einen Finger mit dem Daumen oder diesen mit einem Finger nieder, je nachdem dieser Nebenbuhler jünger oder älter ist (12, 21, 1). Wen man am Entlaufen hindern will, den hält man symbolisch fest (s. S. 185). Für einen König, dem man wieder zur Herrschaft verhelfen will, befestigt man sieben Zweige eines Aśvatthabaumes am Havirdhānawagen mit den Worten: »Hier binde ich die Āditya's fest, bis N. N. wieder in seinen Stamm NN. kommt« (TS. 2, 3, 1, 5). Ein wichtiges Zaubermittel ist der Kreis[1]. Bei Herstellung der Vedi, der Schalllöcher u. s. w. werden die Umfassungslinien unter Hersagung gegen die Rakṣas gerichteter Sprüche gezogen. Der entfliehende Knecht wird mit einem Kreise von Urin gebannt. Die Gattin des Königs Ādityaprabha steht nackt mit emporstehenden Haaren, einen dicken Tilaka aus Mennig auf der Stirn, während ihre Lippen flüsternd sich bewegen, in einem grossen Kreise, der mit verschiedenen Farben bestreut ist und bringt eine Libation aus Blut, Surā und Menschenfleisch[2]. Ein Kranker, der an Harnzwang leidet, wird veranlasst, einen Pfeil abzuschiessen (Kauś. 25, 14 Keś.). Die Wahl von Pflanzen, Opferholz, Tieren wird durch die Richtung des Wunsches beeinflusst und unter Berücksichtigung ihrer ideellen Verwandtschaft mit dem Gegenstand des Wunsches vollzogen. Wer beschwört, nimmt z. B. Brennholz vom Vibhīdaka (TS. 2, 1, 7, 7) oder Bādhakabaum (oben S. 10)[3], für das Opfer eines vertriebenen Königs wählt man Māndhukaholz, dessen Kohlen auf das feindliche Heer einen Zauber ausüben (TS. 3, 4, 8, 3; III S. 273. 4); zur Heilung eines Wahnsinnigen, d. h. von den Gandharven und Apsaras Besessenen Holz vom Nyagrodha, Udumbara, Aśvattha, Plakṣa: *ete vai gandharvāpsarasāṃ gṛhāḥ, sva evainān āyatane śamayati* (TS. 3, 4, 8, 4). Zu allen Regenceremonien sind Butter und Milch von einer schwarzen Kuh, schwarze Reiskörner u. a. notwendig (Keś. zu Kauś. 41; pag. 343); *prājāpatyaṃ kṛṣṇam ā labheta vṛṣṭikāmaḥ* TS. 2, 1, 8, 5 u. s. Alte Schuhe, ein Hunde- und Eḍakakopf, Menschenhaare werden an ein Rohr gebunden und, zur Erwirkung von Regen, gegen den Luftraum geschlagen (Kauś. 41, 6 Komm.). Wer beschwören will, opfert Rudra ein rotes Tier (TS. 2, 1, 7, 7.)[4]. Die Surā erhält einen Zusatz von Wolfs-, Tiger- und Löwenhaaren, Symbolen von *ojas, manyu, sahas* (160). Die Wasserpflanze Avakā, der Frosch sind als Symbole des nassen Elementes im Stande, Kühlung zu verleihen und Zauber zu wirken. Beide bindet man beim Agnicayana an einen Vetasazweig und zieht damit Linien auf dem Altar (164). Die Pflanze legt man beim Hausbau (81), damit kein Feuer ausbreche, beim Leichenbrand (88), um die Glut zu kühlen, in eine Grube. Im Verein mit andern Dingen, die zu einem Fluss gehören, Flussgras u. s. w. vermögen sie einem Fluss den gewünschten Lauf zu geben[5].

Wo Buschgras von einem Ameisenhaufen bedeckt ist, schafft man für jemanden, der Regen wünscht, die Pravargyagefässe hin (TĀr. 5, 1, 4; 10, 6; Āp. 15, 16, 5; ISt. 13, 139). Die Pflanze *varṣāhvā* bringt Regen herbei (TS. 2, 4, 10, 3). Teile einer *balbaja* genannten Pflanze, die dort wächst, wo eine tragende Kuh urinirt (TS. 1, S. 1063) bindet er dem Brennholz beim Kriegsopfer bei zur Stärkung der Kraft des Heeres. Das Feuer beim Agnyādheya wird dem Hause oder der Bratpfanne eines Vaiśya (S. 69) entnommen oder eines bahuyājin, das Feuer der Ukhā für einen annādyakāma aus einer Bratpfanne, für einen brahmavarcasakāma von der Spitze eines brennenden Baumes (Hir. 11, 7). Nicht immer ist es möglich, die Motive und Anschauungen zu erkennen, die bestimmend auf die Wahl dieses oder jenes Mittels gewirkt haben. »Nous retrouvons là, sagt Barth bei Besprechung des SVBr. zusammenfassend, une bonne partie de l'arsenal de nos vieux sorciers: plantes diverses, presque toujours à suc laiteux et vénéneux, onguents étranges, balayures, langues d'oiseaux, beurre fait avec du lait de femme, sang cardiaque, objets provenant d'un cadavre, etc. Les amulettes consistent en général en colliers; cependant il est aussi fait usage d'anneaux composés de métaux divers et spécifiés...« Verschiedene Beispiele werden in § 91 ff. zur Darstellung kommen; hier sei noch kurz auf den Zauber hingedeutet, der an dem aus Thon, Teig u.s w. hergestellten Abbilde der zu gewinnenden[6] oder zu verwünschenden Person, selbst der Tiere und Soldaten des feindlichen Heeres vollzogen wird. Über die symbolische Beziehung hinaus geht der an der Fussspur einer Person vollzogene Zauber, der auf sie einen magischen Einfluss übt. Nach dem Fuss des Opferers misst die Gattin die von ihr beim Agnicayana angefertigten Ziegelsteine, die Absteckung des Platzes geschieht mit einem Seil von der doppelten Länge des Opferers, gewiss zugleich eine geheimnisvolle Inbezugsetzung des Opferers zu seinem Werk, beim Gottesurteil werden die Kreise gemessen nach dem Fuss des Angeklagten[7]. Um ein Mädchen zu zwingen, opfert man unter Absingung eines Sāmans den Staub ihrer Füsse (SVBr. 2, 6, 8). Die Fussspur eines belagerten Königs streut man in die Winde[8]. Mit der Klinge einer Axt wird die Fussspur eines nach Süden (der Manengegend) gehenden Feindes ausgeschnitten, der Staub in eine Pfanne geworfen, und wenn er knistert, ist der Feind hingestreckt (Kauś. 47, 25). Die Fussspur des Pferdes weiht die Stelle für das Āhavanīyafeuer, die siebente Fussspur der zum Somakauf dienenden Somakuh wird ausgehoben und erst dem Opferer mit den Worten: »in dir ist Reichtum«, dann der Frau, die dadurch eine Stütze in ihrem Hause empfängt, übergeben (Śat. Br. 3, 3, 1, 8. 10). Auch der Urin hat magische Wirkung. Wenn man um den Knecht einen Kreis zieht, ihn am Entfliehen zu hindern, geschieht das mit Urin, der in das Horn eines lebenden Tieres gelassen wird (S. 185)[9].

Wie zu den Opfern, ist auch zu selbständigen Zauberhandlungen die Befolgung gewisser Observanzen, vornehmlich Keuschheit und Fasten, nötig. Drei Tage mindestens soll z. B. nach Āp. 15, 19, 8 einer, der zu verfluchen wünscht, Enthaltsamkeit üben. Eine am Yakṣma erkrankte Frau muss einer, der Keuschheit bewahrt, heilen (Āp.GS. 9, 10). Drei Tage gelten als die Norm, wenn keine anderweitige Anweisung gegeben ist (SVBr. 2, 1, 2)[10]. Solche tritt aber öfter ein. Vor Anwendung eines gewissen Alter und Tod vertreibenden Sāmans soll man einen Monat lang in einem Walde fasten, nur Wurzeln und Früchte geniessen, kein gewebtes Gewand tragen und schweigen (SVBr. 2, 4, 9); einer der Regen wünscht, muss zwölf Tage hindurch in gewissem Ritus fasten (*anuśuṣyet* Kauś. 41, 1). Die Vorschrift der Nacktheit, deren rituelle Bedeutung durch Weinhold[11] ins Licht gerückt worden ist, habe ich aus zwei Stellen mir angemerkt. Einen dies ater wendet man ab, indem man sich

nackend die Stirn reibt (Kauś. 38, 4). Den Liebeszauber S. 185 führt man nackend aus.

§ 90. Ort. — Die Zeit einer Anzahl feindlicher Handlungen ist die Nacht; die der andern ist von ihren Umständen und ihrem Zweck abhängig. Beschränkter ist, soviel ich sehe, der Ort. Lāṭ. 3, 5, 20 ff. weist für die Niederlegung einer Avakā je nach den Zwecken des Opfers andere Plätze an. Es zeigt sich auch hier die innere Einheitlichkeit aller Opferhandlungen, die bis ins Einzelne und selbst bis zu den Dakṣiṇā's (s. S. 140) von dem Charakter des durch sie zu erlangenden Wunsches beeinflusst werden: *chadiṣi varṣakāma, goṣṭhe paśukāma, sabhāyāṃ yaśaskāma, śmaśāne 'bhicaran.* Der Kirchhof, der Sitz der Menschenfleisch essenden Rakṣas' und der Vetāla's, an dem das Geschrei von Geiern und Krähen durch das Gekreisch der Hexen verstärkt wird (KSS. 18, v. 147), ist ein für Beschwörungen vorzugsweise geeigneter Platz[12]; aber wir finden sowohl dafür als für andere Zauberriten auch andere Orte; einsame Stellen im Walde, Kreuzwege (z. B. bei dem Opfer für einen vom Vināyaka besessenen)[13], Feld oder Haus; für einen König werden die auf *śānti, puṇyāha, svastyayana, āyuṣya, maṅgala, vidveṣaṇa, saṃvanana, abhicāra, dviṣadvyṛddhi* bezüglichen Handlungen in dem Feuer der Halle vollzogen[14]. Wichtig ist insbesondere für Beschwörungen die Himmelsrichtung. Die Welt zerfällt in das Reich der Lebenden und Toten, der Götter und Rakṣas', zu denen Nirṛti, Piśāca's u. a. gehören. Manen, Rakṣas', Piśāca's, auch Rudra, stehen im Ritual auf derselben Stufe. Wer einen Spruch für die Manen oder Rakṣas' hergesagt oder eine ihnen geltende Handlung verrichtet hat, muss zur Sühne die reinigenden Wasser berühren. Der Süden ist die Heimat der Rakṣas und der Manen (S. 114. 115. 118). TBr. 2, 1, 3, 4 (p. 174 und 377) verbietet das Havis nach Süden zu schaffen: *yad dakṣiṇā (udvāsayet) pitṛdevatyaṃ syāt.* Der Nirṛti wird auf einer salzhaltigen oder geborstenen Stelle des Erdbodens geopfert[15]. Ein Beschwörender wählt darum eine öde Stelle (Āp. 10, 20, 6: *nirvraska*; Kauś. 47, 6 *dakṣiṇāpravaṇa īriṇe*) oder den Süden zu seiner Handlung; es ist deutlich, dass er dadurch seinen Gegner der Nirṛti oder den Manen weiht und die dunklen Mächte auf seine Seite bringen will. Handelt es sich um andere als Tod bringende Ceremonien, so kommen andere Himmelsrichtungen in Betracht[16].

[1] PISCHEL in der S. 10 citirten Abhandlung. — [2] KSS. 20, 48 ff. Über die allgem. Bedeutung dieser Erzählung WEINHOLD, zur Geschichte des heidnischen Ritus APAW. 1896, p. 16. — [3] Ṛgvidhāna 2, 4, 1. 2 von Bilvaholz resp. von Rājavṛkṣaholz. — [4] Über verschiedene Farben der Sitze bei den verschiedenen Ceremonien: weiss bei einer Sühne, schwarz bei einer Beschwörung, gelb bei Erwerbung von Reichtum u. s. w. siehe Skandapurāṇa bei GOLDSTÜCKER l. c. — [5] BLOOMFIELD, contrib. 2, 30 ff. — [6] SVBr. 2, 5, 1 ff. — [7] KÄGI, Alter u. Herkunft des germ. Gottesurteils (Festschr. z. Begrüssung der 39. Versammlung deutscher Philologen, Zürich 1887) S. 48. — [8] MS. 2, 2, 1 p. 15, 6, etwas anders TS. 2, 3, 1, 2. — [9] Ein anderes Beispiel Kauś. 31, 11. BLOOMFIELD, Proceed. AOS. XIII, 1887. Contrib. 2, 3. — [10] Eine Reihe allgemeiner Vorschriften gibt G. 4, 5; Kh. 4, 1. — [11] Zur Geschichte des heidnischen Ritus, APAW. 1896. — [12] Cf. z. B. Kauś. 48, 17. — [13] ZDMG. 36, 429; mit Bezug auf Rudra siehe oben S. 118; Āp. 8, 18, 1; Śat. Br. 2, 6, 2, 7. — [14] Gaut. 11, 17. — [15] Oben S. 163. 144. TS. 3, 4, 8, 5 u. s., cf. WEBER, Om. u. Portenta 387. — [16] WEBER, Omina und Portenta S. 316 ff. Siehe das Citat aus dem Skanda-Purāṇa bei GOLDSTÜCKER l. c.

§ 91. *ābhicāra, ābhicārikāṇi karmāṇi*[1]. Beschwörungen. — Die Unterscheidung zwischen der Welt der Götter und der Lebenden einer-, der Rakṣas' und der Manen andrerseits tritt auch anderwärts in Erscheinung. Wie beim Manenkult vollziehen die Handlungen beim Abhicāra sich nicht von links nach rechts, sondern von rechts nach links (Kauś. 47, 4). Sie müssen von Norden nach Süden verlaufen, der Opferer sich nach Süden wenden (Kauś. l. c.). Damit

steht nicht ausser Zusammenhang die Vorschrift der rück- oder gegenläufigen Verrichtung der Ceremonien, die auf richtigem Wege zu Reichtum, Gesundheit u. s. w. verhelfen. TS. 3, 4, 8, 5: *abhicaratā pratilomaṃ hotavyāḥ*[2] *prāṇān evāsya pratīcaḥ prati yauti.* Lāṭ. 1, 1, 19: *viparyasyābhicaraṇīyeṣu* —; 1, 10. 9; Āp. 10, 7, 9. In dem gegen einen Buhlen der Gattin gerichteten Zauber legt man Feuer in einem ungebrannten Gefäss an, streut Barhis aus Rohr in entgegengesetzter Richtung, opfert Rohrspitzen in entgegengesetzter Richtung u. s. f. (Śat. Br. 14, 9, 4, 11). Die rituelle Technik fügt zu diesem allgemeinen Verfahren, das die Wirksamkeit der Handlungen in ihr Gegenteil verkehrt, noch einzelne aus demselben Princip sich ergebende Dinge, wie künstliche Verwirrung des Rituals, indem man z. B. bei Darbringung der Opferspeise für Indra für diesen zwar die Anuvākyā, dagegen die Yājyā für die Maruts sagen lässt und ebenso verkehrt bei dem Marutopfer (TS. 2, 2, 11, 2)[3]. Dadurch bringt man Unfrieden in das Reich. Zahlreich sind auch hier die symbolischen Handlungen. Ich füge in Ergänzung des § 89 Gesagten hinzu, dass man, um einen Feind zu vernichten, gegen ihn beim Opfer den Sphya[4] oder den Upaveṣa[5] als Donnerkeil schleudert. Man drückt mit den Zehen die Erde nieder unter Ausstossung einer Verwünschung gegen den natürlich mit Namen genannten Feind (NVO. 79), giesst »heisses Wasser« gegen ihn aus (Śat. Br. 3, 5, 2, 8), stellt in der Richtung, wo der Feind wohnt, die Gharmageräte auf einen Udumbarazweig und verwünscht seinen Gegner mit den Worten: »Labung ist Udumbara, Nahrung der Atem, Glut der Gharma; hier verbrenne ich durch Glut NN.'s, des Sohnes des NN., Atem.« Man zerbricht einen Halm und deutet damit Besiegung des feindlichen Heeres an (Ait. Br. 3, 22, 7); man zerschlägt den Speisenapf des Beschwörungsopfers: *phaḍ ḍhato* NN. (Kauś. 47, 22); man wirft einen Krug mit einem Steine darin nach Süden (S. 164); den linken Pfosten der Kuhstallthür macht man locker (Āp. 15, 19, 10; TĀr. 4, 39 Komm); füllt ein Schiff mit Wasser und treibt es mit einem Aśvatthazweige fort: »mögen diese abwärts treiben, wie ein vom Tau losgerissenes Schiff« (Kauś. 48, 6)[6]. Die Arāyī genannte Hexe soll ein am Flussufer schwimmendes Holz ergreifen (Ordal?) und darauf in die Ferne gehen (ṚV. 10, 155, 3). Der Beschwörer legt sich hinter dem Feuer zwölf Nächte in eine mit Badarī bestreute Grube, ohne sich umzuwenden, steht dreimal des Tages auf und schleudert gegen den Feind Wasserstrahlen, »Wasserdonnerkeile« (Kauś. 47, 31). Er isst in bestimmter Weise durch zwölf Tage mehrere Handvoll unenthülste Körner, Saktu's, gibt am Morgen des zwölften Tages dem Feinde ein in Milch gekochtes Mus und wirft den Überrest in ein Gewässer mit vielen Fischen; wenn diese zusammeneilen, ist der Feind hingestreckt (47, 33 ff.). Man nimmt Eisenrost, den Kopf einer Eidechse u. a., zerreibt sie, wickelt sie in ein Tuch und legt das in das Essen oder in den Schmuck des Feindes (Kauś. 47, 22; 8, 18). Den Strick, mit dem das Opfertier gefesselt war, legt man auf einen dürren Baumstumpf oder Grasbüschel und verflucht seinen Feind (S. 123); den Strick, mit dem das letzte der bei bestimmter Gelegenheit geschenkten Rinder gebunden und eingetrieben wird, wirft man dem Nebenbuhler zu und wirft ihm dadurch Nirṛti zu (TS. 2, 2, 6, 5). Auf drei Nägeln sitzend opfert er Ṛgvidh. 3, 18, 2 mit furchtbarem Aussehen, aufgelöstem Haar. Ausführlich handelt Kauś. 47 ff. von Beschwörungen. Man holt die Āṅgirasa-utensilien aus dem Süden herbei, errichtet (nach Keśava) im Süden eine mit Flagge und Thorbogen versehene Hütte; die Opferstreu besteht, ähnlich wie beim Śyena (S. 10) aus Rohr, das auf beiden Seiten abgebrochen ist; eine besondere Art von Butter, Bādhakaholz, Texte, die auf den Feind hinweisen, werden verwendet. Vorgeschrieben ist ein Zauberstab, der mit dem »Bharadvājaschnitt«[7] genannten Hymnus AV. 2, 12 abzuschneiden ist und als »Donner-

keil, der die Nebenbuhler schlägt«, gilt. Unter schweren Verwünschungen gegen die Feinde stösst der Beschwörer ihn jedesmal mit der Spitze auf den Boden nieder. Der Opfergürtel wird mit charakteristischen Sprüchen festgebunden und mit dem Rest der Speise bestrichen. Den Gegner vertreibt SVBr. 2, 6, 14 aus dem Dorfe durch ein auf einem Kreuzweg angelegtes Feuer, zu dem die Kohlen von einem Leichenbrand und Bādhakaholz verwendet werden. Dahinein opfert der Zauberer einen Fisch und ein Rebhuhn, zerstösst die verbrannten Leiber, mischt sie dann u. a. mit Blut aus dem Herzen einer Kuh und streut die Asche auf Lager und ins Haus des Feindes. Zur Bekämpfung des feindlichen Heeres dient Kauś. 16, 10 ein verfaulter Strick (an die Feuerstätte niedergelegt). Aus Aśvattha und Bādhakaholz wird das Feuer gerieben, über Rauch und Feuer ein gewisser auf das Erschrecken der Feinde bezüglicher Spruch gesagt. Oder im Walde legt der Zauberer Brennholz von bebestimmten Bäumen wie Aśvattha, Bādhaka u. a. an. Er wirft auf den Weg des Feindes Netze aus Hanf, Muñja und Fallen aus Aśvattha[8]. Den Freunden ofert er mit Svāhā!, den Feinden Iṅgida mit der Linken unter Anwendung von Bādhakaholz und mit dem Ausruf *durāhā!* Nördlich vom Feuer wird ein Zweig vom roten Aśvattha eingeschlagen und mit einem dunklen und roten Faden unter Hersagung der Zauberformel: »ich überspanne mit dunkel und rot NN.« umwunden. Eine Ziege mit weissem Fuss wird gegen das feindliche Heer losgelassen (Kauś. 14, 22). Viele Beispiele bietet das SVBr. 3, 6. Natürlich kennt man auch Beschwörungen der eigenen und fremden Waffen (AV. 5, 21; ṚV. 6, 75) und besondere Opfer für die Schlacht, z. B. TS. 2, 2, 2, 4 resp. 8, 2 an Agni kṣāmavat, Indra manyumat, manasvat. AV. 11, 10. 1 sendet Sarpa's, Itarajana's, Rakṣas gegen die Feinde ab.

Ein Beschwörungsmittel ist das Blut. Auch hier begegnen wir der nahen Beziehung zwischen Rakṣasglauben und Zauberritus. Der Anteil der Dämonen besteht aus dem Blut der Opfertiere (S. 123)[9]; *asnā rakṣaḥ saṃsṛjatāt* lautet die Adhriguformel. Die Rakṣas besprengen Rām. 1, 19, 6 die Vedi mit Blut. So wird TĀr. 4, 37; Āp. 15, 19, 7 ein Löffel Blut geopfert und der Feind NN. »in den Rachen (jambhayoḥ) Yama's« gelegt. Mit Blut überwinden Śat. Br. 13, 3, 4, 2 (975) die Agni's die Asura's. Ein in Blut getauchtes Stück eines Halmes wirft man bei dem Tieropfer nach NW. oder SW. und verwünscht Dämonen und Feinde in die tiefste Finsternis (Schwab 112). Eigenes Blut kommt nach Ṛgvidh. 3, 18, 3 zur Verwendung. Eine rote Kopfbinde tragen beim Śyenaopfer die Beschwörer (S. 10); eine rote Kuh für Rudra ist TS. 2, 1, 7, 7 für ein Beschwörungsopfer vorgeschrieben. Blut samt Magen und Exkrementen wird für die Dämonen in eine Grube geschüttet. Furchen oder Löcher nehmen die Piṇḍa- und Wasserspenden für die Manen auf (S. 123. 95): *pitṛdevatyam . . . yan nikhātam*[10]. Die Asura's graben, um die Götter zu überwinden, einen Zauber in die Erde; darum thun auch die Menschen so[11]; aber der Zauber wird unschädlich, wenn man ihn ausgräbt. Die Rakṣas, Nirṛti findet man mit Abfällen ab; jene erhalten die abgefallenen Hülsen (S. 114), Nirṛti den Abfall von Körnern und Mehl oder ein Mus von schwarzen mit den Nägeln gereinigten oder gespaltenen Reiskörnern[12] (S. 144); in Übereinstimmung mit der nahen Analogie zwischen Rakṣasopfer und Beschwörungszauber gräbt man Knochen, Nägel, Haare, die, wie bekannt, in dem Aberglauben anderer Völker ebenfalls eine Rolle spielen, in alten Lumpen ein: *mṛtā vā eṣā tvag amedhyā yat keśaśmaśru*[13]. Auch andere Dinge, z. B. Schlingen mit Iṅgida gesalbt, so viel als man Nebenbuhler hat (Kauś. 48, 4), werden dazu verwendet; eine Frau nimmt einen Kranz, Haare, Teile einer bei der Beerdigung gebrauchten Kuh und andere ekle Substanzen[14]. Brunnen und Kirchhof sind nach AV. 5, 31, 8 zum Eingraben geeignete Orte. AV. 10,

1, 18 nennt: *yāṃ te barhiṣi yāṃ śmaśāne kṣetre kṛtyāṃ valagaṃ vā nicakhnuḥ*. Von der Verschiedenheit der Kṛtyā's gewinnen wir u. a. aus AV. 10, 1 bes. v. 2. 8 ein Bild. Es scheinen, wie Ludwig sagt, ganze Kunstwerke, Zauberpuppen u. a. gefertigt worden zu sein. Das den Ārjīka's beigelegte Attribut *kṛtvan* bedeutet wohl schon ṚV. 9, 65, 23 »zauberisch«. Wenn meine VMyth. 1, 136 gegebene Deutung richtig ist, hätten wir schon im ṚV. einen Hinweis auf die zauberkundigen Kaṣmīrer, deren Land auch in späterer Zeit eine Heimat des Aberglaubens geblieben ist[15]. Eine symbolische Bestattung des Feindes geht Kauś. 47, 39 ff. vor sich. Man tötet eine Eidechse mit rotem Kopf (»NN. töte ich«), bringt sie auf ein hänfenes Lager, um sie mit Blut zu salben, schwarz einzuwickeln und zu verbrennen. Eine andere Eidechse wird gliedweise geopfert. Hinter dem Feuer legt man Rohrstückchen nieder, salbt sie mit Schweiss und opfert sie. In ein Gefäss werden Brust und Kopf der Eidechse gelegt, dazu Staub aus der Fussspur u. a. Das Ganze nimmt der Zauberer (»NN. nehme ich«), legt es in eine Grube, die mit einem Khadiralöffel gegraben und mit Rohr ausgebrannt wird, schüttet dann die Erde darüber und legt einen Erdkloss darauf. Oder ein aus Thon hergestelltes Abbild wird mit einem Pfeil mit Spitze aus Dorn und Federn von einer Eule in's Herz geschossen, oder der Schatten des Feindes wird durchbohrt (Kauś. 35, 28; 47, 55). Auch ein Wachsbild, über Feuer geschmolzen, verursacht seinen Tod[16]. Sogar die Elefanten, Wagen, Pferde, Soldaten des feindlichen Heeres werden in Teig nachgebildet und gliedweise geopfert (SVBr. 3, 6, 11)[17]. Ein, soviel ich sehe, seltenes Beispiel einer auf einem Kreuzwege vorzunehmenden Geisterbeschwörung findet sich SVBr. 3, 6, 12, wo nach gewissen Ceremonien ein Mann mit einem Spiess in der Hand erscheint, den man auffordert, NN. zu töten[18].

[1] Sechs Zwecke der Beschwörung unterscheidet der Tantrasāra (Goldstücker l. c.): māraṇa, mohana, stambhana, vidveṣaṇa, uccāṭana, vaṣīkaraṇa. Charakteristische Beispiele aus dem YV. hebt L. v. Schröder, Indiens Literatur u. Cultur, Leipzig, 1887, p. 121 ff. hervor und erinnert an die Verwandtschaft mit den Vorstellungen von Völkern auf schamanistischer Stufe. — [2] Komm.: *pratilomamantrādikrameṇa*. — [3] Viele Beispiele führt Ludwig, 4, 289 an. Cf. auch Āp. 10, 7, 9; 9, 14; 11, 9, 6; 13, 9, 11; 18, 5. — [4] NVO. 56. 57. — [5] z. B. TBr. 3, 3, 11, 2. — [6] Die Komm. schwanken. — [7] Bloomfield, contributions 2, p. 14. — [8] Bloomfield, contrib. 2, 36. Kauś. 14, 28; 16, 15. 16. — [9] Cf. u. a. MS. 3, 15, 8 (180, 2). — [10] TS. 6, 2, 10, 4; 3, 4, 2; TBr. 3, 2, 9, 10. — [11] Śat. Br. 3, 5, 4, 2; TS. 6, 2, 11, 1, vgl. Weber's Anmerkung ISt. 12, 172. Āp. 11, 12, 5. — [12] Kāt. *nirbhinna*; MS. 2, p. 66, 5 *nakhāvapūta*. — [13] TS. 6, 1, 1, 2. — [14] Bloomfield, seven hymns S. 10. — [15] Bühler, Rep. 24; dazu L. v. Schröder, Mait. Saṃh. I, XXVI ff. — [16] Burnell, SVBr. XXV; Magoun l. c. 8. 9. — [17] Ein anderes Beispiel Ṛgvidhāna 2, 17, 2. — [18] Ein anderes Beispiel s. S. 186.

§ 92. Śānti. — 1. Gegenbeschwörung und Aufhebung feindlichen Zaubers. Die Einwirkungen schädlicher Substanzen sind mannigfach wie die den Menschen umgebende Natur. Sie können sicht- und unsichtbaren Feinden, der Welt der Rakṣas, Manen, der Nirṛti entspringen, von Hexen wie ṚV. 1, 191; 10, 87, andern Menschen, selbst von der Gattin, deren Hochzeitszug die Yakṣma's folgen, ausgehen. AV. 4, 9 nennt in einem an ein schützendes Amulet gerichteten Liede v. 5. 6 *śapatha, kṛtyā, abhiśocana, viṣkandha, asanmantra, duṣvapnya, duṣkṛta, durhārdaś cakṣur ghora*[1]. Der Fluch selbst kann von einem Nebenbuhler stammen, von einem Verwandten, von einem erzürnten Brahmanen (AV. 2, 7, 2). Von dem Geschoss des Auges, Geistes, Wortes, des Brahman (Zauberspruches) spricht TBr. 2, 4, 2, 1[2]. Der Wirksamkeit des Fluches ist § 88 gedacht worden. Dass er schon nach vedischen Anschauungen von gewaltiger, zerstörender Macht ist, wenn er aus dem Munde des mit Tapaskraft erfüllten Büssers stammt, beweist der

gegen die Śāryāta's geschleuderte Fluch des Cyavana[3]. Nicht minder wirksam ist das Auge. »Wir brechen die Rippen *cakṣurmantrasya durhārdaḥ*« heisst es in dem schon genannten Liede AV. 2, 7, 5; *andhā apaśyā na dabhann abhikhyā* ṚV. 1, 148, 5[4]. Die junge Gattin soll *aghoracakṣuḥ apatighnī* und ohne schlechte Merkmale in das Haus des Ehegemahls treten ṚV. 10, 85, 43. 44. Gegen alle Art von Zauber helfen Anrufungen der Götter, Agni's u. anderer[5]. Aber auch andere Mittel werden verwendet, deren einfachstes die Zurücklenkung des Zaubers auf seinen Urheber ist: *pratyag enaṃ śapathā yantu tṛṣṭāḥ* ṚV. 10, 87, 15; *agham astv aghakṛte śapathaḥ śapathīyate* | *pratyak pratiprahiṇmo yathā kṛtyākṛtaṃ hanat* AV. 10, 1, 5 ff. Den feindlichen Purohita wirft man Indra »unter die Füsse« AV. 5, 8, 5. »Was immer NN. im Geiste, mit dem Wort, mit Opfern, Yajus und Havis opfert, das soll Mṛtyu mit Nirṛti vereint, ehe seine Āhuti's ihr Ziel erreichen, vernichten; .. ich töte deine fertige Opferspeise, der du mir böses (*ghoram*) thatest ...« (TBr. 2, 4, 2, 1 ff.). Die Götter sollen vorübergehen an dem *manyuṣāvin*[6] (ṚV. 8, 32, 21). Der *abhicaryamāṇa* und *abhiśasyamāna*, von dessen üblem Geruch MS. 2, 5, 2 (p. 49, 12) spricht, schützt sich durch Gegenopfer: *devatābhir eva devatāḥ praticarati*, *yajñena yajñam*, *vācā vācam*, *brahmaṇā brahma*[7] TS. 2, 2, 9, 2. Beispiele sind der beim Rājasūya vorgeschriebene Apāmārga[8] oder das TS. 2. 2, 9 (II, p. 228) vorgeschriebene Opfer, das früh, ehe jemand spricht, begonnen wird und den drei Pressungen drei Iṣṭi's entgegensetzt. Gewisse Opfer schützen vor Zauber überhaupt: *rājasūyenejāno nābhicaritavai* (TBr. 1, 7, 7, 5). Man kann sich auch durch Spenden von schwarzen Sesamkörnern unter Anwendung gewisser Sāman's, durch Tragen eines Ringes aus Kupfer, Silber, Gold, Eisen an der Rechten im Voraus gegen Zauber schützen (SVBr. 3, 5, 5 ff.). Wichtig vor allem sind Pflanzen und aus ihnen, oder aus Wurzeln, Bäumen, Gold hergestellte Amulete. Die Pflanzen, von deren umfangreicher Verwendung der Kult der Āsurīpflanze eine Vorstellung gibt[9], bewähren sich nicht nur gegen feindlichen Zauber[10], sie schützen vor Krankheit, verhelfen zu Reichtum u. a., lassen Verborgenes, Piśāca's, Yātudhāna's sehen, töten das Verborgene. Eine Honigpflanze kauend geht man von NO. in eine Versammlung, in der man über Gegner Sieg erhofft[11]. Eine Brāhmīpflanze, nach achttägigem Fasten unter Anwendung einer gewissen Melodie gegessen, befähigt Gehörtes wiederherzusagen (SVBr. 2, 7, 4). Das von einem Tilakabaum hergestellte Srāktyaamulet, von dem AV. 8, 5 handelt[12], vertreibt alle Arten Zauber: *kṛtyā āṅgirasīḥ — āsurīḥ — svayaṃkṛtāḥ*; — *anyebhir ābhṛtāḥ*. Dasselbe findet auch in dem interessanten, im Einzelnen nicht ganz deutlichen Gegenzauber Kauś. 39 Verwendung, zu dem Keśava bemerkt, dass man zu einer Gegenbeschwörung überall ein Amulet (maṇi) anbinde. Ein rotbrauner Stier, ein roter Bock wird geschlachtet, aus bestimmten Stoffen ein Sühnwasser hergestellt; nachts geht man im Turban, mit anlegten (v. l. abgelegten) Schuhen zu dem Ort des Zaubers. Es scheint sich um ein Zaubertier (Eule?), zu handeln. Mit Pflöcken wird ein Fell befestigt, der Zauberer löst mit einer eisernen Zange die Bande des Zaubers, den er seitwärts auf das Fell bringt, worauf er ihn besprengt, mit Brühe, Fleischstückchen füttert und salbt. Mit einem Strick bindet er ihn fest, heisst ihn »aufstehen«, und alle gehen, der Zauberer voran, eine Fackel in der Linken, in der Rechten ein Gefäss mit Wasser, schweigend nach einem Ort, auf dem weder die Fussspur einer Kuh noch ein Wasserlauf ist; dort deponirt er an einer geborstenen oder sonst zweckmässigen Stelle den Zauber, begiesst mit jenem Gefäss die Fackel und kehrt mit dem Spruch: »wie die Sonne von Finsternis befreit wird und die Nacht verlässt, .. so verlasse ich allen schlimmen Zauber ...« zurück. Die *marmāṇi*, d. h. die schwachen, dem Zauber ausgesetzten Stellen,

Gārhapatya, Sabhā, Brunnen, ungebrannte Gefässe, werden besprengt. Mit einem von schwarzen Ochsen bespannten Pflug umzieht man die Stelle des Zaubers.

[1] *viṣkandha* ist unklar. — [2] Eine Vorschrift über Richtung des Blickes bei gewissen Opfern gibt Āp. 12, 19, 3. — [3] Śat. Br. 4, 1, 5, 1 ff. — [4] LUDWIG 3, 288. — [5] z. B. TS. 2, 2, 2, 2; 3, 2; 5, 1. — [6] Von LUDWIG IV, 289 als *abhicarayan* erklärt. — [7] LUDWIG 4, 125. — [8] WEBER, Rājasūya 18. — [9] MAGOUN l. c. — [10] Kauś. 8, 15 gibt ein Verzeichnis der als *śānta* betrachteten Pflanzen und Bäume. BLOOMFIELD, seven hymns 12. — [11] Kauś. 38, 17 ff.; BLOOMFIELD, seven hymns 16. — [12] HENRY, les livres 8 etc. p. 51.

2. Ableitung schädlicher Einflüsse. Durch Opfer geringwertiger Stoffe, auch von Blut, wird den schädlichen Einflüssen der Rakṣas, Piṣaca's, der Nirṛti vorgebeugt (S. 176); ein Stück Kupfer wirft man, um sie abzufinden, einem langhaarigen Menschen in den Mund (S. 145). Die Manen erhalten ausser den S. 115 verzeichneten Spenden Haare, wenn der Opferer über 50 Jahre alt ist (S. 94. 115). Kauś. 18, 1 ff. kennt eine Reihe besonderer *nirṛtikarmāṇi*, bei denen vorzugsweise alte und schwarze Gegenstände verwendet werden. Auf altem Vīriṇagras legt man das Feuer an, aus altem Behälter streut man Reis mit Kies gemischt hin; man trägt alte Schuhe u. s. w. Hierher dürfte auch das Wegschütten schädlicher Substanzen gehören. Abfälle werden in einem aufgerissenen Ameisenhaufen geopfert, um »das Erbübel« fortzuscheuchen, und zugedeckt[1]; Surāreste auf einen Ameisenhaufen gegossen[2]. Oder man wischt seine Hände nach dem Manenopfer ab (S. 118). »Weggewischt ist Saṇḍa«, »weggewischt ist Marka«, sagen die Priester beim Śukra- und Manthingraha, den sie zur Vertreibung beider mit Yūpaspänen abwischen (Śat. Br. 4, 2, 1, 14). Mit den Apāmārgahoma's wischen sie die verderblichen Rakṣas ab (Śat. Br. 5, 2, 4, 14). Die Apāmārgapflanze dient den vom Saṃcayana Zurückkehrenden zum Reinigen der Hände[3]. Wer einen schlechten Traum gehabt hat, wischt den Mund (Kauś. 46, 9). Erbliche Krankheit und Fluch wischt man ab (AV. 4, 18, 7). Man kann auch auf eine andere Person die schädlichen Substanzen übertragen. Die Vrātya's übergeben andern ihre Opferutensilien (S. 140) und werden so sich an ihnen »abwischend« rein. Man reinigt bei der Hochzeit von Kopf bis Fuss die Braut, »das was schlecht gethan ist, den Makel bei Hochzeit und Festzug ... wischen wir an dem Tuch des Freiwerbers ab« (AV. 14, 2, 66) und übergibt das Gewand dem Beschützer des Mädchens (Kauś. 76, 1), der es im Walde aufhängt oder (Keś.) in einen Kuhstall wirft. In ihrem Brautgewand können Zauber sein, die den Gatten in's Verderben bringen, während ihre Verwandten gedeihen (ṚV. 10, 85, 27 ff.; AV. 14, 1, 25 ff.). Darum erhält es ein Brahmane, der es an einem Baumstamm aufhängt (Kauś. 79, 22)[4]. Eine beim Melken sich setzende Agnihotrīkuh schenkt er einem Brahmanen, zu dem er nicht gehen will[5]. Eine als Dakṣiṇā verschmähte Kuh verschenkt man an einen Feind (Āp. 13, 7, 11). An den linken Fuss eines schwarzen Vogels befestigt man einen Haken, daran einen Kuchen und lässt den Vogel mit dem Spruch fliegen (Kauś. 18, 16): »fort fliege ...; mit eiserner Klammer hängen wir dich dem Feinde an« (AV. 7, 115, 1). Nach dem zweiten Vers desselben Liedes handelt es sich um Abwendung eines bösen Omens. Auch schlechte Träume sendet man dem Feinde zu. Nach ṚV. 8, 47, 17 wird *duṣvapnya* Trita Āptya, nach AV. 6, 46, 3 aber *dviṣate* zugeschickt. Auch gemeinsame Feindschaft kann man auf einen dritten ablenken. Wer die Speise zweier Feinde (die einander mit Abhicāra u. s. w. töten wollen) isst, bringt für Agni Vaiśvānara ein Opfer und verhindert dadurch, dass die beiden ihre Sünde an ihm »abwischen« TS. 1, 5, 11 (I, p. 845). Wasser und Feuer sind wichtige Mittel, zauberische und böse Einflüsse aller Art abzuhalten oder zu vernichten. Die

Sichel zum Abschneiden des Opfergrases macht man mit dem Spruch »weggebrannt ist das Rakṣas . . .« glühend. Bei der Manenspende dient zur Abwehr der Asura's ein Feuerbrand (115. 96); die Paryagniceremonie (S. 112. 114[7]) verrichtet denselben Zweck. Wasser (jedoch nicht Regenwasser) muss man zur Reinigung nach jeder den Rakṣas oder den Manen gewidmeten Handlung, nach jedem Spruch berühren (S. 112). Die Bestattungsceremonie schliesst mit einem *udakakarma* (89). Ein Wasserstrahl wird nach der Rückkehr um das Haus gezogen (Āśv.GS. 4, 6, 7). Die Braut wird zur Beseitigung der Kṛtyā's gebadet (Kauś. 75, 26; AV. 14, 2, 65). »*guptyai vā etāḥ* (*āpaḥ*) *parihriyante*« heisst es bei einer andern Gelegenheit Śat. Br. 3, 9, 2, 16. Mit Wasser besprengt man den Ort, wo eine Taube u. s. w. sich niedergelassen hat (Kauś. 46, 7). Einem dies ater tritt man mit Wasserstrahlen, die Vers für Vers geschleudert werden, mit einem Schwert, Knüppel oder Feuerbrand entgegen (Kauś. 38, 1 ff.). Auch eine Kuh reinigt den von schlechten Einflüssen heimgesuchten Ort. So wird eine Kuh dort, wo eine Taube sich gezeigt hat, herumgeführt (ṚV. 10, 165, 5)[6]. Auch nach der Bestattung lassen einige einen Stier herumführen (Āśv.GS. 4, 6, 15). Ein anderes Mittel der Abwehr sind Geräusche. Der Schall der Steine, die Soma pressen, soll die Rakṣas vertreiben; sie heissen *rakṣohan, valagahan* (Āp. 12, 2, 15); sie verscheuchen auch Krankheit (Āp. 12, 3, 2). Am Mahāvrata werden Trommeln geschlagen. Wenn ein Knabe von der śvagraha-Krankheit befallen ist, lässt ein frommer Mann einen Gong schlagen oder klingeln (Āp.GS. 18, 1). Oder man wehrt mit einem Stabe[7] die Feinde ab. Ein Schüler darf zwischen sich und seinem Stabe keinen Durchweg lassen. Nach Gobh. 4, 9, 17 stellt ein Snātaka beim Niederlegen seinen Bambusstab mit den Worten: »behüte du starker!« in seine Nähe, »damit er Heil erlange«. Ein in gewisser Weise geweihter Stab bringt Glück, wo immer man geht[8]. Beschreibt man damit einen Kreis und denkt dabei an eine Stadt, Markt, Dorf u. s. w., so können unerwünschte Personen da nicht hineingelangen (SVBr. 2, 4, 1. 2). Einen Stab von Udumbaraholz oder einem andern fruchttragenden Baume führt der Somaopferer, der ihn als seinen »Schützer« in feierlicher Rede und Gegenrede vom Priester in Empfang nimmt und nicht von sich lassen darf (Āp. 10, 10, 6). Auch der Maitrāvaruṇa führt beim Opfer einen Stab. Wie zur Beschwörung, vergräbt man auch zur Abwehr mancherlei Dinge; Khadiranägel z. B. wenn Gefahr von Tigern u. s. w. droht. Gegen Feldschaden, den gewisse Tiere verursachen, scharrt man ein Tarda genanntes Insekt ohne Kopf mitten im Felde ein (Kauś. 51, 18).

Als Ableitungszauber darf auch die Reinigung von falscher Beschuldigung angesehen werden. Der *abhiśasyamāna* soll nach Āp. 10, 20, 8 verborgen im Walde auf einer Erhöhung opfern, die Pṛṣṭha's nicht zu ihren Versen singen (*parokṣa*) und alles leise thun[9]. Das bekannteste Reinigungsmittel sind die der juristischen Litteratur (JOLLY § 52) angehörenden Ordale. Ich erwähne sie hier nur, um auf den allerdings dunklen Vers ṚV. 3, 53, 22 (*paraśuṃ cit vi tapati . . ukhā cid Indra yeṣantī prayastā phenam asyati*) aufmerksam zu machen, der zwei Formen des Gottesurteils für den ṚV. zu bezeugen scheint. Nur vereinzelt finde ich Beispiele der Versicherung gegen beabsichtigte Sünde. Nach TS. 2, 2, 6, 2 (I, p. 846) bringt man eine Spende für Vaiśvānara, um sich gegen den Zorn Varuṇa's zu sichern, der den straft, der zuerst den Eid bricht. Wenn einer ein Schaf, Pferd u. s. w. entwenden will, sichert er sich durch eine Spende für denselben Gott gegen die *āvya* genannte Krankheit.

1 WEBER, Rājasūya 12. — 2 WEBER, Rājasūya 104². 109¹. — 3 Vgl. CALAND's, bei Drucklegung von § 57 mir noch nicht zugängliches Werk: Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, § 56. — 4 Die Sage vom Giftmädchen

scheint dem Veda noch unbekannt zu sein. Über diese siehe Tawney, Kathāsaritsāgara I, 149 Anm. Steinschneider in Virchow's Archiv f. path. Anat. 52, 347 u. allgemein W. Hertz, die Sage vom Giftmädchen, Abh. BAW. München 1893. — [5] Kāt. 25, 1, 15; ISt. 10, 64. — [6] Cf. 10, 155, 5. — [7] Oldenberg l. c., der die Bedeutung des Stabes richtig gewürdigt hat. — [8] Vgl. dazu den altdeutschen Stocksegen (benedictio ad capsellas et baculos ad iter agentes) Handschrift 395 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen nach Scheffel, Ekkehard I, A. 92. — [9] Andere Beispiele aus Kauś. 46, 1 ff., bei Bloomfield, contrib. 2, p. 17.

3. In Zusammenhang mit der Ableitung schädlicher Substanzen steht die Heilung von Krankheiten. Die Anfänge der Medicin zeigen überall ein Gemisch von Aberglauben und Erfahrung, von Dämonenglaube und wirklicher Einsicht in die heilende Wirkung von Pflanzen und andern Mitteln. Der ganze Veda, sowohl der ṚV., als besonders der AV., kennt viele Krankheiten, die unter Hersagung von Zaubersprüchen, Anwendung von Pflanzen, Amuleten u. s. w. geheilt werden[1]; wir finden Mittel gegen Kopfschmerz, Husten, Schwindsucht, Augenkrankheit, Fieber[2], selbst gegen Scheintod[3], auch gegen äussere Verletzungen wie Schlangenbiss, Beinbruch, Blutfluss, ferner Zahn-, Haarzauber, und anderes mehr, selbst inmitten grösserer Opfer heilkräftige Ceremonien wie die traidhātavī beim Rājasūya, den Caru für Soma-Rudra, der auch gegen Aussatz hilft u. a., die nach Weber[4] aus der Volksmedicin herübergenommen sind. Nach einer indischen Einteilung zerfallen die Krankheiten in *āhāranimitta* oder *anyajananapāpanimitta*[5]. Der Glaube, dass Krankheiten von Dämonen ausgehen und mit ihnen aus dem befallenen Körper weichen oder dass sie durch feindlichen Zauber erzeugt sind, ist im Veda vielfach erkennbar und äussert sich in der Beschwörung der bisweilen schmeichelnd angerufenen[6] Dämonen, von denen manche Texte wie Hir. sehr viele mit Namen nennen, oder in der Zurücklenkung der Krankheit auf ihren Urheber, den man zwingen will, sich zu nennen, sich zu zeigen[7]. Opfer an Götter zur Heilung von Krankheit sind darum nicht ausgeschlossen[8]. Ich kann mich, da die Anfänge der indischen Medicin ausserhalb meiner Aufgabe liegen, darauf beschränken, einige Fälle hervorzuheben, in denen die Thätigkeit des Zauberers die des Arztes überwiegt oder allein hervortritt. Am ersten ruft Geistesstörung den Gedanken an dämonische Einflüsse hervor. Man legt ein Feuer an aus Holz von Trapusa, Khadira u. s. w., schlägt dahinter in gleicher Höhe mit der Erde eine ungleiche Zahl von Khadirapflöcken in den Boden und richtet gegen die Piśāca's den Spruch: »dring in die Augen ein, in das Herz . . .«, desgleichen Pflöcke aus Eisen und Kupfer (Kauś. 25, 23 ff.). Mit glühenden Steinchen umstreut er das Lager und Getreidesäcke (?). Oder nach einem aus Gerste bestehenden Opfer reibt er, wenn der Dämon kommt, mit einem Hanfstrick die Zunge und sagt: »hüpfe aus dem Hause fort« (Kauś. 25, 28).[9] Wenn man nicht weiss, ob ein Piśāca im Hause ist, hängt man am Hause Brennholz und Opferstreu auf. Sind sie am andern Morgen verändert, so muss man vor Piśāca's auf der Hut sein und bringt ein Opfer von Iṅgida mit Vīriṇagrasrispen in einer Palāśadüte (Kauś. 25, 34). Oder man hält den Rauch der in's Feuer geopferten Dinge nieder, sei es, dass man ihn einen Kranken einatmen lässt[10] oder das Mittel bei Gefahr vor den Piśāca's überhaupt anwenden will. Erde aus der Höhle eines wilden Tieres, Bdellion u. a. Dinge, Senföl, ferner Gaben von Reis, Fleisch, Fischen, weissen und roten Kränzen, verschiedenfarbigen Gewändern, die verschiedenen Wesen auf einem Kreuzweg geopfert werden, sind zur Heilung des vom Vināyaka Besessenen nötig[11]. Besonders charakteristisch ist die Kur eines vom »Hundsdämon« befallenen Kindes, bei der das Mittel des aus dem Hochzeitsritual[12] bekannten Durchziehens und Würfel verwendet werden. Mit einem neuen Gefässe holt der Beschwörer Wasser, richtet in der Sabhā einen Spielplatz

her, wirft darauf die Würfel, verteilt sie nach den Himmelsrichtungen u. s. w., zieht den Knaben durch das oben auseinandergeschobene Strohdach und legt ihn ausgestreckt auf die Würfel, um ihn mit saurer Milch und Salzwasser zu begiessen, während im Süden ein Gong ertönt. Nach einer Reihe teilweise unverständlicher Beschwörungsformeln sagt der Zauberer (zum Vater oder Bruder des Knaben): »Wähle!« »ich wähle den Knaben«. So sollen sie, wenn der Anfall kommt, dreimal des Tages thun (Hir. 2, 7; Āp. 18, 1). Wenn ein Kind nach der Geburt die Kumāra genannte Krankheit befällt, bedeckt es der Vater mit einem Netz oder Obergewand, nimmt es auf den Schoss und flüstert: »Kūrkura! Sukūrkura! Kūrkura!, der Kinder bindet, Cet! Cet! Sunaka! Lass los u. s. w.« Schliesslich berührt er es mit einem andern Zauberspruch (Pār. 1, 16, 24). Eine von der Schwindsucht befallene Frau soll ein keuscher Mann mit Ballen von frischen Lotusblütenblättern und Wurzeln Glied für Glied abreiben und diese Pflanzenteile dann nach Westen werfen (Āp. 9, 10). Einem an einer ererbten Krankheit leidenden verordnet Kauś. 27, 1 Wasser auf den Kopf zu giessen, über den er einen (mit Rindern bespannten) Pflug hält[13]. Mit dem folgenden Verse schüttet er in einem leeren Hause Überreste in's Wasser, andere in eine mit Rohr von seinem Hause bestreute alte Grube, in der der Patient Platz nehmen, baden und sich mit jenem Wasser den Mund spülen muss. Gegen Diarrhöe bindet man ein Muñjabüschel mit einem Strick, zerstösst einen Erdkloss vom Felde und einen von einem Ameisenhaufen und lässt davon den Kranken trinken[14]. Wessen Kinder früh sterben, der macht ein dreifaches Amulet aus Blütenknospen der Ficus Indica und einer Rohrwurzel (SVBr. 2, 2, 1) u. s. f. Die Tiermedicin ist in ihren Principien nicht von der geschilderten Art der Heilkunde unterschieden. Kranke Kühe lässt man z. B. Salzwasser trinken (Kauś. 19, 1), ein pāyasa-Opfer bringt man im Kuhstall nach Khād. 4, 3, 13, die Würmer der Gharmaduhkuh tötet der Spruch TĀr. 4, 36. Wir finden also Heilkunde und Aberglauben nebeneinander.

[1] Grohmann, Medicinisches aus dem AV. ISt. 9, 381 ff.; Ludwig 3, 342 ff.; Zimmer, Altind. Leben 374 ff. — [2] Fay, a totemic charm against fever Proceed. Am. Phil. Ass. 1894, vol. 25, p. V—XV (behandelt AV. 5, 22). — [3] ṚV. 10, 161 vielleicht nach Ludwig 6, 232. — [4] Rājasūya, passim. — [5] Keśava zu Kauś. 25 (p. 323). — [6] ISt. 9, 413. — [7] Ludwig 3, 344. — [8] z. B. TS. 2, 2, 2, 4; 2, 2, 10, 4. — [9] Weitere Beispiele SVBr. 2, 2, 2. — [10] Kauś. Komm. p. 324 zu 22. — [11] v. Bradke, ZDMG. 36, 427. — [12] Weber, ISt. 1, 118; Aufrecht 4, 8; Winternitz 46. — [13] Die genaue Situation ist nicht klar. Handelt es sich um Durchziehen? — [14] Bloomfield, seven hymns 3.

4. Vermeiden einzelner Handlungen. Omina. Eine grosse Anzahl von Vorschriften ordnet die Enthaltung von gewissen Handlungen oder die Sühnung von Zufälligkeiten an, deren Nachteil teilweise in abergläubischen, für uns schwer zu durchschauenden Anschauungen liegen mag. Mancherlei, was für den Studirenden oder den Snātaka angeordnet ist, gehört dahin. Mit den Gesetzbüchern stimmen die Sūtra's darin überein, dass man nicht auf den Weg, auf Asche, in den Kuhstall, auf einen Ameisenhaufen urinieren solle (Manu 4, 45. 46. 56). Man soll eine säugende Kuh nicht einem andern zeigen (Gaut. 9, 23); nicht über einen Strick gehen, an dem Kälber angebunden sind (9, 52). Gewisse Tage sind für das Stempeln von Rindern, Rossen nach dem Aśokaedikt 5 zu vermeiden.

Der Opferpfosten darf nicht berührt werden, sonst würde man, was am Opfer misslungen ist, an sich knüpfen (H. 1, 16, 16). Wer die Opferbutter ansieht, ohne sein Auge zu schliessen, kann erblinden (TBr. 3, 3, 5, 2). Während des Regens soll einer nicht laufen oder unbedeckt gehen, besonders kein Agnicit (ISt. 13, 291). Dem Regen wohnt ein Element der Unreinheit inne; beregnete Opferspeise eignet sich zur Darbringung nicht (TBr. 3, 7, 2, 3). Wer

bei heiterem Himmel von Tropfen getroffen wird, muss es sühnen (Kauś. 46, 41). Ein aus dem Luftraum gefallener Tropfen wird zu einem Zauber verwendet (Kauś. 13, 11). Von besonderer Wichtigkeit ist die Fernhaltung alles dessen, was zum Tode in Beziehung steht. Dem Tode des Tieres darf man nicht zusehen. Nach seiner Opferung wird der Herzbratspiess versteckt, und ohne ihn zu berühren kehrt man zurück (S. 123. 124). Bei Spenden an die Manen vermeidet man zu atmen und hinzuschauen (S. 115). Die alten Kleider werden nach der Bestattung abgelegt u. a. m., abgesehen von den positiven Massnahmen, den Toten durch einen auf die Grenze gelegten Erdkloss, Ausstreuen von Kieselsteinen u. s. w. fernzuhalten.

5. In Kürze mag hier auch der Vorzeichen[1] gedacht werden, die bevorstehendes Glück oder Unheil verkünden und im letzteren Falle eine Sühne zur Abwehr erheischen. Unter 72 Wissenschaften im Jainakalpasūtra (§ 211) ist die der Omina die letzte. Bei Adbhuta's sollen nach G. 3, 3, 30 Hausherr und Hausfrau eine Sühnspende vollziehen. Träger von Vorbedeutungen können Tiere, Naturerscheinungen sein, selbst am eigenen Körper offenbart die Zukunft sich in Vorzeichen. Mallinātha führt zu Meghadūta 92. 93 Verse aus dem Nimittanidāna an, wonach das Zucken auf dem Kopfe den Gewinn eines Sonnenschirmes, auf der Stirn den einer Binde, über den Augen den Gewinn von Erwünschtem, im Winkel den Verlust desselben bedeutet. Wenn am Opferpfosten sich von rechts nach links rote Linien zeigen, wird das Opfer die erwünschten Dakṣiṇā's nicht bringen, dagegen bedeuten weisse Linien Erfolg (Āp. 9, 20, 9). Beim Augenzwinkern, Ohrenklingen sind gewisse Verse zu sprechen (Kauś. 58, 1 ff.; Āśv.GS. 3, 6, 7; G. 3, 3, 34); ebenso beim Niesen[2], Gähnen, wenn man an einen Opferpfosten sich stösst (Āśv. 3, 6, 7; H. 1, 16, 2 ff.) oder von dem (verunreinigenden) Zipfel des Gewandes getroffen wird. Besondere Bedeutung misst man den Tieren bei. ṚV. 1, 29, 5 heisst es vom Esel: *sam Indra gardabham mṛṇa nuvantaṃ pāpayāmuyā.* Wenn ein Ameisenhaufen sich im Hause zeigt (H. 1, 17, 5. 6; Ś. 5, 11; Kauś. 116) oder Bienen darin Honig bereiten (Ś. 5, 10), ein Schakal schreit (H. 1, 16, 19 u. s.), eine Kuh an der andern trinkt (H. 1, 17, 6), die Kühe Blut melken (Kauś. 112), sind gewisse Prāyaścitta's zu vollziehen. Schon der ṚV. kennt die Vögel[3] als Boten der Nirṛti und des Todes, besonders Eule und Taube, deren Erscheinen durch Herumführen einer Kuh um den Platz oder das Haus, wo sie sich niedergelassen haben, gesühnt werden soll (ṚV. 10, 165, 4. 5; Kauś. 46, 8). Wenn man die Fussspur einer Taube auf dem Herde sieht, und bei andern Anzeichen, soll man in einer Neumondsnacht an einer Stelle, wo das Geräusch von Wasser nicht hörbar ist, ein Opfer bringen (Āp. 23, 9). Es sind teilweise nur bestimmte Vögel, deren Geschrei oder Anblick üble Vorbedeutung hat, wie ulūka, kapota, gṛdhra, dīrghamukhī oder schwarze, oder die Kreise, welche die Vögel beschreiben, gehen von rechts nach links[4]. Es wird aber auch von Vögeln allgemein gesprochen. Ait. Br. 2, 15, 14 nennt die Vögel *nirṛter mukham.* Diese Anschauung findet ihre Erklärung in Baudh. Dh. S. 2, 8, 14, 9. 10: *vayasāṃ piṇḍaṃ dadyāt, vayasāṃ hi pitaraḥ pratimayā carantīti*: die Vögel sind das Bild der Manen. Es möge an dieser Stelle mit erwähnt werden, dass andern Tieren, soviel ich sehe vereinzelt, die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird. Wenn der Thon zum Agnicayana gegraben wird, erwartet man von dem voranschreitenden Pferde das Zeichen, wo gegraben werden soll[5]. Wenn am zweiten Tage des Pferdeopfers das Ross die Stelle des Bahiṣpavamānāstāva beriecht, bedeutet das *yajñasamṛddhi*, glückliche Vollendung. Sein Gewieher macht man zum Stotra (151). Nach GRIMM, DMyth.[4] 3, 442 § 239 bedeutet Pferdegewieher Glück. Regenprophet wird ein schwarzes Pferd (S. 120). Ein Stier gibt das Zeichen zum Darvihoma (S. 118). Mannig-

fach sind die andern Vorzeichen. Schlimmes verkündet Rāghava dem Lakṣmaṇa: rauh wehen die Winde, die Erde bebt, es zittern die Berggipfel und donnern die Berge; furchtbare Wolken, Raubtieren gleich, senden mit blutigen Tropfen gemischten Regen[6]. Yudhiṣṭhira erkennt aus Wirbelwinden, Steinregen, den furchtbaren Höfen um Sonne und Mond u. a. (Mbhār. 16, 1) die Zukunft. Ominös sind zuzeiten Blitze und Meteore (Gaut. 16, 25 ff.). Ein gelber Blitz bedeutet Regen, ein weisser Hungersnot u. s. w. nach einem Citat Kāś. Vṛtti 2, 3, 13. Besondere Wichtigkeit wohnt den todverkündenden Vorzeichen inne. Wenn die Sonne wie der Mond scheint, der Himmel krapprot wird, man sein Bild im Spiegel oder Wasser mit schiefem Kopf sieht, um den Kopf sich der Geruch wie von einem Krähennest verbreitet u. s. w., steht der Tod bevor (Ait. Ār. 3, 2, 4)[7]. Wenn beim Opfer schwarzer Rauch nach Süden zieht oder der Wind den Rauch nach links herumdreht, wird der Opferer sterben (Āp. 9, 20, 10). Ehe man die Teilnehmer eines Sattra zur Weihe zulässt, müssen sie in einen Spiegel, ein Gefäss mit Wasser, auf die Arundhatī, den Polarstern, die »Person im Auge« sehen. Wer die Gestirne nicht erblickt, resp. sein reflektirtes Bild nicht sieht, ist dem Tode verfallen und nicht zu weihen (Lāṭ. 3, 3, 6 ff.)[8]. Das sind *pratyakṣadarśanāni*. Ihnen gegenüber stehen die Träume. Schon der Ṛ.V. wünscht schlechte Träume zu Trita Āptya (8, 47, 14 ff.) und sieht im Anfertigen eines Halsbandes oder Kranzes im Traum ein schlechtes Vorzeichen[9]. 42 grosse und 30 andere Träume kennen die Traumdeuter im Kalpasūtra der Jaina's (§ 74). Zehn todbedeutende Traumgesichter zählt Ait. Ār. 3, 2, 4 auf[10]. Wenn einer u. a. im Traum einen schwarzen Menschen mit schwarzen Zähnen sieht, der ihn tötet, wenn ein Eber ihn tötet, eine Wildkatze ihn anspringt, wenn man Gold isst und wieder ausspeit, Honig, Lotoswurzeln isst, mit Eseln, Ebern nach einem Dorfe fährt, mit einem Nardenkranz auf dem Haupte eine schwarze Kuh mit schwarzem Kalbe nach Süden treibt u. s. w., steht der Tod bevor. Wenn ein Geweihter einen schlechten Traum hat (d. h. nach einem Citat aus dem Svapnādhyāya beim Komm. tief in's Wasser taucht oder Männer mit geschorenen Köpfen sieht), muss man einen Spruch sagen (Kāt. 25, 11, 20). Die Gṛhya's[11] schreiben zur Abwehr schlechter Träume gewisse Spenden und Recitationen vor. Auch Kauś. 46, 9 ff. behandelt das Kapitel. Wer einen Traum gesehen hat (tote oder nackte Männer, Frauen[12] Komm.), soll mit den Traumliedern des AV. seinen Mund abwischen. Wer etwas überaus Schreckliches gesehen hat, legt einen Kuchen aus verschiedenen Körnern in eine andere Himmelsrichtung (?) oder auf das Feld eines Feindes (Komm.). Mit einem AV.-Vers legt er sich auf eine andere Seite als die, auf der liegend er den Traum erblickt hat. Schlechte Vorzeichen gehen auch von den Gestirnen aus[13]; das Sternbild der Geburt ist ein Vorzeichen für das Leben; ein unheilvolles Gestirn verlangt Sühne (Kauś. 46, 25). Ein Kind, das unter Mūla geboren wird, würde im ersten Aṃśa dem Vater, im zweiten der Mutter, im dritten dem Vermögen u. s. w. Unheil bringen, selbst sei es glücklicher Dinge teilhaft.

[1] Weber, ISt. 1, 40—42; Omina und Portenta, Abh. PAW. 1859, enthält eine Zusammenstellung und Übersetzung der darauf bezüglichen Texte. — [2] Nach Indian Notes and Queries 4, No. 611 (citirt in Classical Review 3, 7, p. 315b) bedeutet Niesen zur Linken Erfolg, zur Rechten Übles, vorn Ruin, hinten Hilfe von Gott. Anders aber Varāhamihira in der Yogayātrā 5, 24, der es durchaus für ungünstig hält (ISt. 14, 324). — [3] 2, 42. 43; AV. 6, 27—29. Vgl. Hultzsch, Prolegomena zu des Vasantarāja Śākuna nebst Textproben, Leipzig 1879 (enthält auch Bemerkungen über den Tierglauben überhaupt und Angaben über die ganze einschlägige Litteratur der Om. u. Port.). — [4] Mahabh. 16, 1. — [5] TS. 4, 1, 2m: *bhūmyā vṛtvāya no brūhi yataḥ khanāma taṃ vayam*. — [6] Rāmāyaṇa Yuddhak. 41, 13 ff. — [7] Vgl. auch Mārkaṇḍeyapur. 43, 1 ff. — [8] Einige dieser Fälle stehen auch Mahābh. 12, 317, 8 ff. in den Angaben über Länge der Lebensdauer. Vgl.

auch Caraka, ed. Jibananda p. 422. — [9] Genaueres bei Pischel, ZDMG. 40, 111 ff. mit Angaben über Traumdeutung aus der späteren Litteratur; Ludwig 3, 498. — [10] Aufrecht, ZDMG. 32, 573 ff. — [11] Āśv. 3, 6, 5; H. 1, 17, 4; ŚGS. 5, 5, 3; G. 3, 3, 32. — [12] Frauen im Traum sehen bedeutet Glück ISt. 1, 264. — [13] Weber, Nakṣatra II, 291 ff. 314. Dazu Speyer, Bijdr. IV, 3, 193 ff., der auch die davon handelnden (bei Stenzler ausgelassenen) Kapitel des Pāraskara 1, 16a. b. c dort nachträgt; Āśv. Pariśiṣṭa 4, 11—20; Bṛhatsaṃhitā 48; Über Dinakarabhaṭṭa's Śāntisāra Weber, IStr. 2, 304. Über die Astrologie sagt Burnell SVBr. XXIV, dass sie bis zur Zeit der Pariśiṣṭa's, aus der wir die Navagrahaśānti (des SV) und ähnliche zum AV. gehörige Traktate haben, keine Ausdehnung gehabt zu haben scheine.

§ 93. Pauṣṭikāni. — Im Gegensatz zu den auf Abwehr aller Schäden und schädlichen Einflüsse gerichteten Zaubern stehen die Heilsceremonien, die die Gewinnung von Reichtum, Nachkommenschaft, Mehrung von Vieh, Regen [1], Ansehen, Beliebtheit, Sieg sei es im Kriege oder in der Ratsversammlung, Erwerbung oder Erhaltung von Freundschaft, von Liebe und Treue, Versöhnung u. a. bezwecken. In seltsamer Mischung von Philosophie und Aberglauben erscheint darunter eine, die den Wunsch »nicht wiedergeboren zu werden« erfüllen soll (SVBr. 3, 8). Voran mögen dieser kurzen Auswahl von Beispielen einige Handlungen gehen, die man boni ominis causa thut. Seinen Weg tritt man mit dem rechten Fusse an. Man streut eine unbestimmte Anzahl von Kieseln in Haus und Feld (Kauś. 50, 1 ff.) oder flicht durch die Öffnung eines Joches Halme und befestigt es an der Thür u. s., vergräbt Kuhdung an der Thür oder auf dem Felde, vergräbt bei Gefahr von Tigern für das Vieh Khadiranägel u. a. m. Wer beliebt werden will, benutzt Zahnstocher einer gewissen Holzart, ohne auszuspucken unter Anwendung von Sāman's durch ein Jahr (SVBr. 2, 6, 3). Um Ruhm zu erlangen, reibt man sich mit einer bestimmten Salbe ein (l. c. 2, 6, 16). Gegen die Untreue einer Frau zermahlt der Ehemann gewisse Tiere und streut sie mit einem an Indra gerichteten Spruch in ihre Geschlechtsteile (H. 1, 14, 7; Āp. 23, 3). Zur Sicherung der Treue eines Knechtes umsprengt der Eigentümer ihn mit Urin, der in das Horn eines lebenden Tieres gelassen ist, dreimal von rechts nach links unter Hersagung eines darauf bezüglichen Spruches (Pār. 3, 7, 2) [2]. Hir. 1, 14, 2; Āp. 23, 6 erstrecken diese Vorschrift auch auf andere Angehörige, Schüler, deren Treue man sich wahren will. Nach der nächtlichen Umsprengung wird das Horn auf einem freien Platz deponirt. Wenn der Knecht sich umhertreiben sollte, nimmt man Holz von einem brennenden Gebüsch und opfert darin mit Butter gesalbte Kuśaringe unter Anwendung eines »Indra's Fesseln« nennenden Spruches (P. 3, 7, 3). Wünscht man einen andern sich dienstbar zu machen, so vollzieht man u. a. gewisse Ceremonien an einem aus Sand oder andern Materialien hergestellten Abbild der betreffenden Person (SVBr. 2, 5). Die Gunst einer andern Person erlangt man durch Überreichung von Früchten eines grossen Baumes, die man besprochen hat (G.). Liebeszauber sind sehr zahlreich [3]. Kauś. 36 kennt Mittel, eine Frau einzuschläfern, eine fliehende festzuhalten, Mann und Frau zu einigen, glücklich oder unglücklich zu machen, Eifersucht zu zerstören. Eine Frau einzuschläfern, besprengt man nackt unter Anwendung von AV. 4, 5 aus einem Gefäss voll Wasser und Überresten eines Opfers(?) die Hütte und stürzt an dem hinteren Thürflügel das Gefäss um. Über den Mörser, die nördliche Ecke des Schlafgemaches, den rechten Bettpfosten und die Schnuren sagt man Sprüche. Will eine Frau entfliehen, so bindet man sie symbolisch fest. Unter Anwendung von AV. 6, 77, deren erster Vers Ableitungen der Wurzel *sthā* enthält, wird die Spitze eines Rohres (des Hauses?) mit einem Strick umwunden und dieser an den mittleren Bettpfosten befestigt. Den Fuss des Bettes bindet er an einen Lotus und an ein Diagramm. Mit einem Feuerhaken opfert er Sesamkörner (36, 5—9). Wer jemanden sich zum Freunde wünscht, macht aus Sthagara eine

Salbe, sagt mehrere der Hotrformeln und schmückt sich oder dem Erwünschten unter Hersagung des Anuvāka TĀr. 3, 8. 9 das Gesicht (Āp. 14, 15, 2; TBr. 2, 3, 10, 2). Um langes Leben zu erhalten, opfert man in einer Vollmondsnacht 100 Khadiranägel (G. 4, 8, 10); wählt man eiserne, so tötet man den Feind[4]. Zur Erlangung von Vieh helfen tausend Spenden von dem Kot eines Kälberpaares oder, wenn man Kleinvieh haben will, von Schafmist (G. 4, 9, 13. 14). Sesamkörner, geopfert, wenn der Mond einen Hof hat, bringen dem Kleinvieh Gedeihen; geröstete Körner, wenn die Sonne einen Hof hat, dem Grossvieh (G. 4, 5, 32). Alle Wünsche erfüllt ein Rührtrank aus gewissen Gliedmassen, Zunge, Herzen einer gescheckten Kuh. Sie werden in ein altes Gewand gebunden, drei Tage in einer ätzenden Flüssigkeit aufgesetzt, dann zerrieben, mit verschiedenen Körnern gemengt und in saurer Milch und Honig gegessen (Kauś. 11, 15). Oder man kocht Mus in der Milch einer Kuh mit gleichfarbigem Kalbe, gibt ihm Menschengestalt, vermischt es durch 12 Tage mit Opferüberresten (sampāta) und isst es abgewandten Angesichts. Selbst unversieglichen Reichtum kann einer sich durch Dämonen verschaffen, die er zu erscheinen und fünf Kārṣāpaṇa's zu geben zwingt, die immer wieder zurückkehren, wenn er sie nicht ganz ausgibt (SVBr. 3, 7, 9).

[1] Vgl. auch Bühler und Stein über einen Abschnitt des Bower-Msc. WZKM. 5, 106 u. 343 ff. — [2] Pischel, zu Petronius Sat. 62; Philol. Abhandl., M. Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht, Berlin 1888, S. 69 ff. — [3] Āp. GS. 9, 4 ff.; Pār. 1, 11, 5; Kauś. 36. 76, 8; SVBr. 2, 6; TBr. 2, 3, 10; Śat. Br. 14, 9, 4, 8; Ludwig 3, 513 ff. Aufrecht, ISt. 4, 337; Magoun l. c. 26. — [4] Vgl. auch Agnipurāṇa Cap. 259, 13.

§ 94. Orakel. — Von dem Glauben an die Vorzeichen ist nur ein kurzer Schritt zur Befragung des Orakels. Das Mittel, die Eigenschaften der Braut zu erforschen, ist S. 64 erwähnt worden, das weissagende Ross S. 183. Kauś. 37 überliefert verschiedene Möglichkeiten, sich über Gewinn, Sieg, Glück u. s. w. Auskunft zu verschaffen[1]. Man hält einen Bambusstab wagrecht oder trägt einen Kāmpīlazweig auf dem Kopfe. Fällt er in die gewünschte Richtung, so geht der Wunsch in Erfüllung. Wenn man Getreidekörner ins Feuer wirft und die Flamme sich rechts dreht, ist das ebenfalls ein Zeichen für glücklichen Ausgang (37, 3 Keś.). Sobald Düngerballen, Guggulu, Salz in Milch einer Kuh hinter dem Feuer vergraben am Morgen des vierten Tages eine Veränderung in Geruch und Geschmack zeigen, wird man Erfolg haben (19, 19). Um zu wissen, welches Heer siegen wird, zündet man an einem Beschwörungsfeuer (nach dem Komm. einem Cāṇḍāla- oder Wöchnerinnenfeuer) Halme an und prophezeit aus der Richtung des Rauches, wohin sich der Sieg neigen wird (14, 31). Man legt drei Bogensehnen auf Kohlen, die mittlere bezeichnet den Tod, die äusseren die beiden Heere. Über welche von beiden die mittlere sich hinwegdreht, des Heer wird besiegt. Die Partei, deren Sehne über den »Tod« hinweggeht, trägt den Sieg davon (15, 15 ff.). Ein auf die Reise gehender Kaufmann legt auf die Glieder eines befreundeten Brahmanen Düngerballen und fragt: »was für ein Tag ist heut?«, »ein guter, glücklicher« erwiedert dieser[2] (Kauś. 50, 15). In der Neujahrsnacht zündet man einen Busch im Walde an und prophezeit daraus das zukünftige Jahr (S. 6). Sehr charakteristisch ist eine Reihe von Vorschriften SVBr. 3, 4, die von der Befragung der Zukunft handeln, die mit Hilfe eines noch nicht erwachsenen Mädchens und eines Spiegels (oder an Stelle dessen einer Schüssel voll Wasser) oder mit Hilfe zweier Brahmanenschüler vorgenommen wird, die zwei Stäbchen tragen müssen, aus deren Biegen man erkennt, ob das Unternehmen gelingen wird. Aus dem andern Inhalt des Kapitels sei noch ein Orakel über Lebensdauer angeführt. Man facht Häufchen glühender Kohlen mit frischer Butter von Frauenmilch zur Flamme an, indem man ein Sāman singt. Der, dessen Häufchen zuletzt erlischt, lebt lange.

[1] Über indische Würfelorakel Weber, IStr. 1, 274 ff. — [2] Bloomfield, seven hymns 19 ff.

ABKÜRZUNGEN.

AJPh. = American Journal of Philology.
APAW oder AbhPAW = Abhandlungen der Kgl. Preuss. Akademie d. Wissenschaften.
Ait. Br. = Aitareya Brāhmaṇa.
Anz. f. ISAK = Anzeiger für Indogerm. Sprach- u. Altertumskunde.
Aufrecht, Cat. cat. = Aufrecht, catalogus catalogorum.
AV. = Atharvaveda.
Āp. = Āpastamba.
Ār. = Āraṇyaka.
Ārṣ. Br. = Ārṣeya Brāhmaṇa.
Āśv. = Āśvalāyana.
Āśv. G. = Āśvalāyana Gṛhya.
Āśv. GP. = Āśvalāyana Gṛhya Pariśiṣṭa.
Āśv. ŚS. = Āśvalāyana Śrauta Sūtra.
Baudh. = Baudhāyana.
Bijdr. IV, 3 = Bijdragen voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië IV (Volgreeks) 3 (deel).
BKSGW = Berichte der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissensch.
Burnell, Tanj. = a classified index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore.
Burnell, cat. = a catalogue of a collection of Sanskrit MSS. London 1870.
Chānd. Up. = Chāndogya Upaniṣad.
DLZ. = Deutsche Litteraturzeitung.
Egg. Cat. = Eggeling, Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Library of the India Office.
G. und Gobh. = Gobhila.
Gaut. = Gautama.
Gop. Br. = Gopatha Brāhmaṇa.
GGA. = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GGN = Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen.
GP. = Gṛhya Pariśiṣṭa.
GS. = Gṛhya Sūtra.
GSP. = Gṛhya Saṃgraha Pariśiṣṭa.
H. und Hir. = Hiraṇyakeśin.
Haug = Haug, Aitareya Brāhmaṇa.
IA. = Indian Antiquary.
ISt. = Indische Studien.
IStr. = Indische Streifen.
JAs. = Journal Asiatique.
JAm. OS. = Journal of the American Oriental Soc.
JASB. = Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JBRA. = Journal of the Bombay Branch of the Royal As. Soc.
JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society.
Kāt. = Kātyāyana.
Kauś. = Kauśika.
Kauṣ. Br. = Kauṣītaki Brāhmaṇa.
KZ. = Kuhn's Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung.
Kuhn LOPh. = Kuhn, Litteraturblatt für oriental. Philologie.
KSS. = Kathāsaritsāgara.
Lāṭ. = Lāṭyāyana.
Ludwig = Ludwig, der Ṛgveda.
LG. = Litteraturgeschichte.
LZ. = Litteraturzeitung.
Mp. = Mantrapāṭha.
Muir, OST. = Muir, Original Sanskrit Texts.
MHASL. u. MHAL. = Max Müller, a history of ancient Sanskrit Literature.
MS. = Maitrāyaṇī Saṃhitā.
NVO. (und NVollmondsopfer) = Neu- und Vollmondsopfer.
Oldenberg, Rel. d. V. = Oldenberg, Religion des Veda.
Or. Bibl. = Orientalische Bibliographie.
ÖMFO. = Österr. Monatsschrift f. den Orient.
Paribh. = Paribhāṣā.
P. und Pār. = Pāraskara.
Proceed. = Proceedings.
PAOS. = Proceedings of the American Oriental Society.
Rep. = Report.
Rev. crit. = Revue critique.
Rev. Hist. Rel. = Revue de l'histoire des religions.
RV. = Ṛgveda.
Ś. u. Śaṅkh. = Śaṅkhāyana.
Śat. Br. = Śatapathabrāhmaṇa.
ŚGS. = Śaṅkhāyana Gṛhya Sūtra.
ŚSS. = Śaṅkhāyana Śrauta Sūtra.
ŚS. = Śrauta Sūtra.
Śpn. = Śrautapadārthanirvacana.
SBAW. = Sitzungsberichte der K. Baier. Akademie der Wiss.
SBE. = Sacred Books of the East.
Schwab = Schwab, d. altind. Tieropfer.
SPAW. = Sitzungsberichte der K. Preuss. Akademie der Wiss.
SV. = Sāmaveda.
SVBr. = Sāmavidhānabrāhmaṇa.
Tanjore = Burnell, a classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore.
TĀr. = Taittirīya Āraṇyaka.
TBr. u. Taitt. Br. = Taittirīya Brāhmaṇa.
TMBr. = Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa.
TS. = Taittirīya-Saṃhitā.
V. u. Vaikh. = Vaikhānasa.
Vait. = Vaitāna.
VMyth. = Hillebrandt, Vedische Mythologie.
VS. = Vājasaneyi-Saṃhitā.
VStud. = Vedische Studien.
WZKM. = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
Weber, Verz. = Weber, Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin.
WL.[2] = Weber, Indische Litteraturgeschichte[2].
YV. = Yajurveda.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft.

INHALT.

Seite

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Grundriss
der
Indo-arischen Philologie und Altertumskunde.

Plan des Werkes.

Band I. Allgemeines und Sprache.

1) Geschichte der indo-arischen Philologie und Altertumskunde von Ernst Kuhn.
2) Vorgeschichte der indo-arischen Sprachen von R. Meringer.
3) *a*) Die indischen Systeme der Grammatik, Phonetik und Etymologie von B. Liebich.
b) Die indischen Wörterbücher (Koshas) von Th. Zachariae.
4) Grammatik der vedischen Dialecte von C. R. Lanman (englisch).
5) Grammatik des classischen Sanskrit der Grammatiker, der Litteratur und der Inschriften, sowie der Mischdialekte (epischer und nordbuddhistischer) von O. Franke.
*6) Vedische und Sanskrit-Syntax von J. S. Speyer [Subskr.-Preis M. 4.—, Einzelpreis M. 5.—].
7) Paligrammatiker, Paligrammatik von O. Franke.
8) Prakritgrammatiker, Prakritgrammatik von R. Pischel.
9) Grammatik und Litteratur des tertiären Prakrits von Indien von G. A. Grierson (englisch).
10) Grammatik und Litteratur des Singhalesischen von Wilh. Geiger.
*11) Indische Palaeographie (mit 17 Tafeln in Mappe) von G. Bühler [Subskr.-Preis M. 15.—. Einzelpreis M. 18.50].

Band II. Litteratur und Geschichte.

1) Vedische Litteratur (Śruti).
a) Die drei Veden von K. Geldner.
b) Atharvaveda von M. Bloomfield (englisch).
2) *a*) Epische Litteratur von H. Jacobi.
b) Classische Litteratur (einschliesslich der Poetik und der Metrik) von H. Jacobi.
3) Quellen der indischen Geschichte.
a) Litterarische Werke und Inschriften von G. Bühler (englisch).
b) Münzen (mit Tafeln) von E. J. Rapson (englisch).
4) Geographie von G. Bühler, M. A. Stein.
5) Ethnographie von A. Baines (englisch).
6) Staatsaltertümer } von G. Bühler, J. Jolly
7) Privataltertümer } und Sir R. West (englisch).
*8) Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur) von J. Jolly [Subskr.-Preis M. 6.50, Einzelpreis M. 8.—].
9) Politische Geschichte bis zur muhammedanischen Eroberung von G. Bühler (englisch).

Band III. Religion, weltliche Wissenschaften und Kunst.

Karmamārga:
1) *a*) Vedische Mythologie — von A. Macdonell (englisch)
b) Epische Mythologie — „ M. Winternitz. [i. Druck.
*2) Ritual-Litteratur, Vedische Opfer u. Zauber — „ A. Hillebrandt [Subskr.-Preis M. 8.—, Einzelpreis M. 9.50].

Jñānamārga (orthodox):
3) Vedānta und Mīmāṁsā — von G. Thibaut.
*4) Sāṃkhya und Yoga — „ R. Garbe [Subskr.-Preis M. 2.50, Einzelpreis M. 3.—.
5) Nyāya und Vaiśeṣika — „ A. Venis (englisch).

6) Vaiṣṇavas, Saivas, Sauras, Gāṇapatas, Skāndas, Śāktas . . . . Bhaktimārga } von R. G. Bhandarkar (englisch).

Heterodoxe Systeme:
7) Jaina — E. Leumann.
*8) Bauddha — H. Kern (englisch) [Subskr.-Preis M. 5.50, Einzelpreis M. 7.—].

9) Astronomie, Astrologie und Mathematik von G. Thibaut.
10) Medizin von J. Jolly.
11) Bildende Kunst (mit Illustrationen) von J. Burgess (englisch).
12) Musik.

NB. Die mit * bezeichneten Hefte sind bereits erschienen und zu den beigesetzten Preisen durch die meisten Buchhandlungen zu beziehen.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

GRUNDRISS
der
IRANISCHEN PHILOLOGIE

unter Mitwirkung von

F. K. Andreas, Chr. Bartholomae, C. H. Ethé, K. F. Geldner, P. Horn, H. Hübschmann,
A. V. W. Jackson, F. Justi, Th. Nöldeke, C. Salemann, A. Socin,
F. H. Weissbach, E. W. West und V. Žukovskij

herausgegeben von

Wilh. Geiger und Ernst Kuhn.

Plan des Werkes:

I. Band.

EINLEITUNG. GESCHICHTE DER IRANISCHEN PHILOLOGIE
Prof. Dr. *E. Kuhn.*

I. ABSCHNITT. SPRACHGESCHICHTE.
1) Vorgeschichte der iranischen Sprachen Prof. Dr. *Chr. Bartholomae.*
2) Awestasprache und Altpersisch Prof. Dr. *Chr. Bartholomae.*
3) Mittelpersisch Akademiker Dr. *C. Salemann.*
4) Neupersische Schriftsprache Privatdocent Dr. *P. Horn.*
5) Die übrigen modernen Sprachen und Dialekte.
A. Afγānisch } Prof. Dr. *W. Geiger.*
B. Balūčī } Prof. Dr. *W. Geiger.*
C. Kurdisch Prof. Dr. *A. Socin.*
D. Ossetisch Prof. Dr. *H. Hübschmann.*
E. Pamirdialekte } Akademiker Dr. *C. Salemann.*
F. Māzandarānī, Gīlakī etc. } Akademiker Dr. *C. Salemann.*
G. Dialekte in Persien Prof. *V. Žukovskij.*

II. Band.

II. ABSCHNITT. LITTERATUR.
1) Awestalitteratur Prof. Dr. *K. F. Geldner.*
2) Die altpersischen Inschriften Dr. *F. H. Weissbach.*
3) Die Pahlavilitteratur Dr. *E. W. West.*
Mit einem Anhang über die neupersische Litteratur der Parsi.
4) Das iranische Nationalepos Prof. Dr. *Th. Nöldeke.*
5) Neupersische Litteratur Prof. Dr. *C. H. Ethé.*

III. ABSCHNITT. GESCHICHTE UND KULTUR.
1) Grundlagen.
A. Geographie von Iran Prof. Dr. *W. Geiger.*
B. Ethnographie von Iran Prof. Dr. *E. Kuhn.*
2) Abriss der Geschichte bis auf Yezdegerd Prof. Dr. *F. Justi.*
3) Geschichte Irans in islamitischer Zeit Privatdocent Dr. *P. Horn.*
4) Die iranische Religion Prof. Dr. *A. V. W. Jackson.*
5) Münzen, Gemmen Privatdocent Dr. *P. Horn.*
6) Schriftkunde Dr. *F. K. Andreas.*

Der Grundriss der iranischen Philologie wird in einzelnen Lieferungen in möglichst kurzen Zwischenräumen erscheinen. Die Käufer verpflichten sich mindestens zur Abnahme eines Bandes. Einzelne Lieferungen werden nicht abgegeben.

Bis jetzt sind erschienen:

I. Band; 1. Lieferung M. 8.—, 2. Lieferung M. 4.50.
II. „ 1. und 2. Lieferung à M. 8.—.

Nöldeke, Th., Das iranische Nationalepos (Separatabdruck). Lex. 8°. IV, 82 S. M. 4.50

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

III. BAND, 4. HEFT
Subskriptionspreis M. 2.50
Einzelpreis „ 3.—

GRUNDRISS

DER

INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE

UND

ALTERTUMSKUNDE

UNTER MITWIRKUNG VON

A. BAINES-LONDON, R. G. BHANDARKAR-PUNA, M. BLOOMFIELD-BALTIMORE, J. BURGESS-EDINBURGH, O. FRANKE-KÖNIGSBERG, R. GARBE-TÜBINGEN, W. GEIGER-ERLANGEN, K. GELDNER-BERLIN, G. A. GRIERSON-CALCUTTA, A. HILLEBRANDT-BRESLAU, H. JACOBI-BONN, J. JOLLY-WÜRZBURG, H. KERN-LEIDEN, E. KUHN-MÜNCHEN, C. R. LANMAN-CAMBRIDGE (MASS.), E. LEUMANN-STRASSBURG, B. LIEBICH-BRESLAU, A. MACDONELL-OXFORD, R. MERINGER-WIEN, R. PISCHEL-HALLE, E. J. RAPSON-LONDON, J. S. SPEYER-GRONINGEN, M. A. STEIN-LAHORE, G. THIBAUT-ALLAHABAD, A. VENIS-BENARES, SIR R. WEST-LONDON, M. WINTERNITZ-OXFORD, TH. ZACHARIAE-HALLE;

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG BÜHLER.

SĀṂKHYA UND YOGA

VON

RICHARD GARBE.

(ABGESCHLOSSEN AM 21. APRIL 1896.)

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1896.

In diesem Werk soll zum ersten Mal der Versuch gemacht werden, einen Gesamtüberblick über die einzelnen Gebiete der indoarischen Philologie und Altertumskunde in knapper und systematischer Darstellung zu geben. Die Mehrzahl der Gegenstände wird damit überhaupt zum ersten Mal eine zusammenhängende abgerundete Behandlung erfahren; deshalb darf von dem Werk reicher Gewinn für die Wissenschaft selbst erhofft werden, trotzdem es in erster Linie für Lernende bestimmt ist.

Gegen dreissig Gelehrte aus Deutschland, Österreich, England, Holland, Indien und Amerika haben sich mit Hofrat G. BÜHLER in Wien vereinigt, um diese Aufgabe zu lösen, wobei ungefähr zwei Drittel der Mitarbeiter ihre Beiträge deutsch, die übrigen englisch abfassen werden. (Siehe nachfolgenden Plan.)

Besteht schon in der räumlichen Entfernung vieler Mitarbeiter eine grössere Schwierigkeit als bei anderen ähnlichen Unternehmungen, so schien es auch geboten, die Unzuträglichkeit der meisten Sammelwerke, welche durch den unberechenbaren Ablieferungstermin der einzelnen Beiträge entsteht, dadurch zu vermeiden, dass die einzelnen Abschnitte gleich nach ihrer Ablieferung einzeln gedruckt und ausgegeben werden. Durch einen gemeinsamen Titel und ein ausführliches Namen- und Sachregister am Schluss jedes Bandes werden die einzelnen Hefte zu einem gemeinschaftlichen Ganzen zusammengefasst.

Das Werk wird aus drei Bänden Lex. 8° im ungefähren Umfang von je 1100 Seiten bestehen, in der Ausstattung des in demselben Verlag erscheinenden *Grundrisses der iranischen Philologie*. Der Subskriptionspreis des ganzen Werkes beträgt durchschnittlich 65 Pf. pro Druckbogen von 16 Seiten; der Preis der einzelnen Hefte durchschnittlich 80 Pf. pro Druckbogen. Auch für die Tafeln und Karten wird den Subskribenten eine Ermässigung von 20% auf den Einzelpreis zugesichert. Über die Einteilung des Werkes giebt der auf Seite 3 dieses Umschlags befindliche Plan Auskunft.

The Encyclopedia of Indo-Aryan Research contains the first attempt at a complete, systematic and concise survey of the vast field of Indian languages, religion, history, antiquities, and art, most of which subjects have never before been treated in a connected form. Though the Encyclopedia is primarily intended as a book of reference for students, it will nevertheless be useful to all connected with India; and though it chiefly summarises the results achieved, it will also contain much that is new and leads up to further research.

Upwards of thirty scholars of various nationalities, — from Austria, England, Germany, India, the Netherlands and the United States — have promised to unite with Hofrat G. Bühler of Vienna in order to accomplish this task. About one third of the contributions will be in English and two thirds in German.

Each part (see the Plan) will be published separately and with a separate pagination. A common title page will be prefixed to each volume and a full index of names and subjects will be added at the end.

The work will consist of three volumes, each of about 1100 pages royal octavo. The subscription for the complete work will be about 65 Pfennig (8 d), the price of each single part 80 Pfennig (10 d), per printing sheet of 16 pages. Subscribers will also enjoy a reduction of 20 percent for plates and maps.

For the plan of the work see page 3 of this cover.

STRASSBURG, im September 1896.

Die Verlagshandlung. **The Publisher.**

GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE
(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)
HERAUSGEGEBEN VON G. BÜHLER
III. BAND, 4. HEFT.

SĀṂKHYA UND YOGA

VON
RICHARD GARBE.

[Abgeschlossen am 21. April 1896.]

A. SĀṂKHYA.

Der Inhalt meines Buches über die Sāṃkhya-Philosophie (Leipzig 1894) ist in dem nachfolgenden Abriss kurz zusammengefasst, wobei die von der Kritik beanstandeten Theorien unterdrückt worden sind. Die Litteratur über das Sāṃkhya-System ist vollständig in jenem Werke p. 79—84 angegeben. Am Schluss jedes Paragraphen habe ich im folgenden auf meine ausführlichere Darstellung mit S. Ph. und Angabe der Seitenzahlen verwiesen, um das Auffinden der Litteraturnachweise zu erleichtern.

I. GESCHICHTLICHES.

§ 1. Alter und Ursprung des Systems. Welche Gegend Nordindiens das Heimatland der Sāṃkhya-Philosophie ist, hat noch nicht mit Sicherheit festgestellt werden können. Auch über das Alter des Systems lässt sich nur sagen, dass es in vorbuddhistischer Zeit entstanden sein muss; denn eine Reihe von Übereinstimmungen in den Lehren erweist die Richtigkeit der einheimischen Tradition, nach der die Sāṃkhya-Philosophie als eine Hauptquelle für den theoretischen Teil des Buddhismus gedient hat[1]. Da andererseits kaum bezweifelt werden kann, dass das Sāṃkhya-System jünger ist als die älteren Upaniṣads, so dürfen wir annehmen, dass es seine Entstehung einer Opposition gegen die in jenen vorgetragene spirituelle Lehre vom All-Einen verdankt.

Eine abweichende Anschauung über den Ursprung der Sāṃkhya-Philosophie wird vertreten von NEHEMIAH NĪLAKAṆṬHA ŚĀSTRĪ GORE, GOUGH und MAX MÜLLER. Diese Gelehrten sind der Ansicht, dass das Sāṃkhya ursprünglich nur eine Aufzählung der Hauptbegriffe des in den Upaniṣads gelehrten Vedānta sei; man habe sich bei dieser Aufzählung besonderer Ausdrücke bedient, deren wahre Bedeutung im Laufe der Zeit vergessen und dann neue Begriffe mit ihnen verbunden; so seien durch allerlei Ideen-Veränderungen die Grundzüge des Sāṃkhya-Systems entstanden. Die eigentliche Sāṃkhya-Philosophie halten sie für eine spätere Entwickelung. GOUGH, der Hauptvertreter dieser Auffassung, der ich nicht beistimmen kann, stützt sich auf den Character der Śvetāśvatara Upaniṣad und der Bhagavadgītā, die beide bekannter Maassen in eklektischer Art Vedānta-, Sāṃkhya- und andere Philosopheme zu vereinigen suchen, nach GOUGH's Ansicht indessen lediglich dieselben Lehren wie die älteren Upaniṣads (Einheit des Ātman und Brahman, illusorische Natur der Erscheinungswelt) enthalten. S. Ph. 3—10.

[1] S. jetzt auch JACOBI, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1896, S. 43 ff.

§ 2. Das Sāṃkhya und die Upaniṣads. Weder in den vedischen Saṃhitās, Brāhmaṇas und Āraṇyakas noch in den älteren Upaniṣads habe ich Lehren, die für das Sāṃkhya-System characteristisch sind, vorgefunden. Diejenigen Stellen aus den genannten Litteraturkreisen, in denen man Beziehungen zum Sāṃkhya-System vermuten könnte, sind von mir S. Ph. 10—20 eingehend besprochen worden. Während die nur den älteren drei Veden zugehörigen Upaniṣads noch frei von Sāṃkhya-Ideen sind, finden sich solche Ideen auf das deutlichste in der Kaṭha, Maitrī, Śvetāśvatara, Praśna, Garbha, Cūlikā und den späteren Upaniṣads ausgesprochen. Es ist daraus zwar nicht mit Bestimmtheit zu schliessen, dass die eben genannten Upaniṣads sämtlich erst nach der Begründung des Sāṃkhya-Systems entstanden seien, da einzelne Sāṃkhya-Lehren und Termini schon längere Zeit geistiges Eigentum der brahmanischen Inder sein konnten, bevor sie in ein consequentes System gebracht wurden (s. JACOBI, Gött. gel. Anz. 1895, p. 205). Es ist mir aber doch im höchsten Maasse wahrscheinlich, dass das Sāṃkhya-System als Ganzes vor dem Auftreten einzelner Sāṃkhya-Lehren in der brahmanischen Litteratur fertig war. Denn die Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit des Systems sprechen nach meiner Ansicht dafür, dass dieses nicht allmählich innerhalb einer Philosophenschule, sondern in dem Kopfe eines Mannes entstanden ist.

Aus dem, was soeben über die mit Namen angeführten Upaniṣads bemerkt wurde, ergiebt sich schon, dass sie nirgends die Lehren der Sāṃkhya-Philosophie im Zusammenhange entwickeln, sondern dass in ihnen nur Bruchstücke unseres Systems auftreten; und zwar erscheinen diese in Vermischung mit Vedānta-Lehren und zum Teil mit mythologischen Vorstellungen. Aber wir können aus den in Betracht kommenden Stellen, unter denen Maitrī Up. VI, 10 die wichtigste ist, ersehen, dass zur Zeit der Entstehung der genannten Upaniṣads das Sāṃkhya-System in den grundlegenden Ideen nicht von dem uns aus den späteren Lehrbüchern bekannten System verschieden gewesen ist. S. Ph. 10—23, 44.

§ 3. Kapila. Als Begründer des Sāṃkhya-Systems wird in der ganzen Sanskritlitteratur Kapila genannt. Wenn auch alles, was über ihn — namentlich im Mahābhārata, im Rāmāyaṇa und in den Purāṇas — berichtet wird, ganz legendenhaft ist, so halte ich doch die von COLEBROOKE, MAX MÜLLER und anderen gegen die Realität der Person Kapila's geäusserten Zweifel für nicht genügend begründet, um die Einstimmigkeit zu entkräften, mit der die indische Tradition einen Mann dieses Namens als Stifter unseres Systems bezeichnet. Eine gewisse Bedeutung scheinen mir die buddhistischen Nachrichten über Kapila deshalb zu besitzen, weil sie seine Person mit dem Namen der Stadt Kapilavastu in Zusammenhang bringen und ihm somit eine Wirkungsstätte zuschreiben, deren geographische Lage gut zu den inneren Beziehungen stimmen würde, die zwischen der Sāṃkhya-Philosophie und dem Buddhismus obwalten (anders JACOBI, Gött. gel. Anz. 1895, p. 208, 209). Wegen der Abhängigkeit des Buddhismus von Kapila's Lehren muss Kapila jedenfalls vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Chr. gelebt haben. Es ist nichts von ihm Verfasstes erhalten — die ihm zugeschriebenen Sāṃkhyasūtras sind ein ganz modernes Product —, und wir wissen nicht einmal, ob er überhaupt sein System in einem Werke dargestellt hat. S. Ph. 25—29.

§ 4. Āsuri. Als unmittelbaren Schüler Kapila's nennt die indische Tradition einen Lehrer namens Āsuri. Doch sind die Zeugnisse nach Anzahl und Qualität nicht ausreichend, um diesen mit derselben Sicherheit wie Kapila für eine historische Person zu erklären. Sollte ein Sāṃkhya-Lehrer Āsuri wirklich existirt haben, so dürfte er jedenfalls nicht mit dem im Śatapatha

Brāhmaṇa oft genannten Rituallehrer gleichen Namens identificirt werden. S. Ph. 29, 30.

§ 5. Pañcaśikha. In etwas festeren Umrissen tritt uns die Gestalt des Pañcaśikha, der zweiten Haupt-Autorität der Sāṃkhya-Philosophie, entgegen; denn von diesem Lehrer sind uns Fragmente in den Schriften der Sāṃkhya- und Yoga-Litteratur erhalten (gesammelt von F. E. Hall, Sánkhya Sára, Preface p. 22—25 und übersetzt von mir im Festgruss an Rudolf von Roth, p. 77—80). Aus diesen Fragmenten geht hervor, dass Pañcaśikha verschiedene Werke geschrieben hat, und dass er als der Verfasser der ursprünglichen, durch die Sāṃkhyakārikā verdrängten Sūtras anzusehen ist. In Sāṃkhyakārikā 70 wird Pañcaśikha als der hauptsächlichste Verbreiter unseres Systems bezeichnet. Ebendaselbst und im Mahābhārata wird er zu einem Schüler Āsuri's gemacht; doch scheint diese Tradition ebenso wenig, wie das im zwölften Buche des Mahābhārata sonst von Pañcaśikha erzählte, Glauben zu verdienen. Wenn die Lehrerreihe Kapila-Āsuri-Pañcaśikha historisch wäre, so müsste der letzte noch ein Zeitgenosse oder gar ein Vorgänger Buddha's gewesen sein. Gegen ein so hohes Alter Pañcaśikha's aber legt nicht nur die Sprache seiner Fragmente einen entschiedenen Protest ein, sondern u. a. auch der Umstand, dass wir in den Sāṃkhyasūtras V, 32—35 eine Definition des Nyāya-Terminus *vyāpti* von Pañcaśikha vorfinden; denn die Ausbildung der Nyāya-Terminologie dürfen wir erst einer erheblich späteren Zeit zuweisen. Ich setze Pañcaśikha vermutungsweise gegen den Beginn unserer Zeitrechnung. S. Ph. 30—34.

§ 6. Sanandanācārya und andere (angebliche) Autoritäten. Von dem nächstfolgenden Sāṃkhyalehrer Sanandanācārya ist nur ein Wort im Sāṃkhyasūtra VI, 69 erhalten. In das Gebiet des Mythus gehören gewiss zum Teil die Lehrer, die ausser den bisher genannten noch Mbh. XII, 13078—80 [Adhy. 342, v. 72—74] und in Gauḍapāda's Commentar zu Sāṃkhyakārikā 1 angeführt sind: Sana, Sanatsujāta, Sanaka, Sanatkumāra, Sanātana und Voḍhu. Unter diesen haben wohl die beiden letzten am ehesten Anspruch auf historische Realität. Voḍhu (oder Voḍha) erscheint regelmässig unter den alten Sāṃkhya-Lehrern, die bei der Ṛṣitarpaṇa- (oder Pitṛtarpaṇa-)Ceremonie angerufen werden, und zwar meist zwischen Āsuri und Pañcaśikha. Weber's Vermutung, dass in dem Namen Voḍhu eine Brahmanisirung Buddha's zu sehen sein möge, hat für mich nichts überzeugendes. — In der Purāṇa-Litteratur werden noch aus einer Reihe alter Namen Vertreter unseres Systems gemacht. S. Ph. 34—36.

§ 7. Vindhyavāsin oder Vindhyavāsaka. In das erste Jahrhundert nach Chr. dürfen wir mit hoher Wahrscheinlichkeit den Sāṃkhya-Lehrer Vindhyavāsin verlegen, von dem uns zwei Citate in Bhojarāja's Commentar zum Yogasūtra IV, 22 erhalten sind. Vindhyavāsin ist zweifellos identisch mit Vindhyavāsaka, der (mit dem entstellten Namen Vindhyakavāsa) in einer chinesischen Quelle bei Wassiljew, Buddhismus p. 240 als eine Autorität des Seng ke lun (= *sāṃkhyaśāstra*) auftritt. Nach einer dort berichteten Legende soll Vindhyavāsaka das Werk Seng ke lun seinen Ansichten gemäss geändert und es dann zu erfolgreichen Disputationen mit buddhistischen Geistlichen in Ayodhyā benutzt haben. Die erste Angabe ist schwerlich dahin zu deuten, dass Vindhyavāsaka das Sāṃkhya-System in wesentlichen Punkten geändert habe; denn wäre er ein Reformator dieses Systems gewesen oder hätte er auch nur einschneidende Änderungen an ihm vorgenommen, so würde diese Thatsache kaum in der brahmanischen Tradition und in der Litteratur des Sāṃkhya-Systems unerwähnt geblieben sein. Ich finde in jener Angabe nur den Sinn, dass Vindhyavāsaka ein zu seiner Zeit vorhandenes Sāṃkhya-Werk umgearbeitet oder vervollständigt habe. S. Ph. 37—39.

§ 8. Vārṣagaṇya und Jaigīṣavya. Bei einigen Namen, die uns in Sāṃkhya-Werken begegnen, können wir zweifelhaft sein, ob mit ihnen Vertreter unseres Systems oder nicht vielmehr Lehrer des nahe verwandten Yoga-Systems bezeichnet sind; z. B. bei Vārṣagaṇya, von dem wir zwei Citate (in Vyāsa's Yogabhāṣya III, 52 und in der Sāṃkhya-tattva-kaumudī 47) haben, und bei Jaigīṣavya, der allerdings nach den Berichten des Mahābhārata und Harivaṃśa und auf Grund des Fragmentes in Vyāsa's Yogabhāṣya II, 54 mit Wahrscheinlichkeit dem Yoga-System zuzuweisen sein wird. Auch die beiden in diesem Paragraphen erwähnten Lehrer müssen, weil sie im Mahābhārata auftreten, spätestens in den ersten Jahrhunderten nach Chr. gelebt haben. S. Ph. 36, 37.

§ 9. Der Einfluss des Sāṃkhya auf den Gnosticismus und Neuplatonismus. In die ersten Jahrhunderte nach Chr. fällt die eigentliche Blütezeit des Sāṃkhya-Systems und der Einfluss, den es vermittelst der damaligen regen Beziehungen zwischen Indien und Alexandria auf die Gestaltung der gnostischen und neuplatonischen Lehren ausgeübt hat. Frühere Übertragungen von Sāṃkhya-Ideen auf griechischen Boden sind zwar nicht unwahrscheinlich, aber nicht zu erweisen, weil das Auftreten der gleichen Ideen hüben und drüben nicht auf Entlehnung zu beruhen braucht, sondern in der Natur des menschlichen Denkens begründet sein kann.

Der Einfluss der Sāṃkhya-Philosophie auf die gnostischen Systeme zeigt sich besonders in der Lehre von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie; in der Identificirung von Geist und Licht; in der mehreren Gnostikern eigentümlichen Einteilung der Menschen in die drei Klassen der πνευματικοί, ψυχικοί und ὑλικοί (einer Entlehnung der Sāṃkhya-Lehre von den drei Guṇas); in der gnostischen Lehre von der persönlichen Existenz des Intellekts, des Willens u. s. w., womit die Sāṃkhya-Doktrin von der Selbständigkeit der *buddhi*, des *ahaṃkāra* und des *manas* übereinstimmt; und in der Annahme des feinen ätherischen Körpers, die sich bei Bardesanes, einem Gnostiker der syrischen Schule, ebenso wie in dem Sāṃkhya-System (*liṅga-śarīra*) vorfindet.

Die Abhängigkeit des Neuplatonismus von unserem Systeme ist so stark, dass sich die Anschauungen der bedeutendsten Vertreter jener Schule zum Teil vollständig mit Sāṃkhya-Lehren decken. Hierher rechne ich u. a. die Sätze Plotin's, dass die Seele von Leiden und Alterationen frei sei, dass sie von allem derartigen nicht berührt werde, sondern dass das Leiden der Welt der Materie angehöre; desgleichen die Forderung, dass der Mensch der Sinnenwelt entsagen und durch Contemplation der Wahrheit zustreben solle. Wenn Plotin verspricht, durch seine Philosophie die Menschen von ihrem Elend zu erlösen, so wird auch hierin eine Anlehnung an die Verheissung des Sāṃkhya-Systems zu erkennen sein; denn obschon alle brahmanischen Systeme den Menschen durch Erweckung einer bestimmten Erkenntnis von den Leiden weltlichen Daseins befreien wollen, so ist doch in keinem andern der Grundsatz, dass dieses Leben ein Leben der Schmerzen sei, so stark betont, und der Begriff Erlösung ebenso entschieden als das »absolute Aufhören des Schmerzes« definirt, wie im Sāṃkhya-System. In die Reihe der bei Plotin sich findenden Entlehnungen aus der Sāṃkhya-Philosophie gehört ferner jedenfalls die Gleichsetzung der Seele mit dem Lichte sowie bei der Erklärung der bewussten Erkenntnis die Verwendung des in der Sāṃkhya-Litteratur üblichen Gleichnisses von dem Spiegel, in dem die Bilder der Objekte erscheinen. Noch enger als Plotin hat sich sein bedeutendster Schüler Porphyrius an die Sāṃkhya-Lehre angeschlossen; denn dieser betont bei sonstiger Übereinstimmung in den Hauptsachen entschiedener als jener die zwischen dem Geistigen und Materiellen bestehende Verschiedenheit und lehrt ebenso wie

die Sāṃkhya-Philosophie die Beherrschung des Materiellen durch das Geistige, die Allgegenwart der von der Materie befreiten Seele und die Anfangslosigkeit der Welt; auch die Verwerfung der Opfer durch Porphyrius und sein Verbot, Thiere zu töten, ist in diesem Zusammenhange bemerkenswert. S. Ph. 96—103.

§ 10. Der Einfluss des Sāṃkhya auf das geistige Leben Indiens. In Indien selbst ist ungefähr seit dem Anfang unserer Zeitrechnung bis auf die neueste Zeit das gesamte philosophische und religiöse Leben von Sāṃkhya-Lehren beeinflusst. Wenn sich auch in dieser Hinsicht unser System nicht mit der das Brahmanentum beherrschenden Vedānta-Philosophie messen kann, so sind doch einzelne Anschauungen des Sāṃkhya, wie z. B. die Lehre von den drei Guṇas, geradezu Gemeingut der ganzen Sanskritlitteratur geworden. Bevor ich jedoch das Auftreten der Sāṃkhya-Ideen in den wichtigsten Werken der klassischen Litteratur kurz verfolge, sei darauf hingewiesen, dass eine den Gṛhyasūtras noch nicht bekannte Form des Manenopfers (Ṛṣi- oder Pitṛ-tarpaṇa, vgl. oben § 6), die in den ersten Jahrhunderten nach Chr. entstanden sein muss und sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, ein beredtes Zeugnis für die Bedeutung ablegt, die das Sāṃkhya-System für das indo-arische Volk wenigstens in den Zeiten, als diese Ceremonie sich einbürgerte, gehabt haben muss. Bei der Wasserspende nämlich, die jeder Brahmane darzubringen hat, werden ausser den Göttern nur die alten berühmten Sāṃkhya-Lehrer, aber keine Autorität irgend eines anderen Systems, angerufen — und zwar in drei Halbversen, die sich bei Gauḍapāda am Anfang seiner Einleitung zum Commentar zur Sāṃkhyakārikā und mehrfach in anderen Werken vorfinden. S. Ph. 56, 57.

§ 11. Manu und die Rechtslitteratur. An der Spitze der zur klassischen Sanskritlitteratur gehörigen Werke, die Sāṃkhya-Lehren in grösserem Umfang enthalten, steht das Gesetzbuch des Manu, dessen letzte Redaktion in die Blütezeit der Sāṃkhya-Philosophie fällt. Reine Sāṃkhya-Doktrin tritt uns bei Manu XII, 24—52 (drei Guṇas), 85 (Erlösung) und 105 (drei Erkenntnismittel) entgegen. Andere Stellen des Gesetzbuches dagegen, die zu unserem System in Beziehung stehen, namentlich I, 11, 14—20 und XII, 14, sind ganz verworren; und zudem befinden sich die Sāṃkhya-Lehren bei Manu in völliger Vermischung mit Mīmāṃsā- und Vedānta-Lehren sowie mit populären mythologischen Vorstellungen. Jedenfalls darf heute die Ansicht JOHAENTGEN'S, dass uns in Manu's Gesetzbuch der Keim des eigentlichen Sāṃkhya-Systems und somit eine ältere und ursprünglichere Form der Lehre erhalten sei, als abgethan gelten. Die Sāṃkhya-Lehren bei Manu stehen, wie bereits COLEBROOKE und BURNELL dargethan haben, schon ganz auf der Stufe des mythologisch umgedeuteten purāṇischen Sāṃkhya.

Von den anderen Gesetzbüchern, die deutlich durch Sāṃkhya-Lehren beeinflusst sind, kommt in erster Reihe die Viṣṇusmṛti in Betracht. Adhyāya 19—22 und 96 sind voll von Erwägungen, die mit dem Pessimismus der Sāṃkhya-Philosophie durchtränkt sind, und im Anfang von Adhy. 97 wird ausser anderen Sāṃkhya-Lehren die Verschiedenheit der Seele von den 24 materiellen Principien behandelt. — Einer brieflichen Mitteilung BÜHLER'S zufolge enthält auch das neu gefundene Dharmaśāstra des Hārīta in dem Capitel über die Asketen (Adhyāya 8) eine kurze Darstellung des Sāṃkhya und Yoga. S. Ph. 44—47.

§ 12. Das Mahābhārata. Das älteste Werk, in dem die Lehren des Sāṃkhya-Systems im Zusammenhang entwickelt werden, ist das Mahābhārata. Insbesondere das erst der Schlussredaktion angehörige zwölfte Buch des grossen Epos ist voll von Sāṃkhya-Lehren; und in diesem kommt

wiederum am meisten der Mokṣadharma-Abschnitt in Betracht, in dem das Sāṃkhya geradezu die Hauptrolle spielt (vgl. v. 11101, 11197, 98, 11205, 6 [Adhy. 303, v. 4, 100, 1, 108, 9]). Auch in der Bhagavadgītā (s. besonders X, 26) wird das System in ähnlicher Wertschätzung gehalten. Man darf behaupten, dass fast jede Einzelheit aus den Lehren der Sāṃkhya-Philosophie — vielleicht ist allein die pedantische Lehre von den einzelnen Formen der *aśakti*, *tuṣṭi* und *siddhi* auszunehmen — irgendwo im Mahābhārata erwähnt ist. Aber es finden sich im Epos doch zahlreiche Abweichungen von dem Lehrgebäude, das uns in der eigentlichen Litteratur des Sāṃkhya-Systems entgegentritt; und diese Abweichungen erweisen sich, wie ich näher S. Ph. 49—51 ausgeführt habe, als sekundärer Natur, als Entstellungen der Anschauungen, die in den systematischen Lehrbüchern des Sāṃkhya vorgetragen werden und die wir dem inneren Zusammenhange nach als echt und ursprünglich bezeichnen dürfen. Die Sāṃkhya-Lehren werden im Mahābhārata an vielen Stellen schon mit derselben Tendenz behandelt wie in den Purāṇas. Wenn wir also auch im Mahābhārata die ältesten wirklich so zu nennenden Quellen des Sāṃkhya-Systems vor uns haben, so sind doch diese Quellen für eine Darstellung der Sāṃkhya-Philosophie nicht annähernd von derselben Bedeutung wie die der Zeit nach späteren Lehrbücher unseres Systems, die durchaus die Priorität der Gedanken beanspruchen können. S. Ph. 47—52.

§ 13. Die Purāṇas. Nahezu die Hälfte der vorhandenen Purāṇas, namentlich das Viṣṇu-, Kūrma-, Mārkaṇḍeya- und Matsya-Purāṇa, entwickeln die Kosmogonie in Übereinstimmung mit der Sāṃkhya-Philosophie; aber auch diejenigen Purāṇas, die sich in der Hauptsache enger an den Vedānta anschliessen, sind vielfach mit Sāṃkhya-Lehren durchsetzt. Die Reinheit der Sāṃkhya-Anschauungen ist in der Purāṇa-Litteratur durchweg getrübt; die Ideen unseres Systems erscheinen umgedeutet und mit vedāntistischen Lehren, besonders mit der von der kosmischen Illusion, vermischt; hauptsächlich aber sind die materiellen Grundbegriffe des Sāṃkhya mit den Hauptgestalten der Volksreligion identificirt. Ferner ist eine besondere Eigentümlichkeit des purāṇischen Sāṃkhya, die übrigens schon im Mahābhārata nachweisbar ist (vgl. XII, 11328 [Adhy. 307, v. 1] ff.), die Auffassung des Geistes oder Puruṣa als des männlichen und der Urmaterie oder Prakṛti als des weiblichen Schöpfungsprincips. S. Ph. 52—54.

§ 14. Die Tantras und die Sekten. Der zuletzt erwähnte Punkt bildet ein Bindeglied zwischen der Purāṇa- und der Tantra-Litteratur. In den Tantras wird die Prakṛti mit weiblichen Gottheiten identificirt, insbesondere mit der Gattin des Śiva, in welcher die śivitische Sekte der Śāktas die schöpferische Kraft und Energie (*śakti*) des Gottes verehrt. Ebenso wie die Śāktas sind auch die Māheśvaras und Pāśupatas, welche letzteren in der Aufzählung der materiellen Principien ganz auf dem Boden der Sāṃkhya-Philosophie stehen, in ihren Lehren stark durch unser System beeinflusst.

Dasselbe gilt, wenn auch in geringerem Grade, von viṣṇuitischen Sekten. Nicht nur die Religion der Bhāgavata-Pāñcarātras hat Sāṃkhya-Lehren in sich aufgenommen, sondern auch die (erst gegen 1200 nach Chr. gestiftete) Sekte der Mādhvas, die sich zu einem der Sāṃkhya-Philosophie entlehnten Dualismus von Geist und Materie bekennt. S. Ph. 54—56.

§ 15. Die anderen philosophischen Systeme. Schliesslich sei noch die Polemik erwähnt, die in den Lehrbüchern der anderen philosophischen Systeme gegen die Lehren der Sāṃkhya-Philosophie geübt wird. Am meisten kommen hier die Vedānta-Schriften in Betracht, vor allem die umfänglichen Commentare zu den Brahmasūtras, von denen bis jetzt allein der von Śaṃkara, dem bedeutendsten Vedāntisten, verfasste genauer durchforscht ist. Übrigens berücksichtigen bereits die Brahmasūtras selbst, die wir

spätestens gegen den Anfang unserer Zeitrechnung ansetzen müssen, das Sāṃkhya mehr als irgend ein anderes System, wenn sie auch dasselbe nicht mit Namen nennen noch sich der technischen Sāṃkhya-Ausdrücke bedienen. Ausserdem ist zu beachten, dass die jüngeren Systeme Vaiśeṣika und Nyāya in wichtigen Anschauungen unter dem Einfluss der Sāṃkhya-Lehre stehen. S. Ph. 51 Anm., 119 Anm.

II. DIE LITTERATUR DES SĀṂKHYA-SYSTEMS.

§ 1. Pañcaśikha und das Ṣaṣṭitantra. Die ältesten Lehrbücher unseres Systems sind bis auf dürftige Reste verloren gegangen: die Werke Pañcaśikha's (s. oben I § 5) und das Ṣaṣṭitantra, das schon Sāṃkhyakārikā 72 und in den heiligen Texten der Jaina (als Saṭṭhitaṃtaṃ) erwähnt wird. In dem Worte Ṣaṣṭitantra »System der 60 Begriffe« ist nicht mit BRW und der späteren indischen Tradition eine Bezeichnung der Sāṃkhya-Lehre überhaupt, sondern der Name eines besonderen Werkes zu sehen; denn wir finden Citate aus dem Ṣaṣṭitantra in Vyāsa's Yogabhāṣya IV, 13 (nach Vācaspatimiśra's Ṭīkā) und in Gauḍapāda's Commentar zu Kārikā 17. S. Ph. 57—59.

§ 2. Die Sāṃkhyakārikā mit ihren Commentaren und das Rājavārttika. Das älteste uns erhaltene systematische Lehrbuch der Sāṃkhya-Schule ist die Sāṃkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa. Dieses Werk ist, da es schon zwischen 557 und 583 ins Chinesische übersetzt wurde, spätestens im 5. Jahrhundert n. Chr., aber wahrscheinlich früher, entstanden. Es behandelt die Lehren des Sāṃkhya-Systems in 69 Versen, denen später noch 3 hinzugefügt wurden, zwar in gedrängter Kürze, aber in ganz methodischer Weise. Zur Sāṃkhyakārikā sind treffliche Commentare verfasst worden von Gauḍapāda, der zwei Generationen vor Śaṃkara, also gegen 700 oder in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gelebt hat, und von Vācaspatimiśra in dem ersten Drittel des 12. Jahrhunderts. Der Commentar des letzteren, der den Namen Sāṃkhya-tattva-kaumudī führt, ist in Indien sehr verbreitet und gilt dort mit Recht für das beste Sāṃkhya-Lehrbuch; es sind 6 Supercommentare zu ihm nachweisbar. Zwei weitere Commentare zur Kārikā stammen aus ganz moderner Zeit: die Candrikā des Nārāyaṇa Tīrtha und die Sāṃkhya-kaumudī des Rāmakṛṣṇa Bhaṭṭācārya; von diesen beiden ist der erste sehr unbedeutend, und der zweite scheint verloren gegangen zu sein. — Das nächste selbständige Lehrbuch, das auf die Kārikā folgt, ist das dem Anfange des 11. Jahrhunderts angehörige, dem Raṇaraṅga Malla, d. h. dem König Bhoja von Dhārā, zugeschriebene Rājavārttika, von dem nur drei Verse bei Vācaspatimiśra zu Kārikā 72 erhalten sind. S. Ph. 59—62.

§ 3. Das Sāṃkhya bei Alberūnī. In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts hat der berühmte muhammedanische Schriftsteller Alberūnī sein grosses Werk über Indien geschrieben, in dem wir eingehende Nachrichten über indische Philosophie und insbesondere über das Sāṃkhya-System vorfinden. Wiewohl Sachau sich in seiner Übersetzung dieses Werkes dagegen ausgesprochen hat, so glaube ich doch S. Ph. 63 ff. den Nachweis geliefert zu haben, dass Alberūnī's Quelle auf dem Gebiete des Sāṃkhya Gauḍapāda's Commentar zur Sāṃkhyakārikā gewesen ist. Alle Angaben Alberūnī's über unser System lassen sich bei Gauḍapāda nachweisen, der zudem ausdrücklich von Alberūnī mit dem Kurznamen Gauḍa genannt wird; und selbst ein paar Gleichnisse, die in der übrigen Sāṃkhya-Litteratur nicht vorkommen, sind Gauḍapāda und Alberūnī gemeinsam, nur dass sie bei dem letzteren in breiterer Ausführung erscheinen. Wenn man von einigen Irrtümern Alberūnī's

und dem mangelhaften Verständnis absieht, das er in Bezug auf die psychologische Seite der Sāṃkhya-Philosophie verrät, so muss man im allgemeinen die Klarheit anerkennen, mit der Albērūnī die Lehren unseres Systems dargestellt hat. Die wichtigsten Stellen seines Werkes, die hier in Betracht kommen, sind I, 31, 40—49, 89. — S. Ph. 62—68.

§ 4. Der Tattvasamāsa. Vor der Mitte des 16. Jahrhunderts — näheres hat sich noch nicht ermitteln lassen — ist der Tattvasamāsa entstanden, ein kleiner in singulärer Terminologie abgefasster Traktat, der aus 22 (resp. 25) Sūtras und im ganzen nur aus 54 Worten besteht. Es sind fünf Commentare zu diesem Werkchen dem Namen nach bekannt, aber nur einer, die Sāṃkhya-krama-dīpikā, ist bis jetzt herausgegeben: von Ballantyne in seiner Lecture on the Sānkhya Philosophy (Mirzapore 1850). S. Ph. 68, 69.

§ 5. Die Sāṃkhyasūtras sind lange Zeit für das älteste der auf uns gekommenen Lehrbücher unseres Systems gehalten worden, obwohl schon Colebrooke gesehen hatte, dass sie fälschlich Kapila, dem Begründer der Sāṃkhya-Philosophie, zugeschrieben sind. Wohl weil in der Litteratur der übrigen Systeme die Sūtras jedesmal an der Spitze stehen, erachtete man es für selbstverständlich, dass die Sāṃkhyakārikā jünger als die Sāṃkhyasūtras sei, bis Hall den Nachweis lieferte, dass die (in dem complicirten Āryā-Metrum abgefasste) Kārikā mehrfach wörtlich in den Sūtras benutzt ist. Nun werden aber ferner die Sāṃkhyasūtras von keinem Schriftsteller beträchtlichen Alters citirt, nicht einmal im 14. Jahrhundert von Mādhavācārya in dem Sāṃkhya-Abschnitt des Sarva-darśana-saṃgraha, wo vielmehr die Kārikā zu Grunde gelegt ist. Da Mādhavācārya bei seiner Behandlung der anderen orthodoxen Systeme regelmässig von den Sūtras der betreffenden Schule ausgeht, so würde er meines Erachtens bei dem in Indien üblichen systematischen Verfahren auch die Sāṃkhyasūtras als Quelle seiner Darstellung benutzt haben, wenn diese schon zu seiner Zeit existirt hätten. Da zudem auch noch die heutigen Paṇḍits in Benares die Sāṃkhyasūtras für ein ganz modernes Werk halten, so glaube ich die Abfassung dieser Sūtras etwa zwischen 1380 und 1450 ansetzen zu dürfen; der terminus ad quem ist durch Aniruddha's Commentar zu den Sūtras gegeben, der gegen 1500 verfasst wurde, wie ich in der Einleitung zu meiner Ausgabe des Werkes nachgewiesen habe. Dieser Anschauung hat sich Jacobi Gött. gel. Anz. 1895, p. 210, 211 nicht angeschlossen. Auch er hält die Sāṃkhysūtras für eine moderne Compilation, aber für eine aus alten Bestandteilen zusammengestellte. Sein Hauptgrund gegen meine Datirung ist, dass in den Sāṃkhyasūtras zum Teil gegen Lehren polemisirt wird, die im 14. Jahrhundert keine wirkliche Bedeutung mehr hatten, wie gegen die der Buddhisten und ihrer Schulen. Darauf möchte ich erwidern, dass diese Lehren freilich in jener Zeit für das indische Volksleben keine practische Bedeutung mehr besassen, wohl aber für Philosophen eine theoretische.

Die Sāṃkhyasūtras, die auch den Namen Sāṃkhya-pravacana »ausführliche Darstellung des Sāṃkhya« tragen, stimmen hinsichtlich des Inhalts der Lehre mit der Sāṃkhyakārikā überein; aber der philosophische Standpunkt des Verfassers der Sūtras ist von dem Īśvarakṛṣṇa's wesentlich verschieden. Das ganze Werk hindurch bemüht sich der Verfasser — freilich erfolglos — zu beweisen, dass kein Unterschied zwischen den Lehren des Sāṃkhya-Systems und denen der Upaniṣads und des Vedānta bestehe. Ferner lassen die Sāṃkhyasūtras in dem Abschnitt über die Vedas V, 40—51 und auch sonst deutlich vedāntistischen Einfluss erkennen; auch ist das Brahmasūtra IV, 1, 1 wörtlich als Sāṃkhyasūtra IV, 3 aufgenommen, und schliesslich sind selbst die Werke Śaṃkara's bei der Abfassung der Sāṃkhyasūtras in nachweisbarer Weise benutzt worden. Ebenso ist das Lehrbuch auch von Anschauungen

des Yoga-Systems durchdrungen; das Yogasūtra I, 5 erscheint in ihm als Sūtra II, 33, und das Yogasūtra II, 46 als Sūtra III, 33 (34 Vijñ.) und VI, 24. — S. Ph. 69—74.

§ 6. Die Commentare zu den Sāṃkhyasūtras. Der älteste Commentar zu den Sāṃkhyasūtras ist der von Aniruddha verfasste; er verrät zwar materialistische Tendenzen und enthält manche gekünstelte und sophistische Erklärungen, ist aber doch wegen seiner Objectivität und zahlreicher Deutungen, die denen der anderen Commentatoren vorzuziehen sind, sehr beachtenswert.

Weniger objectiv aber viel ausführlicher ist der Commentar Vijñānabhikṣu's, der den Titel Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya trägt und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfasst ist. Der vedāntistische Einfluss, den wir schon in den Sāṃkhyasūtras selbst erkannten, zeigt sich in noch viel stärkerem Maasse in diesem Commentar. Vijñānabhikṣu kämpft in allen seinen Werken mit Entschiedenheit für seinen der Yoga-Philosophie nahe stehenden Theismus, der seiner Meinung nach der echte und ursprüngliche Vedānta ist, während er die Lehre von der Zweitlosigkeit des Brahman und von der kosmischen Illusion für eine moderne Verfälschung des alten Vedānta erklärt. Die völlige Haltlosigkeit dieser Darstellung ist bereits von Gough erwiesen worden. In seinem Commentar zu den Sāṃkhyasūtras bemüht sich Vijñānabhikṣu, den Gegensatz zwischen seinem angeblich vedāntistischen Theismus und den Grundanschauungen des Sāṃkhya-Systems als in Wahrheit nicht vorhanden hinzustellen und zu dem Zwecke den Atheismus der Sāṃkhya-Philosophie hinwegzudeuten. Mit welchen abenteuerlichen Mitteln er dies unternimmt, ist S. Ph. 75, 76 dargestellt. Ferner sucht Vijñānabhikṣu in ebenso vergeblicher Weise darzuthun, dass die Lehren der Upaniṣads von der Zweitlosigkeit des Brahman und von dem Wesen der Māyā nicht den Anschauungen des Sāṃkhya-Systems widersprechen: das Wort *brahman* bezeichne keine untrennbare Einheit, sondern die Gesamtheit der qualitätlosen Seelen; mit der in der Schrift behaupteten Nichtverschiedenheit der Seelen sei ihre Nichtverschiedenartigkeit gemeint, und der angebliche alte Vedānta nehme ebenso wie das Sāṃkhya-System eine unendliche Vielheit von Einzelseelen an; die in den Upaniṣads gelehrte absolute All-Einheit bedeute die räumliche Ungetrenntheit der Seelen und der Materie, oder es sei auch diese Lehre nur für den Standpunkt einfältiger Menschen zurechtgemacht (!); und endlich verstehe die Schrift unter Māyā nichts illusorisches, sondern die reale Materie. Kurz, Vijñānabhikṣu verwischt die charakteristischen Züge der einzelnen Systeme, weil er den Standpunkt vertritt, dass alle sechs orthodoxen Systeme in ihren Hauptlehren die absolute Wahrheit enthalten. Immerhin bleibt sein Commentar zu den Sūtras wegen seiner Ausführlichkeit eine Hauptquelle für das Verständnis des Sāṃkhya, auch scheint V. das Verdienst zu gebühren, dass er das in Verfall gerathene Studium unseres Systems in Indien durch seine Arbeiten neu belebt hat. Von seinen Werken kommt hier für uns noch der Sāṃkhyasāra in Betracht, ein Compendium der Sāṃkhya-Lehre, das später als das Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya verfasst worden ist und inhaltlich diesem gegenüber nichts neues bietet.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hat Vedāntin Mahādeva seinen Commentar zu den Sāṃkhyasūtras verfasst, und zwar indem er sich im ersten Buche völlig an Vijñānabhikṣu, in den übrigen fünf Büchern stark an Aniruddha angelehnt hat; in den letzten fünf Büchern findet sich aber doch eine ganze Reihe von selbständigen Erklärungen.

Im Anfange des 18. Jahrhunderts soll Nāgoji oder Nāgeśa Bhaṭṭa seinen Sūtra-Commentar, die *Laghu-sāṃkhya-sūtra-vṛtti*, in Benares compilirt haben. Dieses Machwerk, das ich durch eine Copie einer Handschrift aus der Biblio-

thek des Mahārāja von Jeypur kenne, ist ein gedankenloser Auszug aus dem Commentare Vijñānabhikṣu's. S. Ph. 74—79.

III. ALLGEMEINES.

§ 1. Der Name *sāṃkhya*. Wiewohl das hohe Alter unseres Systems unbezweifelbar ist, tritt doch der Name *sāṃkhya* erst in verhältnismässig später Zeit auf, d. h. in der jüngeren Upaniṣad-Litteratur und häufiger im Mahābhārata; auch die grammatische Bildung des Wortes ist jung. *Sāṃkhya* ist bekanntlich von *saṃkhyā* »Zahl« abgeleitet und bedeutet zunächst »aufzählend, Aufzählung«, dann aber »Untersuchung, Prüfung, Unterscheidung, Erwägung«. Die herrschende Ansicht, dass die Inder im Anschluss an die zweite Bedeutung des Wortes dem System Kapila's den Namen *Sāṃkhya* gegeben haben, scheint mir nicht richtig zu sein; vielmehr glaube ich, dass unser System wegen seiner grossen Vorliebe für Zahlen und besonders wegen der Aufzählung der 25 Principien, auf welche seine Anhänger seit Alters grosses Gewicht gelegt haben, die »Aufzählungslehre« genannt wurde, und dass möglicherweise diese Bezeichnung ursprünglich ein Spottname war, der von den Gegnern des Sāṃkhya-Systems gebraucht wurde und dessen spöttische Bedeutung mit der Zeit — wie das so oft geschieht — in Vergessenheit geraten ist. Zwar hat schon im Mahābhārata das Wort *sāṃkhya* die übertragene Bedeutung »Unterscheidung« u. s. w. angenommen; aber aus einigen Stellen des Epos ergiebt sich, dass es sich dabei um eine durch den Character des Sāṃkhya-Systems bedingte Umdeutung des Wortes handelt, d. h. dass im Laufe der Zeit dem Worte *sāṃkhya* die Bedeutung »methodische Erschliessung, Unterscheidung« gegeben wurde, weil das Sāṃkhya-System die methodische Erschliessung der Principien und die scharfe Unterscheidung von Geist und Materie lehrte. Mit dieser Anschauung hat sich Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, p. 209, nicht einverstanden erklärt; er meint, es läge näher an *saṃkhyā* »Erwägung, Überlegung« zu denken (diese Bedeutung ist auch für *saṃkhyā* vereinzelt belegt, aber meines Erachtens ebenfalls secundär); auch werde in diesem Sinne das Verbum *saṃkhā* ganz gewöhnlich im Jaina-Prakrit — und zwar schon in den ältesten Teilen des jinistischen Kanons — verwendet, woraus man schliessen dürfe, dass es in dieser Bedeutung einst auch im gesprochenen Sanskrit gebraucht wurde. Ferner hat Jacobi mich wegen der Bedeutung von *saṃkhyā* = *parīkṣā* in einer brieflichen Mitteilung darauf aufmerksam gemacht, dass im 4. Buche des Mahābhārata der Oberaufseher der Kuhherden *gosaṃkhya* (resp. *gosaṃkhyātar*) genannt werde, womit mehr als »Zähler der Kühe«, etwa »Inspector« gemeint sei. Da nun aber das absolute Alter der jinistischen Aṅgas sich nicht bestimmen lässt und die von Jacobi ins Feld geführten Bedeutungen einer Zeit angehören können, in der die Umdeutung von *saṃkhyā*, *sāṃkhya* in der Weise, wie ich annehme, längst vollzogen war, so glaube ich einstweilen meine Auffassung noch vertreten zu dürfen. S. Ph. 131—133.

§ 2. Die Aufgabe des Systems. Schon oben I § 9 habe ich darauf hingewiesen, dass die Sāṃkhya-Philosophie entschiedener als irgend ein anderes orthodoxes System von dem Standpunkt pessimistischer Weltanschauung ausgeht; das zeigt schon der Anfang der beiden Hauptwerke der Sāṃkhya-Schule, der Kārikā und der Sūtras. Nach der Anschauung unseres Systems ist alles bewusste Leben nichts anderes als Leiden, und auch die scheinbaren Freuden weltlichen Daseins sind dazu zu rechnen, weil sie mit Schmerzen durchsetzt sind und jedenfalls Schmerzen im Gefolge haben. Das

grösste Übel aber ist die Notwendigkeit der Wiederkehr des Todes in jeder neuen Existenz. Es giebt deshalb kein höheres Ziel menschlichen Strebens als die völlige Beseitigung des Schmerzes. Die von den Materialisten empfohlenen Mittel zur Stillung körperlicher Schmerzen, zur Heilung der Leiden des Gemüts, zum Schutz gegen von aussen kommenden Schaden und gegen übernatürliche Einflüsse werden von der Sāṃkhya-Lehre als ganz ungenügend bezeichnet, weil alle weltlichen Mittel nicht mit Sicherheit den Schmerz aufheben und selbst im besten Falle nur vorübergehend Schutz und Erleichterung gewähren. Das gleiche gilt aber auch von den Opfern, durch deren Vollziehung der Ritualist sich nach dem Tode einen Platz im Himmel zu sichern meint; denn auch die Opfer können den Schmerz nicht völlig und für alle Zeit beseitigen: 1) ist das Töten des Opfertiers immerhin eine Schuld, die nach dem Gesetz der Vergeltung sich rächen muss; 2) sieht derjenige, welcher sich wirklich den Aufenthalt in einer der himmlischen Welten eropfert hat, dort oben mit Schmerzen, dass es höhere Stufen des Glücks als die von ihm erreichte giebt; 3) ist selbst durch die Gewinnung der höchsten göttlichen Würde nur ein vergänglicher Erfolg erzielt, da ja auch die Götter und die Seligen in jenen Welten noch der Metempsychose unterliegen; und 4) muss man dem ganzen Ceremonialwesen zum Vorwurf machen, dass nur reiche Leute die Opfer vollziehen können. Ferner ist auch der Besitz der von den Yogins erstrebten übernatürlichen Kräfte kein Mittel zur endgiltigen Beseitigung der Schmerzen, da auch er vergänglich ist wie jeder andere Besitz. Und schliesslich ist selbst die Hoffnung auf das Erlöschen alles bewussten Lebens beim Eintreten der Weltauflösung eitel, weil beim Beginn der neuen Schöpfungsperiode die Wesen ihre qualvolle Wanderung von Existenz zu Existenz wieder beginnen. Um den Schmerz für alle Zukunft aufzuheben und damit die definitive Erlösung zu erreichen, gilt es also, der Wanderung der Seele für immer ein Ende zu setzen. Hierzu kann allein die Philosophie dem Menschen verhelfen. Alle orthodoxen Systeme mit Ausschluss der ritualistischen Mīmāṃsā stimmen darin überein, dass dieses höchste Ziel einzig und allein durch eine bestimmte Erkenntnis zu gewinnen sei. Nach dem Sāṃkhya-System besteht die erlösende Erkenntnis darin, dass man die absolute Verschiedenheit der geistigen Seele von der ganzen materiellen Welt erfasst. Um diese unterscheidende Erkenntnis herbeizuführen, entwickelt die Sāṃkhya-Philosophie ihre Theorie der Weltentfaltung, durch welche sie den causalen Zusammenhang der materiellen Producte festzustellen und auch die psychischen Vorgänge zu erklären sucht.

Die erlösende Erkenntnis kann nach der Sāṃkhya-Lehre von jedem Menschen ohne Unterschied des Standes oder der Kaste sowie von allen überirdischen Wesen gewonnen werden. Nach dem Vedānta-System sind aus der Menschenwelt nur die drei arischen Kasten zur erlösenden Heilslehre berufen, dagegen die Śūdras von ihr ausgeschlossen. Jacobi bemerkt hierzu Gött. gel. Anz. 1895, p. 206: »Als geoffenbarte Philosophie ist der Vedānta die brahmanische κατ' ἐξοχήν, und nur die, für die der Veda geoffenbart ist, nämlich die Angehörigen der drei obersten Kasten, können auf dem vom Vedānta gelehrten Wege zum ewigen Heile gelangen. Dieser Grund der Beschränkung auf die drei obersten Kasten und die Ausschliessung der Śūdra fällt für die übrigen Systeme fort. Daher ist dem Sāṃkhya es nicht als besonderes Verdienst anzurechnen, dass es keiner Menschenklasse den Weg zum ewigen Heile verschliesst.« Ich gebe das zu; aber immerhin muss der — durch die angeführten Verhältnisse bedingte — menschlich höhere Standpunkt, den in dieser Frage das vorurteilslosere Sāṃkhya dem Vedānta gegenüber einnimmt, hervorgehoben werden. In Sūtra IV, 2 wird eine Erzählung an-

gedeutet, nach der einstmals ein Dämon die Erlösung gewonnen hat, und Vijñānabhikṣu bemerkt dazu ausdrücklich, dass auch Frauen, Sūdras und andere das höchste Ziel erreichen können. Damit stimmt die Classificirung der Wesen in Kārikā 53 und Sūtra III, 46 überein, durch welche die überirdischen Geschöpfe in 8 und die Tiere in 5 Arten zerlegt werden, die Menschenwelt dagegen für eine einzige Art erklärt wird. Hieraus ergiebt sich, da das Sāṃkhya-System sonst mit besonderer Vorliebe Abteilungen und Unterabteilungen ziffernmässig feststellt, dass ihm die Kastenunterschiede als nichtig gegolten haben. Die zur Erkenntnis Berufenen werden mehrfach in drei Classen eingeteilt, aber lediglich nach dem Grade ihrer moralischen und intellektuellen Befähigung. Wie somit nach unserem System ein Jeder, der die Lehre verstehen kann und den im nächsten Paragraphen zu besprechenden Forderungen genügen will, zur Erlösung berufen ist, so kann auch Jeder, der die unterscheidende Erkenntnis gewonnen hat, andere durch Belehrung zur Erlösung führen; die Mitteilung der Wahrheit ist also nicht auf professionelle Lehrer beschränkt. Damit aber nicht eine Tradition entstehe, die einer Reihe von sich gegenseitig führenden Blinden vergleichbar wäre (*andha-paramparā*), soll nur derjenige die Unterweisung anderer vornehmen, der zur unmittelbaren Erschauung der Wahrheit gelangt und in Folge dessen bei Lebzeiten erlöst (*jīvanmukta*) ist. Die Notwendigkeit der Belehrung wird in Sūtra IV, 1 durch eine Erzählung veranschaulicht, aus der zugleich hervorgeht, dass bei richtiger Unterweisung die intellectuelle Selbsterkenntnis plötzlich in intuitiver Weise entsteht (vgl. auch Sūtra I, 59). S. Ph. 133—141.

§ 3. Die Anforderungen. Während der Vedānta die Opfer und sonstigen frommen Werke als mitwirkendes Hilfsmittel zur Erlangung der erlösenden Erkenntnis gelten lässt und sogar die im brahmanischen Gesetz vorgeschriebenen Pflichten auch für den nach dem Wissen strebenden, bis das Wissen wirklich erlangt ist, als verbindlich erklärt, kennt die echte und ursprüngliche Sāṃkhya-Lehre nichts von solchen Gedanken. In der Kārikā wird nicht nur nicht der Werkdienst als eine nützliche Vorbereitung zur Erreichung der Erkenntnis bezeichnet, sondern sogar die Vollziehung der Opfer widerraten. Erst in die Sūtras, die wir schon oben II § 5 als stark durch die Vedānta-Philosophie beeinflusst erkannten, hat auch die Vedānta-Lehre über diesen Gegenstand Eingang gefunden; aber sie ist auch dort nur so äusserlich eingefügt, dass an verschiedenen Stellen noch der echte, mit jener Lehre im Widerspruch stehende Standpunkt des Sāṃkhya zum Ausdruck kommt. Das ist besonders in Sūtra I, 84, 85 der Fall, wo gesagt wird, dass aus der Vollziehung des im Gesetz vorgeschriebenen Werkes Schmerz über Schmerz sich ergiebt und nicht etwa das Aufhören der Nichtunterscheidung (vgl. auch IV, 8). Die echte Sāṃkhya-Lehre also ist, dass selbst gute Werke nicht die Erreichung der unterscheidenden Erkenntnis fördern, sondern hindern. Damit ist ohne weiteres klar, dass in der Sāṃkhya-Philosophie die moralische Seite vollkommen vernachlässigt ist, die erst im Buddhismus, der doch im wesentlichen von dieser Lehre ausging, in so bewunderungswürdiger Weise ausgebildet wurde. Mit der Verwerfung moralischer Werke als eines Hilfsmittels zur Erkenntnis hängt eng die Forderung der Gleichgiltigkeit gegen alle weltlichen Dinge (*virāga, vairāgya*) zusammen, die der Sāṃkhya-Lehre als unerlässliche Bedingung zur Erreichung des erlösenden Wissens gilt. Wer mit Begierde oder Kummer erfüllt ist, kann die Belehrung nicht in sich aufnehmen; die Begierden aber werden nicht durch den Genuss gestillt, sondern nur durch die Erkenntnis der Wertlosigkeit und Mangelhaftigkeit alles Materiellen. Diese Erkenntnis führt zur Entsagung. Besonderes Gewicht wird auf die Freiwilligkeit gelegt, mit welcher der Erlösungsbedürftige seinen Besitz

hingeben und allen weltlichen Genüssen entsagen soll; denn erzwungenes Aufgeben erzeugt Kummer und somit nicht den Zustand des Gemüts, den die Sāṃkhya-Philosophie verlangt. Um die errungene Gleichgiltigkeit sich zu bewahren, thut man gut, jede menschliche Gesellschaft zu meiden.

Auf die Belehrung (technisch: das Hören, *śravaṇa*) muss in der Regel die Reflexion (*manana*) und anhaltende Meditation (*nididhyāsana*) folgen. Die in unsrer Naturanlage liegenden Hindernisse, d. h. besonders die angeborene fehlerhafte Disposition zur Nichtunterscheidung, werden mit Erfolg bekämpft durch die vollständige Concentration des Denkens. Die Lehre von der Concentration bildet bekanntlich den eigentlichen Inhalt des Yoga-Systems; die enge Verbindung von Sāṃkhya und Yoga aber hat zur Folge gehabt, dass die Theorien der Yoga-Philosophie über diesen Punkt auch in die Sāṃkhya-Schriften eingedrungen sind. Die Kārikā und ihre Commentare nehmen zwar nur gelegentlich auf die Yoga-Praxis Bezug, in den Sūtras dagegen wird sie ganz als ein integrirender Teil der Sāṃkhya-Lehre behandelt. Scheidet man diese aus der Yoga-Litteratur entlehnten Dinge aus, so bleibt als echte Sāṃkhya-Lehre übrig, dass die unterscheidende Erkenntnis bei den meisten Menschen angestrengte Geistesarbeit erfordert. S. Ph. 141—149.

§ 4. Die Erkenntnisquellen und die Methode der Sāṃkhya-Philosophie. Das in der ganzen indischen Philosophie — abgesehen von dem seltenen *māna* — allgemein gebrauchte Wort für Erkenntnis- und Beweismittel ist *pramāṇa*, etymologisch »dasjenige, wodurch etwas abgemessen, genau festgestellt wird, mithin eine richtige Erkenntnis (*pramā*) entsteht«. Solcher Pramāṇas erkennt das Sāṃkhya-System drei an: die Perception (*pratyakṣa, dṛṣṭa*), die Schlussfolgerung (*anumāna*) und die zuverlässige Mitteilung (*āpta-vacana, śabda*). Die Perception hat vor den anderen Erkenntnisquellen den Vorzug, dass sie im Stande ist, alle Besonderheiten ihrer Objecte, die eine Beschreibung durch Worte nicht erschöpfen kann, mit einem Male zu erfassen. Es kann aber die Perception aus mancherlei Gründen (Kārikā 7, Sūtra I, 108) versagen, und man darf deshalb die Nichtexistenz eines nicht wahrgenommenen Dinges nur dann constatiren, wenn dieses seiner Natur und den Umständen nach wahrgenommen werden müsste. Real und doch nicht wahrnehmbar sind z. B. die Seelen und die ersten Entwickelungsformen der Materie. — Hinsichtlich der Schlussfolgerung, des eigentlich philosophischen Beweismittels, zeigen die Lehrbücher sämtlicher orthodoxen Schulen eine fast völlige Übereinstimmung in der Terminologie, den Definitionen, den Beispielen und in der Behandlung der Einzelheiten; was sich daraus erklärt, dass dieser Gegenstand eine Specialität der Vaiśeṣika-Nyāya-Schule ist und in der dort ausgearbeiteten Form in die anderen Systeme übernommen wurde. Die Schlussfolgerung ist dreierlei Art: sie kann von der Ursache auf die Wirkung führen (*pūrvavat*) oder umgekehrt (*śeṣavat*) oder von dem allgemeinen Begriff ausgehen (*sāmānyato dṛṣṭa*) in der Weise, dass man das bei einem Gegenstande beobachtete Characteristicum auch an einem anderen unter denselben allgemeinen Begriff fallenden Gegenstande erschliesst (vgl. Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, p. 204). — Die zuverlässige Mitteilung, deren Einreihung in die Erkenntnisquellen in den Sāṃkhyasūtras Erörterungen über den Zusammenhang von Wort und Bedeutung und über die Erkenntnis dieses Zusammenhangs veranlasst hat (s. S. Ph. 154, Anm. 3), ist ursprünglich sicher nichts anderes gewesen als die Unterweisung von Seiten eines competenten Lehrers. Unsere Sāṃkhya-Texte freilich verstehen darunter das Zeugnis der heiligen Überlieferung, und je jünger sie sind, um so mehr bemühen sie sich, ihre Beweisführung durch Berufung auf die Schrift zu kräftigen; aber jedes unbefangene Studium des Sāṃkhya zeigt, dass diese Berufungen etwas Künst-

liches, nicht zur Sache Gehöriges sind. In Wahrheit ist für das Sāṃkhya-System, das *manana-śāstra* κατ' ἐξοχήν, die Schlussfolgerung die einzige Quelle der philosophischen Erkenntnis, und zwar stellt das System seine Principien im Wesentlichen durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache fest. Seine Methode ist folgende. Es geht von dem Satze aus, dass die Wirkung (resp. das Product) nichts anderes ist als die (materielle) Ursache in einem bestimmten Entwickelungsstadium (vgl. unten VI § 5); es erschliesst deshalb aus der sinnlich wahrgenommenen groben Materie die feinen Elemente oder Grundstoffe, aus diesen stufenweise die inneren Organe, und endlich ein Princip, das nur noch Ursache, aber nicht mehr Product ist, d. h. die Urmaterie. Daraus ferner, dass alles Materielle zusammengesetzt und alles Zusammengesetzte zum Zwecke eines anderen da ist, schliesst es — übrigens unter Beibringung weiterer Beweise (s. unten VIII § 1) — auf die Existenz der Seele.

Von Bedeutung für die Beurteilung der Methode im Einzelnen ist der Grundsatz, dass ein Ding nicht zugleich Subject und Object sein kann (*karma-kartṛ-virodha*), und die Scheu vor den folgenden logischen Fehlern: Erklärung eines Dinges durch das Ding selbst (*ātmāśraya*), circulus vitiosus (*anyo'nyā-śraya*), Mangel eines zureichenden Grundes (*niyāmakā-'bhāva*), Unmöglichkeit sich für eine der beiden Seiten einer Alternative zu entscheiden (*vinigamakā-'bhāva*), regressus in infinitum (*anavasthā*, der jedoch dann nicht als logischer Fehler gilt, wenn er sich beweisen lässt) und zu weit gehende Übertragung (*atiprasakti, atiprasaṅga*). S. Ph. 150—160.

§ 5. Die Terminologie und die Gleichnisse. Es scheint, dass Kapila und seine Nachfolger keine neuen Worte gebildet haben. Eine ganze Anzahl technischer Ausdrücke hat das Sāṃkhya-System der bereits erarbeiteten philosophischen Terminologie ohne jede Bedeutungsveränderung entnommen, andere wie *prakṛti, pradhāna, guṇa, sattva, rajas, tamas* u. s. w. hat es zwar dem vorhandenen Sprachschatze entlehnt, aber zur Bezeichnung neuer, selbständig gebildeter Begriffe verwendet. Dass unsere jüngeren Sāṃkhya-Quellen vielfach mit den technischen Ausdrücken des Vedānta und des Nyāya-Vaiśeṣika-Systems operiren, ist eine Beobachtung, durch welche die Frage nach der eigentlichen Sāṃkhya-Terminologie nicht berührt wird.

Auch einen grossen Teil der Gleichnisse, die in den Lehrbüchern der anderen Schulen mehr oder weniger geläufig sind, finden wir in der Sāṃkhya-Litteratur wieder. Von diesen unterscheide ich als echte Sāṃkhya-Gleichnisse diejenigen, welche distinctive Lehren unseres Systems veranschaulichen, mithin sein specieller Besitz sind und wahrscheinlich aus alter Zeit stammen. In einem Falle glaube ich (im Gegensatz zu Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, p. 205) die metaphorische Ausdrucksweise bis auf den Begründer der Sāṃkhya-Philosophie zurückführen zu können, wenn nämlich die Materie, weil sie die Seelen bindet, mit einem Strick verglichen wird und die drei Constituenten der Materie als *guṇa*, d. h. als die drei Strähnen des Strickes, bezeichnet werden; denn hier handelt es sich um grundwesentliche Vorstellungen des Sāṃkhya-Systems und um ausserordentlich nahe liegende Vergleiche. Auch die anderen speciellen Gleichnisse unseres Systems sind grösstenteils gut gewählt und dem täglichen Leben entnommen. Die Verbindung der ungeistigen aber schöpferischen Materie mit der geistigen aber nicht schöpferischen Seele wird dem Bündnis zwischen dem Blinden und Lahmen verglichen; die Materie ferner wegen ihres lediglich im Interesse der Seelen vor sich gehenden Wirkens mit einem trefflichen uneigennützigen Diener, einem Koch, einem geborenen Sklaven und einem Safran tragenden Kamel. Der mechanische Anreiz, den das blosse Vorhandensein der Seelen auf die Materie ausübt, wird erläutert durch das Beispiel von dem Magneten und dem Eisen,

die unbewusste Wirksamkeit der Materie durch das Beispiel der Milch, die unbewusst dem Euter der Kuh zu Gunsten des Kalbes entströmt. So lange die Verbindung zwischen der Materie und einer Seele währt, bindet sich nach der Anschauung des Sāṃkhya die erstere durch ihr eigenes Werk, vergleichbar der Seidenraupe, die sich mit dem Cocon umspinnt; wenn sie aber durch ihre Thätigkeit eine Seele zur Selbsterkenntnis geführt hat, so gleicht sie einer Tänzerin, die aufhört zu tanzen und sich zurückzieht, wenn die Zuschauer genug haben, oder einer Frau aus guter Familie, die sich nicht wieder den Blicken eines Mannes aussetzt, von dem sie gesehen ist. Das Beispiel der Frau, die bei ihrem Gatten Freude, bei ihren Nebenfrauen Schmerz und bei einem fremden Manne Gleichgiltigkeit hervorruft, wird verwendet, um die Lehre von den drei Guṇas zu veranschaulichen, die, je nachdem sie in einem Objecte das Übergewicht gewinnen, verschiedenartige Empfindungen in dem Menschen erzeugen. Das Wandern des inneren Körpers (*liṅga-śarīra*), der die eigentliche Basis der Metempsychose ist, wird mit dem Rollenwechsel eines Schauspielers oder mit dem geschäftigen Herumlaufen der Köche in der königlichen Küche verglichen; die inneren Organe wegen ihrer grösseren oder geringeren Bedeutung mit dem Beamtenstande; und ihre Thätigkeit, die irrtümlich der Seele zugeschrieben wird, mit dem Sieg oder der Niederlage eines Heeres, die man ebenfalls dem ruhig in seiner Hauptstadt weilenden König zuschreibt. Für das zwischen Seele und Gesamt-Innenorgan bestehende Verhältnis wird als Gleichnis das Reflectiren der roten Hibiscus-Blüte in einem der Blume nahe gebrachten Krystall gebraucht. Ausser diesen durch die Kārikā und die Sūtras verstreuten Gleichnissen bieten die Sūtras im vierten Buch eine Sammlung von Beispielen zur Erläuterung der Hauptlehren, wozu namentlich Erzählungen und Legenden aus den Upaniṣads, dem Mahābhārata, dem Rāmāyaṇa und den Purāṇas benutzt sind. S. Ph. 168—171, 160—168.

IV. DIE ALLGEMEIN-INDISCHEN BESTANDTEILE DES SYSTEMS.

§ 1. Der Saṃsāra und die Lehre von der Vergeltung. Die in diesem Capitel zu behandelnden Ideen sind nicht im Sāṃkhya-System entstanden, sondern dem allgemeinen, sämtliche orthodoxen Systeme sowie den Buddhismus und Jinismus beherrschenden Vorstellungskreis entnommen. Insbesondere war die hier hauptsächlich in Betracht kommende Lehre von der Seelenwanderung und von der Vergeltung in Indien bereits so eingebürgert, dass sie für den Begründer der Sāṃkhya-Philosophie als eine selbstverständliche, keines Beweises bedürfende Wahrheit galt. Die Versuche, die Keime dieser Lehre schon im Rigveda nachzuweisen, haben mich nicht überzeugt; aber es tritt bekanntlich der Glaube an die Seelenwanderung und an die fortwirkende Macht der That bereits im Śatapatha Brāhmaṇa auf, und in der Chāndogya und Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad ist er vollständig entwickelt. Zwischen der heiteren Lebensanschauung, die in der alten vedischen Zeit geherrscht hat, und dem durch die Seelenwanderungslehre bedingten düsteren Glauben, dass das Dasein des Individuums eine qualvolle Wanderung von Tod zu Tod sei, sind Übergangsstufen nicht erkennbar; mir scheint deshalb der Gedanke, durch den Gough die unvermittelte Umwälzung erklären will, sehr beachtenswert zu sein. Gough nimmt an, dass die Arier bei ihrer Verschmelzung mit den indischen Ureinwohnern die (bei Naturvölkern auf der ganzen Erde verbreitete) Vorstellung der Fortdauer des Menschen in Tieren und Bäumen übernommen haben. Immerhin aber konnte es sich nur um den ersten Anstoss handeln, den die arischen Inder von aussen erhielten, um auf Grund

dessen die Theorie der beständigen wechselvollen Fortdauer des Lebens zu entwickeln und durch die Lehre von der Vergeltung zu vertiefen. Die Annahme, dass in dem gegenwärtigen Leben das gute und böse Thun einer früheren Existenz belohnt und bestraft werde, musste notwendig zu der weiteren Annahme führen, dass das Gleiche auch von der früheren Existenz gelte und so fort in infinitum, dass es also in der Vergangenheit keine Grenze für das Dasein des Individuums gebe. Hat mithin der Kreislauf des Lebens (*saṃsāra*) keinen Anfang, so kann er auch kein Ende haben, wenn nicht das Gesetz, das die Wesen an das weltliche Dasein bindet, durchbrochen wird. Dieses Gesetz aber kann nach allgemein-indischer Anschauung durchbrochen werden, und zwar durch das erlösende Wissen, das von jeder philosophischen Schule in einer besonderen Form des Erkennens gefunden wurde.

Der Saṃsāra der lebenden Wesen ist, wie wir eben gesehen haben, durch das Werk bedingt, das Werk aber durch die Begierde, und die Begierde durch das Nichtwissen — d. h. durch das Verkennen des wahren Wesens und Wertes der Dinge — in dem die Inder die letzte Ursache des Saṃsāra zu finden gemeint haben. Die nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Verschuldung (*adṛṣṭa, karman*) bestimmt nun aber nicht nur das Schicksal des Individuums in jeder neuen Existenz, sondern auch das Entstehen und Werden aller Dinge im Universum, das ganze Walten der Natur; denn jeder Vorgang in der Welt betrifft irgend ein Wesen, muss also nach dem Glauben an das Gesetz der Vergeltung durch das frühere Thun dieses Wesens herbeigeführt werden.

Unter den Begriff des Saṃsāra fällt auch die periodische Entstehung und Vernichtung des Universums. Ich habe S. Ph. 220 ff. irrtümlich angenommen, dass die Vorstellung einer unendlichen Zahl von Weltperioden erst in der Sāṃkhya-Philosophie entstanden sei; Jacobi hat Gött. gel. Anz. 1895, p. 210 durch den Hinweis auf Atharvaveda X, 8, 39, 40 auch diese Vorstellung als schon früher in Indien vorhanden erwiesen. S. Ph. 172—180.

§ 2. Die Erlösung bei Lebzeiten. Allen Systemen ist nicht nur der Gedanke gemeinsam, dass die Erlösung einzig und allein durch eine bestimmte Erkenntnis zu gewinnen sei, sondern auch die Anschauung, dass das erreichte Ziel nicht mehr verloren werden kann. Das hohe Alter dieses Glaubens ergiebt sich aus Chāndogya Up. VI, 14, 2; die geläufigen Ausdrücke *jīvanmukta* und *jīvanmukti* aber sind erst in moderner Zeit gebildet worden. — Die Erkenntnis löst nach allgemein-indischer Annahme die nachwirkende Kraft der Werke auf, die unter anderen Umständen in künftigen Existenzen ihre Frucht tragen müssten, und setzt damit dem Kreislauf des Lebens ein Ende. Sie hat aber keinen Einfluss auf diejenigen Werke, deren Samen schon vor der Erreichung des erlösenden Wissens aufgegangen ist und begonnen hat zu reifen, auf denen also die Fortdauer des Leibeslebens des Erlösten beruht. Die Frucht dieser Werke ist bis auf den letzten Rest zu geniessen, und darum erfährt auch der Jīvanmukta noch Freude und Schmerz, wenn auch nicht in demselben Maasse wie andere Wesen. Aus denjenigen Handlungen jedoch, die er nach dem entscheidenden Wendepunkt bei seiner völligen Gleichgiltigkeit gegen die Dinge dieser Welt noch ausüben mag, erwächst kein Verdienst und keine Schuld mehr. Die Fortdauer seines gegenwärtigen Lebens bis zur definitiven Erlösung im Tode wird durch das in den Vedānta-Texten ebenso übliche Gleichnis von der Töpferscheibe illustrirt, die auch nach der Vollendung des Topfes noch eine Zeit lang fortschwingt. S. Ph. 180—184.

§ 3. Das Mythologische. Die volkstümlichen Anschauungen von Himmeln und Höllen, von Göttern, Halbgöttern und Dämonen sind in die

philosophischen Systeme sowie in den Jinismus und Buddhismus übergegangen. Jene übermenschlichen Wesen aber stehen trotz ihrer höheren Organisation und des grösseren Glücks, das sie geniessen, innerhalb des Saṃsāra und, wofern sie nicht die erlösende Erkenntnis gewinnen, tiefer als der Mensch, der dieses Ziel erreicht hat. Für die Sāṃkhya-Philosophie sind diese mythologischen Vorstellungen noch von geringerer Bedeutung als für die Mehrzahl der anderen Systeme; sie werden in den Sāṃkhya-Texten gewöhnlich nur dann berührt, wenn die Bedeutung der Erlösung, des endgiltigen Aufhörens des Schmerzes, durch Vergleichung mit den niedrigeren Zielen, denen die Religion zustrebt (der himmlischen Seligkeit oder der Wiedergeburt in der Person eines der Volksgötter) hervorgehoben werden soll. S. Ph. 188—190.

V. DIE SPECIELLEN GRUNDANSCHAUUNGEN DES SYSTEMS.

§ 1. Die Gottesleugnung. Der Glaube an die Volksgötter, d. h. an gewordene und vergängliche Götter (*janyeśvara, kāryeśvara*), ist unabhängig von der Frage nach dem ewigen Gott (*nityeśvara*), von dem die Theisten annehmen, dass er die Welt durch seinen Willen erschaffen habe, erhalte und leite. Die Existenz eines solchen Gottes wird von der Sāṃkhya-Philosophie geleugnet und ist auch mit dem ganzen Zusammenhange des Systems unvereinbar. Der Atheismus (*nirīśvara-vāda*) des Sāṃkhya-Systems ist hauptsächlich bedingt durch die Lehre, dass der bewusstlosen Materie von Natur der Trieb innewohne, sich im Interesse der rein receptiven Seelen zu entfalten, und durch die damit verbundene allgemein-indische Vorstellung von der Nachwirkung des Thuns der lebenden Wesen, von der jene Naturkraft angeregt und in ihrer Wirksamkeit bestimmt wird. Die Anhänger unseres Systems verteidigen ihren Atheismus durch den Hinweis darauf, dass die Entstehung des Unglücks auf dem theistischen Standpunkt ein unlösbares Problem sei; wie man auch die Sache wenden möge, immer würde ein Gott, der die Welt geschaffen hat und regiert, dem Vorwurf der Grausamkeit und Parteilichkeit ausgesetzt sein. Es wird ferner die sophistische Frage aufgeworfen, ob Gott nach der Ansicht der Theisten eine erlöste oder gebundene Seele sei, und darauf die Antwort gegeben, dass eine erlöste Seele ohne alle Qualitäten und besonders ohne Willen sei, d. h. der Vorbedingung für das Erschaffen und Regieren entbehre, während Gott als gebundene Seele dem Saṃsāra angehören würde und in seiner Daseinsform nicht länger als eine Weltperiode währen könne. Der nahe liegende theistische Einwand, dass Gott dann eben keiner der beiden Categorien angehören könne, sondern eine Ausnahmestellung einnehmen müsse, wird mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass jede Argumentationsbasis fehle, wo ein in seiner Art einziges Ding statuirt wird. Welches Gewicht in der Sāṃkhya-Schule auf den thatsächlichen Mangel eines zwingenden Gottesbeweises gelegt wurde, geht daraus hervor, dass dieser Mangel so und so oft in den aphoristischen Sāṃkhyasūtras constatirt ist. S. Ph. 191—195.

§ 2. Der übrige Inhalt des Systems. Ausser dem Atheismus sind der specielle Besitz der Sāṃkhya-Philosophie die in den folgenden Capiteln zu behandelnden Ideen über Kosmologie, Physiologie und Psychologie. Das Sāṃkhya-System erkennt zwei von Ewigkeit her und bis in alle Ewigkeit hin existirende, aber ihrem innersten Wesen nach verschiedene, also aus keinem höheren einheitlichen Princip abzuleitende Dinge an: die Materie und die Seelen. Die Beschreibung des Wesens und des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden Dinge bildet den eigentlichen Inhalt des Systems. Von histori-

schem Interesse ist eine alte, zuerst in Vyāsa's Yoga-Commentar nachzuweisende, aber jedenfalls viel früher formulirte Vierteilung des Hauptinhalts, weil dieselbe eine unverkennbare Übereinstimmung mit dem ältesten Dogma des Buddhismus, dem von den vier heiligen Wahrheiten, aufweist, nur dass die Glieder 2 und 3 hier in umgekehrter Reihenfolge erscheinen: 1) dasjenige, wovon man sich befreien muss, d. h. der Schmerz; 2) die Befreiung, d. h. das Aufhören des Schmerzes; 3) die Ursache des Schmerzes, d. h. die Nichtunterscheidung; 4) das Mittel zur Befreiung, d. h. die unterscheidende Erkenntnis. Eine erschöpfendere Inhaltsangabe des Sāṃkhya-Systems durch Aufstellung von 10 Grundbegriffen (*mūlikārtha*) ist uns in einem Fragment des Rājavārttika erhalten. S. Ph. 195—198.

VI. DIE MATERIE ALS WELTGANZES, KOSMOLOGIE.

§ 1. Die Realität der Erscheinungswelt. Die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Nichtsein, die bekanntlich schon in den vedischen Saṃhitās, dann mehrfach in den älteren Upaniṣads (s. besonders Chāndogya Up. VI, 2, 1, 2) und auch vielfach in der späteren Zeit in Indien erwogen wurde, besteht für das Sāṃkhya-System deshalb nicht, weil dieses lehrt, dass nur das Seiende aus dem Seienden hervorgehen kann. Unreal ist nach der Sāṃkhya-Philosophie allein dasjenige, was überhaupt von keinem Menschen vorgestellt wird, wie der Sohn der Unfruchtbaren und ähnliche Undinge. Die ganze Erscheinungswelt dagegen ist real und von jeher real gewesen. In der Sāṃkhya-Kārikā wird, obschon sie die Lehre von der ewigen Realität der Producte erwähnt, die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erscheinungswelt noch nicht discutirt; ihre Wirklichkeit hat offenbar zur Zeit der Kārikā noch keines Beweises bedurft. Erst nachdem Śaṃkara im Anfange des 9. Jahrhunderts die Lehre von der kosmischen Illusion zu dominirender Stellung erhoben hatte, verteidigten die Anhänger des Sāṃkhya-Systems ihren fundamentalen Lehrsatz. Die Realität eines Objectes folgt für sie einfach aus der Perception, vorausgesetzt, dass die Sinne des Wahrnehmenden gesund sind. Ebenso wird, um die buddhistische Theorie von der momentanen Dauer aller Dinge zu widerlegen, die Constanz eines Objectes durch die sinnliche Wiedererkennung bewiesen. S. Ph. 201—204.

§ 2. Die Urmaterie. Soll unsere Weltanschauung wegen der unablässigen Veränderung, die wir in der Erscheinungswelt beobachten und für die Vergangenheit erschliessen, nicht einem regressus in infinitum verfallen, so müssen wir annehmen, dass dem materiellen Weltganzen ein einheitliches, ursprüngliches Princip zu Grunde liegt, das selbst nicht mehr aus einer anderen Ursache hervorgegangen ist. Zu diesem Princip gelangt die Sāṃkhya-Philosophie, indem sie von dem Grundsatze ausgeht, dass alles Grobe aus etwas Feinerem gebildet ist. Die sinnlich wahrnehmbare Materie besteht aus den 5 groben Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft (oder Wind) und Äther (worunter der feine Stoff verstanden wird, der die Aufgabe hat, die Schallwellen fortzutragen). Diese groben oder wahrnehmbaren Elemente müssen aus entsprechenden Grundstoffen entstanden sein, die zwar schon die Characteristica der groben Elemente besitzen, aber, weil noch nicht mit einander vermischt, sinnlich nicht wahrnehmbar sind. Da auch diese Grundstoffe noch begrenzt sind, so müssen sie, wie alles Begrenzte, aus etwas anderem hervorgegangen sein. Nun nimmt die Sāṃkhya-Philosophie an, dass die Objecte der Wahrnehmung und Empfindung und die Organe, mit denen wir die Objecte wahrnehmen und empfinden, d. h. die Sinne, einen gemeinsamen Ursprung

haben. Demzufolge sind die Grundstoffe ebenso wie die Sinne aus dem Ahaṃkāra entstanden, d. h. aus der feinen Substanz desjenigen inneren Organs, das die Function hat, die Dinge zu dem Ich (oder der Seele) in Beziehung zu setzen. Der Ahaṃkāra hinwiederum weist, weil er nicht functioniren kann ohne auf bestimmte Objecte Bezug zu nehmen, auf ein höheres Princip hin, das ihm diese Objecte bietet, nämlich auf die Buddhi, d. h. die Substanz desjenigen inneren Organs, welches die Function der Feststellung und Unterscheidung besitzt. Diese Erschliessung der früheren materiellen Principien beruht auf dem Gedanken, dass, gleichwie die Wahrnehmungsfunctionen ihre materielle Basis in den Sinnen haben, auch solche Denkfunctionen, wie »ich bin dies und das, dieses gehört mir, das ist von mir zu thun« eine materielle Basis (nämlich den Ahaṃkāra) haben, und dass ebenso für die Functionen der Unterscheidung und Feststellung eine materielle Basis (d. h. die Buddhi) anzunehmen ist. Da die Ahaṃkāra- und Buddhi-Functionen zu einander in dem Verhältnis von Product und Ursache stehen, so wird auch das gleiche Verhältnis für ihre beiden Substrate erschlossen. Nun ist aber auch die Buddhi noch begrenzt und kann deshalb nicht die letzte Ursache der Dinge sein; der Urgrund der materiellen Welt, aus dem die Buddhi hervorgegangen ist, muss sich durch die Eigenschaften der Ewigkeit, Unbegrenztheit und Allgegenwart von allen Producten unterscheiden. Diese Urmaterie wird in den Sāṃkhya-Texten gewöhnlich mit den Worten *prakṛti* und *pradhāna* bezeichnet. Beide Worte aber werden, da alle Producte ja nur Umwandlungen der Urmaterie sind und diese somit in allem Stofflichen enthalten ist, auch zur Bezeichnung alles dessen, was zur Materie gehört, verwendet; insbesondere werden die inneren Organe und der gesamte innere Leib nicht selten so genannt. S. Ph. 204—209, 286.

§ 3. Die drei Guṇas. Die Entfaltung der Urmaterie und die Mannigfaltigkeit des Weltganzen wird von der Sāṃkhya-Philosophie durch die Annahme erklärt, dass die Urmaterie trotz ihrer Einheitlichkeit und Unteilbarkeit aus drei verschiedenen Substanzen bestehe, die *guṇa* genannt werden. Diese Vorstellung muss, da das Sāṃkhya-System ohne sie nicht zu denken ist, auf Kapila zurückgeführt werden, wie bereits III § 5 bemerkt worden ist. Die Übersetzung von *guṇa* mit »Qualität« ist schon deshalb unrichtig, weil diese secundäre Bedeutung des Wortes erst in der jüngeren Sūtra-Litteratur, d. h. lange nach der Begründung der Sāṃkhya-Philosophie auftritt und *guṇa* in älterer Zeit nur »Bestandteil, Strähne« u. s. w. bedeutet. Dass die drei Guṇas in der Sāṃkhya-Philosophie wirklich nichts anderes sind als die Bestandteile oder Constituenten der Urmaterie, wird zudem durch die ausdrücklichen Erklärungen der Sāṃkhya-Texte und den Zusammenhang der Lehren erwiesen. An dieser Auffassung hat mich der Widerspruch Jacobi's nicht irre gemacht, der Gött. gel. Anz. 1895, p. 203, 204 die Ansicht vertritt, dass die drei Guṇas zwar nach der Anschauung der uns vorliegenden Sāṃkhya-Quellen Constituenten der Urmaterie seien, dass aber die ursprüngliche Bedeutung des Terminus *guṇa* »Qualität« gewesen sei, da das Sāṃkhya in eine Zeit zurückgehe, in der im Bewusstsein der Inder die Kategorie der Eigenschaft noch nicht scharf von der der Substanz gesondert war.

Die drei Guṇas führen die Namen *sattva, rajas* und *tamas*, die jedoch zur Vermeidung von Missverständnissen nicht mit ihren etymologischen Bedeutungen als »Güte, Leidenschaft und Finsternis« übersetzt werden dürfen und mir überhaupt nicht übersetzbar erscheinen. Der Begründer des Sāṃkhya-Systems erkannte als die für den Menschen wichtigsten Eigenschaften aller Dinge, dass sie entweder Freude, Schmerz oder Gleichgiltigkeit (Apathie, Bestürzung) erwecken. Die Freude coordinirte sich ihm mit den Begriffen des

Lichtes und der Leichtheit, der Schmerz mit denen der Anregung und Beweglichkeit (Thätigkeit), die Apathie mit denen der Schwere und Hemmung. Kapila zog nun den Schluss, dass alles Materielle aus drei Substanzen bestehe, deren jede sich vorzugsweise in den genannten Richtungen äussere. Die Mannigfaltigkeit der materiellen Producte und die Verschiedenartigkeit der Eindrücke erklärte sich ihm durch die ungleiche und wechselvolle Mischung der drei Constituenten, die überall mit einander im Kampfe liegen und ihr Wesen mehr oder weniger rein zur Geltung bringen, je nachdem es einer oder zweien gelingt, an einem bestimmten Orte die dritte oder die beiden anderen zu unterdrücken. Kommen die einzelnen Constituenten zur freien Entfaltung, so äussert sich das Sattva im Object durch Licht und Leichtheit, im Subject als Tugend, Wohlwollen, Glück, Heiterkeit u. s. w.; das Rajas in der Welt der Objecte in Kraft und Bewegung, im Subject als jede Art von Schmerz, Angst, Leidenschaft, Bosheit u. s. w., aber auch als Ehrgeiz, Streben und Thätigkeit; das Tamas in der Welt der Objecte als Schwere, Starrheit und Dunkel, im Subject als Kleinmut, Furcht, Stumpfsinn, Trägheit, Bewusstlosigkeit u. s. w. Das Sattva dominirt in der Welt der Götter, das Rajas in der der Menschen, das Tamas im Tier-, Pflanzen- und Mineralreich.

Die beachtenswerteste Seite der Guṇa-Theorie ist die Zurückführung der menschlichen Individualität auf physische Ursachen; merkwürdig ist aber auch die Anschauung, dass Freude, Schmerz und Apathie nicht nur als Empfindungen in dem Innern des Individuums, sondern auch als Correlate dazu in objectiver Realität in den Aussendingen existiren. Wegen der Lehre von der Entstehung der Farben durch verschiedenartige Mischung der drei Constituenten s. S. Ph. 217.

Wie Sattva, Rajas und Tamas in der Form des Products (*kārya-rūpa*) die entfaltete Welt bilden, so bilden sie in der Form der Ursache (*kāraṇa-rūpa*) die unentfaltete Urmaterie. Kann aber die unbegrenzte, unteilbare Urmaterie durch drei begrenzte Substanzen gebildet sein? Kann sie überhaupt aus Teilen bestehen? Auf die zweite Frage wird geantwortet: Ja, so wie ein einheitlicher Strom aus drei vereinigten Flüssen bestehen kann; und die erste Frage wird durch die Erklärung erledigt, dass die drei Constituenten nur insofern begrenzt sind, als das ganze Sattva, Rajas und Tamas sich nicht überall befindet, während es andererseits keinen Punkt im Universum giebt, an dem nicht wenigstens ein Minimum von jeder dieser drei Substanzen vorhanden ist. Die unentfaltete Urmaterie ist nach der Sāṃkhya-Lehre der Zustand des Gleichgewichts (*sāmyā-'vasthā*) von Sattva, Rajas und Tamas, d. h. der Zustand, in dem die Constituenten in vollster Gleichmässigkeit und ohne Beziehung zu einander verharren. Während dieses Zustandes ruhen alle die Kräfte und Eigenschaften, die sich in der entfalteten Welt zeigen, in der Urmaterie keimartig ohne Bethätigung. Man darf aber nicht den Schluss ziehen, dass sich die drei Guṇas in dieser Zeit in völliger Ruhe befinden; das würde der Natur dieser sich ewig verändernden Substanzen widersprechen. Es findet vielmehr eine isolirte Bewegung innerhalb jedes einzelnen Guṇa statt in der Weise, dass jeder sich zu gleichartigem, d. h. das Sattva nur zu Sattva u. s. w. verändert. S. Ph. 209—220, 227.

§ 4. Die Evolution und Reabsorption der Welt. Wenn der Zustand des Gleichgewichts der drei Guṇas gestört ist und diese anfangen mit einander zu ringen, so entfaltet sich die Welt, indem zuerst aus der Urmaterie die Buddhi, aus dieser der Ahaṃkāra, aus dem Ahaṃkāra die Sinne und die Grundstoffe und schliesslich aus den letzteren die groben Elemente hervorgehen (vgl. § 2). Ist dieser Evolutionsprocess (*sarga, sṛṣṭi, saṃcara*) zu Ende, so folgt eine Periode des Bestehens (*sthiti*), während deren die

schöpferische Naturkraft die Individuen und die einzelnen Producte hervorbringt (Einzelschöpfung, *visarga, vyaṣṭi-sṛṣṭi);* nach dem Abschluss dieser Periode beginnt die Reabsorption (gewöhnlich *laya, pralaya* genannt), indem die Producte von den groben Elementen an sich je in ihre materielle Ursache zurückbilden, bis die Urmaterie sich wieder in demselben Zustand wie vor der Entfaltung befindet. Dieser Process der Weltbildung und Weltauflösung wiederholt sich beständig in einem Kreislauf ohne Anfang und ohne Ende. Die ganze Lehre ist eine philosophische Ausgestaltung einer alten populären Vorstellung (s. IV § 1 am Schluss).

Als Ursache für die Erschütterung (*kṣobha*) des stabilen Gleichgewichts der drei Guṇas, d. h. für das Heraustreten der Urmaterie aus dem Zustand der Unthätigkeit, in dem sie sich zur Zeit der Weltauflösung befindet, wird von der Sāṃkhya-Philosophie der mechanische Anreiz angegeben, den die Seelen auf die von Ewigkeit her in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihnen stehende Urmaterie ausüben. Die Werke der beseelten Wesen, die in der vorangegangenen Weltperiode noch nicht ihre Vergeltung gefunden haben, fordern Lohn und Strafe in einer neuen Weltperiode; deshalb erwachen Verdienst und Schuld, die während der Weltauflösung geschlafen haben, um eine neue Schöpfung ins Leben zu rufen. Merkwürdiger Weise wird die Notwendigkeit des Reabsorptionsprocesses nicht in gleicher Weise durch einen aus dem Zusammenhange der Sāṃkhya-Lehren entnommenen Grund motivirt; denn Aniruddha und Mahādeva zu Sūtra III, 5 können nicht ernstlich in Betracht gezogen werden.

Die Entfaltung der Materie hat den doppelten Zweck, 1) den Seelen die Objecte der Erfahrung (des Genusses und Leidens, *bhoga*) zu schaffen und 2) die Seelen zur Erkenntnis des Unterschiedes ihrer selbst von allem materiellen und damit zur Erlösung (*apavarga*) zu führen. Das letztere ist der eigentliche Zweck des Wirkens der Materie, das erstere im Grunde nur Mittel zum Zweck. Die Weltentfaltung bewirkt also sowohl das Gebundensein sämtlicher noch nicht aus dem Weltdasein ausgeschiedener Seelen als auch die Befreiung einiger weniger Seelen. Da die Materie ihre schöpferische Thätigkeit für diese letzteren bis in alle Ewigkeit einstellt, so würde mit der Erlösung der letzten Seele jeder Grund für das Wirken der Naturkräfte, für die Evolution der Urmaterie fortfallen. Ein solcher Abschluss aber ist niemals zu erwarten, da die Zahl der Seelen unendlich ist. Die Eschatologie des Sāṃkhya-Systems umfasst also nur das Geschick des Individuums, aber nicht das der Menschheit und des Weltganzen.

Während der Zeit der Weltauflösung sind die unerlösten Seelen ebenso schmerzfrei wie die erlösten, weil die ihnen zugehörigen inneren Organe nicht mehr als solche existiren. Diese inneren Organe, die Träger aller Empfindung, haben sich in jener Zeit zur Urmaterie zurückgebildet, bestehen aber als Keime der entsprechenden, in der nächsten Weltperiode entstehenden Organe fort. Ebenso verharren Verdienst und Schuld sowie die Nichtunterscheidung während der Weltauflösung als Dispositionen. S. Ph. 220—228.

§ 5. Der Begriff der Causalität. Die Veranlassung für die Entstehung eines Dinges und der Stoff, aus dem es hervorgeht und besteht, werden beide mit dem Ausdruck *kāraṇa* »Ursache« bezeichnet; die Veranlassung heisst *nimitta-kāraṇa* »bewirkende Ursache«, der Stoff *upādāna-kāraṇa* »materielle Ursache«. Dementsprechend bedeutet auch das Wort *kārya* sowohl »Wirkung« als »Product«. Die materielle Ursache gilt als Hauptursache des Products; die bewirkenden werden, weil sie nur Veränderungen an dem schon vorhandenen veranlassen, als »begleitende oder Nebenursachen« (*sahakāri-kāraṇa*) angesehen. Die Sāṃkhya-Lehre von dem Causalzusammenhang

der Dinge beschäftigt sich deshalb lediglich mit dem Wesen der materiellen Ursache und ihrem Verhältnis zum Product.

Unser System geht von dem Grundsatz aus: ex nihilo nihil fit. Jedes Product begreift seine materielle Ursache in sich und ist nicht ohne die Fortdauer der letzteren möglich; es unterscheidet sich von der Ursache nur den Qualitäten, aber nicht der Substanz nach. Das Diadem ist somit nichts anderes als das Gold, der Topf nichts anderes als der Thon, aus dem er besteht. Diese Lehre von der Coexistenz — oder technisch: von der Identität — von Ursache und Product (*kārya-kāraṇā-'bheda*) hatte zur Folge, dass die Sāṃkhya-Philosophie die Entstehung und Vernichtung eines Products nicht anerkennt, sondern nur sein In-die-Erscheinung-treten (*abhivyakti*) und Aus-der-Erscheinung-treten (*tirobhāva*) oder Aufgehen in der Ursache (*laya*). Da nun nach dieser Anschauung nur die Form oder der Zustand des Products sich ändert, dieses selbst aber, bevor es in die Erscheinung und nachdem es aus der Erscheinung getreten ist, genau so real ist als zur Zeit der Manifestation, so hat die Sāṃkhya-Philosophie die Erkenntnis des Beharrens der Substanz in die Form der Lehre von der ewigen Realität der Producte (*sat-kārya-vāda*) gekleidet. Die Anhänger des Sāṃkhya-Systems werden deshalb *sat-kārya-vādin* genannt im Gegensatz zu den *asat-kārya-vādin*, d. h. den Vertretern der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie, nach deren Meinung das Product vor seiner Hervorbringung nicht existirt. Da sich die Theorie der Identität von Ursache und Product auch in dem die Realität der Erscheinungswelt leugnenden Vedānta-System vorfindet, und zudem mit genau derselben Begründung wie in den Sāṃkhya-Schriften, so dürfen wir dort eine Entlehnung aus unserem System erkennen. S. Ph. 228—233.

§ 6. Die Producte. Ehe sich aus der groben Materie die Leiber der beseelten Wesen gebildet haben, sind bereits die feinen Substanzen vorhanden gewesen, aus denen die inneren Organe der Wesen bestehen. Wie sich aber die Sāṃkhya-Philosophie die selbständige Existenz der Buddhi, des Ahaṃkāra und der Sinnesorgane denkt, wie sie meint, dass sich die feine Substanz dieser zunächst kosmischen Organe ohne einen animalischen Organismus entwickelt und dann gespalten habe, um bei der Entstehung der Körper die individuellen inneren Organe zu bilden, das ist aus unseren Texten nicht zu ersehen. Wir erfahren nur, dass der »innere Leib« ursprünglich einer gewesen sei, dass aber die Verschiedenheit der den einzelnen Seelen eigenen moralischen Bestimmtheit eine Spaltung in Individuen (*vyakti-bheda*) bewirkt habe. Als Teile des animalischen Organismus werden die inneren Organe im nächsten Capitel behandelt werden.

Wenn aus dem kosmischen Ahaṃkāra die Grundstoffe oder feinen Elemente (*sūkṣma-bhuta, tanmātra*) hervorgehen, so steht dieser unter dem Einfluss des Tamas und heisst *bhūtādi* »Ausgangspunkt der Elemente«. Die Bezeichnung *tanmātra* »nur dieses« lehrt, dass in jedem der fünf Grundstoffe einzig und allein dessen specielle Eigentümlichkeit ruht, während von den fünf groben Elementen das nachfolgende jedesmal die Eigenschaft des vorangehenden mitbesitzt, so dass also der Äther (als Träger des Tons) gehört, die Luft gehört und gefühlt wird u. s. w. Die noch nicht wahrnehmbaren feinen Elemente besitzen ihre Characteristica Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch nur in abstracto, aber noch nicht die Varietäten des Tons u. s. w., und können deshalb noch keine Empfindungen erregen. Die feinen Elemente sind nicht unteilbar und überhaupt etwas ganz anderes als die ewigen und unendlichen Atome (*aṇu, paramāṇu*) der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie und des Jinismus. Die Lehre von den Atomen wird von der Sāṃkhya-Philosophie auf das entschiedenste bekämpft.

Aus den Grundstoffen entstehen die groben Elemente (*sthūla-* oder *mahābhūta*) in der Weise, dass sich zunächst der Ton-Grundstoff — ohne irgend eine Verbindung einzugehen, nur durch die Urmaterie gestärkt — zu dem groben Element Äther entwickelt; aus der Verbindung des Ton-Grundstoffs mit dem Gefühls-Grundstoff entsteht die Luft, durch das Hinzutreten des Farben-Grundstoffs das Feuer, durch das des Geschmacks-Grundstoffs das Wasser, durch das des Geruchs-Grundstoffs die Erde. Die fünf groben Elemente vermischen sich nun wiederum, um die materielle Welt zu bilden, indem das Element Erde die allgemeine Grundlage abgiebt, während das Wasser befeuchtend und befruchtend, das Feuer (d. h. Licht und Wärme) reifend, die Luft trocknend wirkt und der Äther für alle Dinge den Raum giebt. — Erwähnt sei schliesslich hier noch, dass die Sāṃkhya-Lehre ebenso wie das Mīmāṃsā-, Vedānta- und Yoga-System, aber im Widerspruch mit der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie, die Finsternis nicht einfach für die Negation des Lichtes, sondern für etwas reales erklärt. S. Ph. 233—240.

VII. DIE MATERIE ALS LEBENDER ORGANISMUS, PHYSIOLOGIE.

§ 1. Der Organismus im Allgemeinen. Die Materie besteht in der organischen Natur aus denselben Elementen wie in der anorganischen Welt; aber eine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden beruht darin, dass jedes lebende Wesen etwas besitzt, was nun und nimmermehr aus den fünf Elementen hervorgehen kann: den Geist oder die Seele. Doch haben wir in diesem Capitel noch nicht die Seele, sondern die ungeistigen Bestandteile der organischen Körper zu betrachten. Diese Bestandteile sind bei allen Leibern die gleichen, ob es sich um überirdische oder irdische Wesen handelt. Auch die Pflanzen haben einen Körper so gut wie Menschen und Tiere, trotzdem sie nur ein innerliches Bewusstsein, aber keine Fähigkeit Aussendinge wahrzunehmen besitzen und ein rein passives Dasein führen. Sie dienen zum Aufenthalte von Seelen, die bestimmte Sünden früherer Existenzen abzubüssen haben, und werden gewöhnlich als ein Appendix zum Tierreich angesehen.

Der grob-materielle sichtbare Körper wird in der organischen Welt (*bhūta-sarga*, *bhautika-sarga*, *dhātu-saṃsarga*) in der Regel von Vater und Mutter erzeugt und ist unter allen Umständen vergänglich. Ausserdem aber besitzt jedes Wesen noch einen feinen oder inneren Leib, der zusammen mit der Seele aus einem groben Körper in den andern zieht. Dieser besteht in der Hauptsache (s. § 8) aus den Organen, die in den nächstfolgenden Paragraphen zu behandeln sind. S. Ph. 240—243.

§ 2. Die Buddhi. Die Verwendung des Wortes *buddhi* im Sinne eines bestimmten Organs, eines physischen Bestandteils des Organismus ist auf das Sāṃkhya-System beschränkt; wo sonst in der Sanskritlitteratur das Wort in dieser Bedeutung und nicht zur Bezeichnung geistiger Fähigkeiten und Thätigkeiten gebraucht wird, ist eine Beeinflussung durch unser System zu constatiren. Die Buddhi ist das Organ der Unterscheidung, der Feststellung, des Urteils und der Entschliessung (*adhyavasāya*) und damit das hervorragendste unter den inneren Organen; sie wird deshalb in unseren Texten sehr häufig *mahat* (*tattva*) »das grosse (Princip)« oder *mahān* »der grosse« genannt. Die Buddhi steht als Oberorgan über dem Ahaṃkāra, wie dieser über dem Manas und das Manas über den äusseren Sinnen. In unmittelbarer Verbindung mit der Seele befindlich, bietet die Buddhi dieser die Objecte des Erkennens und Empfindens dar; sie ist der Sitz sämtlicher früherer Eindrücke, die für unser Denken und Handeln bestimmend sind, und

somit auch der Sitz des Gedächtnisses; der Antrieb zur Thätigkeit der Sinne geht von ihr aus, und ohne ihr Eingreifen würde die Wirksamkeit der übrigen Organe, deren sie freilich selbst nicht entrathen kann, resultatlos verlaufen. Sie ist das eigentliche Werkzeug des Denkens und wird darum manchmal als *citta* »Denkorgan« (ja nicht mit *cit*, *citi*, *cetana* »Geist« zu verwechseln!) bezeichnet. In keinem zweiten Product der Materie überragt das Sattva in so hohem Masse wie in der Buddhi die beiden anderen Guṇas; trotzdem aber macht sich auch in ihr ein relatives Vorwalten entweder des Sattva oder des Tamas in entscheidender Weise bemerkbar. Es werden acht verschiedene Formen (Attribute, Producte oder Zustände) der Buddhi hervorgehoben, von denen die ersten vier die Natur des Sattva und die anderen die des Tamas repräsentiren: Tugend, Erkenntnis, Gleichgiltigkeit gegen die Sinnenwelt, Besitz der übernatürlichen Kraft und ihre vier Gegenteile. Sieben unter diesen acht Zuständen verstricken die Seele in das Weltdasein; nur einer, die Erkenntnis nämlich, führt zur Erlösung. S. Ph. 244—248.

§ 3. Der Ahaṃkāra. Die Function des Ahaṃkāra ist die Hervorbringung von Wahnvorstellungen (*abhimāna*) wie »Ich höre, fühle, sehe, ich bin reich, mächtig, ich thue dies u. s. w.«, d. h. aller der Vorstellungen, bei denen der Leib oder die Organe mit dem von beiden verschiedenen Ich, der Seele, verwechselt werden.

Wenn der kosmische Ahaṃkāra das Manas aus sich entlässt, so steht er unter dem überwiegenden Einfluss des Sattva und heisst *vaikṛta* oder *vaikārika*; bringt er die zehn äusseren Sinne hervor, so steht er unter dem überwiegenden Einfluss des Rajas und heisst *taijasa*; bringt er die feinen Elemente hervor, so steht er unter dem überwiegenden Einfluss des Tamas und heisst *bhūtādi* (vgl. VI § 6). Diese drei Formen des Ahaṃkāra bethätigen nun aber ihren speciellen Character nicht nur kosmisch durch die Erzeugung neuer materieller Principien, sondern auch in der Handlungsweise der Individuen, und zwar in der Art, dass der *vaikṛta*-Ahaṃkāra der Thäter der guten Werke, der *taijasa*-Ahaṃkāra der Thäter der bösen Werke und der *bhūtādi*-Ahaṃkāra der Thäter der heimlichen Werke ist. Über zwei weitere, in späterer Zeit hinzugefügte Formen des Ahaṃkāra s. S. Ph. 249, 250. Dieser Schematisirung liegt die Idee zu Grunde, dass der Ahaṃkāra das innere Thatorgan ist und als solches seine Stelle zunächst der Buddhi, dem Denkorgan, hat. Wo die moralische Qualität des Handelns von der jeweiligen Mischung der drei Guṇas in dem Ahaṃkāra abhängig gedacht wird, kann man einen mechanischen Determinismus constatiren. Da aber die Sāṃkhya-Philosophie in allgemeinindischer Anschauungsweise das Individuum für seine Werke verantwortlich macht und Anforderungen stellt, deren Erfüllung die Willensfreiheit voraussetzt, so stehen wir hier vor einem ungelösten Widerspruch. S. Ph. 248—252.

§ 4. Das Manas oder der innere Sinn. Das Wirkungsgebiet des Manas ist in dem Sāṃkhya-System enger begrenzt als sonst in der indischen Philosophie. Abgesehen davon, dass dem Manas die Functionen des Wünschens und des zweifelnden Überlegens (*saṃkalpa-vikalpau*) zugeschrieben werden, ist es in der Sāṃkhya-Philosophie ein an sich indifferentes Centralorgan, das seinen jeweiligen Character den Functionen der äusseren Sinne verdankt, denen es sich angleicht. Es vermittelt auf diese Weise die von den äusseren Sinnen dargebotenen Objecte dem Ahaṃkāra und der Buddhi. Dass verschiedene Empfindungen nicht gleichzeitig entstehen, wird als ein Beweis dafür angesehen, dass das Manas nicht den ganzen Körper erfüllen kann, sondern eine geringe (jedoch nicht atomistische) Grösse besitzen muss. S. Ph. 252, 253.

§ 5. Das innere Organ als Einheit. Wie wir gesehen haben, gelten

Buddhi, Ahaṃkāra und Manas als besondere materielle Principien mit verschiedener Functionsweise; trotzdem werden diese drei inneren Organe — wahrscheinlich unter dem Einfluss der Vedānta-Anschauungen — in den Sāṃkhya-Texten häufig als ein einheitliches Innenorgan (*antaḥkaraṇa*) behandelt, gewöhnlich aber nur dann, wenn ihre materielle Natur und ihre Verschiedenheit von der Seele betont werden soll. Das Gesamt-Innenorgan des Sāṃkhya-Systems besitzt alle die Qualitäten, die anderweitig (z. B. in der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie) der Seele zugeschrieben werden; es entspricht wegen seiner Functionen und seiner ungeistigen Beschaffenheit vollkommen dem Nervensystem. Als eine Wesensäusserung des Gesamt-Innenorgans wird in dem Sāṃkhya-System das Atmen betrachtet. Nach allgemein-indischer Annahme durchdringt der Atem, der als das Lebensprincip gilt, den ganzen Körper in fünf verschiedenen Formen (*prāṇa, apāna, samāna, udāna, vyāna*), die unter dem Gattungsnamen *prāṇa* zusammengefasst werden; über die Wirkungsgebiete dieser fünf »Lebenshauche« handelt in der Litteratur unseres Systems am ausführlichsten Sāṃkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 29. Der Atem in dem eben angeführten collectivischen Sinne erhält und ernährt aber nicht nur den ganzen Organismus, sondern ist auch nach der Sāṃkhya-Lehre »unter der Leitung der mit ihm verbundenen Seele« das den Körper bildende Princip. Mit dem Worte »Leitung« (*adhiṣṭhāna*) soll jedoch lediglich gesagt sein, dass der Körper durch den Atem im Interesse der Seele gebildet wird. Diese »Verbindung« der Seele mit dem Atem als dem deutlichsten Merkmal animalischen Lebens werden wir VIII § 4 als die Hauptursache kennen lernen, aus der die für sich seiende Seele zur empirischen Seele wird. S. Ph. 253—257.

§ 6. Die äusseren Sinne, *indriya* »Vermögen, Kräfte« genannt und zehn an der Zahl, bestimmen in jedem Augenblick die Wirksamkeit des inneren Sinnes, können aber andererseits ohne Verbindung mit ihm nicht functioniren. Sie zerfallen in die fünf Wahrnehmungssinne (*buddhīndriya*) Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl (oder Tastsinn) und in die fünf Thatsinne (*karmendriya*) Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen. Sie sind etwas übersinnliches (*atīndriya*), aus ihren Functionen zu erschliessendes und nicht mit den sichtbaren Organen zu verwechseln, in denen sie ihren Sitz haben. Unter den Functionen (*vṛtti*) hat man sich ein Hinauswachsen (*sarpaṇa*) der Sinne aus ihren körperlichen Sitzen gedacht und ihren Ursprung in dem Individuum, nicht in einem von Aussen kommenden Reiz gesucht. S. Ph. 257—261.

§ 7. Die dreizehn Organe als Gesamtheit. Die zehn äusseren Sinne werden mit Thoren verglichen, die alles hineinlassen, was hinein will; die drei inneren Organe mit Thorhütern, welche nicht nur die Thore öffnen und schliessen, sondern auch die hineingelangenden Wahrnehmungen und Empfindungen controllieren und ordnen. Die Thätigkeit der ersteren ist auf die Gegenwart beschränkt, während die letzteren sich ebenso auch mit der Vergangenheit und Zukunft beschäftigen. Im übrigen aber sind sich alle dreizehn Organe insofern gleich, als sie aus einer gemeinsamen Ursache, d. h. wegen der Entfaltung der nachwirkenden Kraft der Werke, in Thätigkeit treten und zu einem gemeinsamen Zwecke wirken, d. h. um der Seele zur Erreichung ihrer Ziele, des Genusses und der Erlösung, zu verhelfen. Die Wirksamkeit sämtlicher Organe erfolgt spontan ohne eine bewusste Leitung; aber sie ergänzen und unterstützen sich trotzdem gegenseitig, als ob sie auf Verabredung und unter Kenntnis des gegenseitigen Vorhabens handelten. Gewöhnlich folgen die Functionen der einzelnen Organe auf einander, indem zuerst die äusseren Sinne in Thätigkeit treten, darauf das Manas, dann der Ahaṃkāra

und schliesslich die Buddhi; doch kommt es vor, dass die Functionen der dreizehn Organe, resp. wenn es sich nicht um sinnlich wahrnehmbare Dinge handelt, der drei inneren Organe gleichzeitig eintreten. (Nach der abweichenden Lehre der Vaiśeṣika-Philosophie liegt in solchen Fällen nur eine scheinbare Gleichzeitigkeit, in der That aber ein sehr schnelles Nacheinander vor). — Die sämtlichen Organe bilden nicht nur wegen ihres gemeinsamen Zweckes eine Einheit, sondern auch wegen der Gleichheit ihrer natürlichen Beschaffenheit; denn sie alle werden durch physische Ernährung erhalten und gestärkt. Speise und Trank enthalten Bestandteile, die den Substanzen der Organe homogen sind. S. Ph. 261—265.

§ 8. Der feine oder innere Körper. Aus den dreizehn Organen zusammen mit der ihnen Halt verleihenden Basis, nämlich den fünf feinen Elementen, wird der innere Körper gebildet, der gewöhnlich den Namen *liṅga(-deha* oder *-śarīra)* führt. Er heisst »characteristisches Merkmal« deshalb, weil er Wesen und Character des Individuums bestimmt; denn da nach der Sāṃkhya-Philosophie keine qualitative Verschiedenheit zwischen den Seelen besteht, so ist der innere Körper das Princip der Persönlichkeit und der Identität der Person in den zahllosen Existenzen. Nicht die Seele, sondern der innere Körper ist gut oder schlecht, weise oder thöricht u. s. w.; in ihm haftet die moralische Verantwortlichkeit, auf der die Metempsychose beruht. Da er die Seele auf ihrer Wanderung aus einem groben Leib in den andern begleitet, so kann er die verschiedenartigsten Formen annehmen und bald ein Gott, bald ein Mensch, ein Tier oder ein Baum werden, damit die Seele den angemessenen Lohn der ihr aufgebürdeten Werke empfange. Der innere Körper bildet sich am Beginn eines Weltalters und währt, bis die erlösende Erkenntnis oder die Weltauflösung eintritt; aber nur die Erlösung der Seele bewirkt, dass der innere Körper für immer sich in der Urmaterie auflöst; für alle diejenigen Seelen, die bei der Reabsorption des Universums noch nicht erlöst sind, entsteht er zu Anfang der folgenden Weltperiode aufs neue.

Der innere Körper bewirkt nicht nur die Metempsychose, sondern auch die Empfindung, für deren Zustandekommen freilich die Vereinigung mit einem groben Leibe notwendig ist. Da es das Wesen des inneren Körpers ist, Schmerzen hervorzubringen, so dauert der Schmerz so lange, als der innere Körper sich auf seiner Wanderung befindet.

Wenn auch die Buddhi der eigentliche Sitz der von allen Empfindungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen hinterlassenen Eindrücke und der auf diesen beruhenden Dispositionen (*saṃskāra, vāsanā*) ist, so wirken doch alle Organe bei der Hervorbringung derselben mit; und ferner sind diese Dispositionen, die ebenso wenig wie das Weltdasein einen Anfang haben, für die Individualität von solcher Bedeutung, dass sie mit Recht als Attribute des inneren Körpers zu betrachten sind. Die Saṃskāras, durch die ausser dem Gedächtnis auch der Instinkt, die Triebe, Gewohnheiten, Fähigkeiten und Talente bedingt sind, können lange — oft während vieler Existenzen — schlummern, bis sie, durch ein Ereignis angeregt, lebendig werden und die für ihre Bethätigung geeigneten Bedingungen finden; bis dahin ist sich Niemand ihrer bewusst. Unter allen Dispositionen, die natürlich bei jedem Individuum unendlich zahlreich und mannigfaltig sind, ist die verhängnisvollste die einem jeden Wesen angeborene Anlage zum Nichtwissen (*avidyā-saṃskāra*), d. h. zur Verwechselung von Geist und Materie. S. Ph. 265—272.

§ 9. Der grobe Körper. Die Verbindung des sichtbaren vergänglichen Leibes (*sthūla-deha, -śarīra*), dessen Gattung in jedem einzelnen Fall durch die nachwirkende Kraft der Werke bestimmt wird, mit dem inneren Körper und der Seele heisst Leben, ihre Trennung Tod. Jedes Leben währt

so lange, bis diejenigen Werke, deren Frucht begonnen hat zu reifen (*prārabdha*), vollkommen gesühnt sind. Über die Vorstellungen von der Entwickelung des groben Körpers im Mutterleibe s. Sāṃkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 43. Unser System lehrt ebenso wie die Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie, dass der grobe Körper lediglich aus dem Element Erde bestehe, während er nach anderen Anschauungen aus mehreren Elementen verschiedener Anzahl gebildet ist. S. Ph. 272—274.

§ 10. Die Zustände. A. Die regelmässig wechselnden Zustände, Wachen und Schlafen. In dem ersteren bethätigen sich Sattva und Rajas, in dem letzteren herrscht das Tamas; beide Zustände beeinflussen nicht die Natur der Seele, sondern nur die der inneren Organe und der Sinne. Wachen ist der Zustand, in dem die inneren Organe durch sinnliche Wahrnehmung die Objecte ihrer Thätigkeit empfangen; Schlafen zerfällt in Traumschlaf (*svapna*) und Tiefschlaf (*suṣupti*). Während des Traumschlafs werden die inneren Organe ebenso wie im wachen Zustande durch Objecte alterirt, aber mit dem Unterschiede, dass ihre Functionen nicht durch Sinneswahrnehmung, sondern nur durch die in der Buddhi ruhenden Eindrücke angeregt werden. Traumbilder sind also, weil auf inneren Affectionen beruhend, nicht absolut unwirklich wie Undinge, sondern nur nicht in demselben Sinne wirklich wie die im Wachen gesehenen, in objectiver Realität existirenden Dinge. Der Tiefschlaf ist die Negation aller Affectionen der inneren Organe, d. h. der Zustand völliger Bewusstlosigkeit, während dessen auch die in der Buddhi vorhandenen Saṃskāras sich nicht bethätigen können. Im Tiefschlaf befindet sich die Seele vorübergehend in demselben Zustand wie in der Erlösung nach dem Tode; denn sie ist zur Zeit des Tiefschlafs vollkommen ungebunden und schmerzfrei. Das gleiche gilt auch von zwei abnormen, nur ausnahmsweise zu beobachtenden Zuständen, von der Ohnmacht und der bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerten Versenkung.

B. Die individuellen Daseinszustände (*bhāva*), acht an der Zahl, Tugend und Lasterhaftigkeit u. s. w., sind bereits in diesem Capitel am Schluss von § 2 erwähnt worden. Sie sind gewöhnlich erworben (*vaikṛta*), aber sie können auch — die vier erstrebenswerten Zustände allerdings sehr selten, wie bei Kapila, der mit ihrem vollen Besitz geboren wurde — ursprünglich (*sāṃsiddhika*) oder natürlich (*prākṛtika*) sein. Doch gilt dieser Unterschied nur, wenn man allein das gegenwärtige Leben ins Auge fasst; im höheren Sinne besteht er nicht, da auch die sogenannten angeborenen Zustände durch das Verdienst oder die Schuld früherer Existenzen erworben werden.

C. Die Zustände der verschiedenartigen Entfernung von dem höchsten Ziel. Unter dem Namen *pratyaya-sarga* »intellectuelle Schöpfung« — im Gegensatz zum *bhūta-* oder *bhautika-sarga* (s. oben § 1) — wird die Stufenleiter Irrtum (*viparyaya*), Unvermögen (*aśakti*), Befriedigung (*tuṣṭi*) und Vollkommenheit (*siddhi*) zusammengefasst. Unter »Unvermögen« wurde dabei ursprünglich die durch den Irrtum bedingte Unfähigkeit zur Meditation verstanden; »Befriedigung« bedeutet das durch Meditation und Weltentsagung bedingte Glücksgefühl. Die Lehre von diesen vier Zuständen hat zu einer höchst absonderlichen Classificirung geführt, durch die sich für den Irrtum nicht weniger als 62, für das Unvermögen 28, für die Befriedigung 9 und für die Vollkommenheit 8 verschiedene Formen ergaben. Diese Unterarten sind ferner mit wunderlichen Bezeichnungen benannt, von denen die für die einzelnen Formen der Befriedigung und Vollkommenheit gewählten grösstenteils Beziehungen zu den Begriffen Wasser, Flut und Überfahrt haben und deshalb wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem bei den Buddhisten be-

liebten Bilde von der Überfahrt über den Ocean des Saṃsāra in den Hafen des Nirvāṇa stehen. Ich verweise wegen der Einzelheiten auf S. Ph. und meine Übersetzungen der Sāṃkhya-Texte und möchte hier nur die folgenden zwei Punkte herausheben. Der Irrtum wird in fünf Hauptarten zerlegt, die begrifflich für unser System von Bedeutung sind: *avidyā* »Nichtwissen«, d. h. Verwechselung und Vermengung von Geist und Materie, *asmitā* »Subjectivismus«, d. h. der Wahn der Götter, dass ihre übernatürlichen Kräfte ihrem Selbst angehörig und unvergänglich seien, *rāga* »Verlangen nach sinnlichen Genüssen«, *dveṣa* »Abneigung gegen die Hindernisse des Sinnengenusses«, *abhiniveśa* »Furcht vor Tod und Gefahr, das Hängen am Leben«. Unter den Begriff des Unvermögens fallen nach unseren Texten die Defecte der Sinnesorgane und die den einzelnen Formen der Befriedigung und Vollkommenheit entgegengesetzten Zustände, resp. die Störungen jener Zustände. S. Ph. 274—284.

§ 11. (Anhang zu VI und VII). Die Materie als einheitlicher Begriff. Die als Einheit betrachtete materielle Welt besitzt zwei characteristische Qualitäten: Raum und Zeit, die im metaphysischen Sinne für ewig und allgegenwärtig erklärt werden. (Der Vedānta lässt den Raum aus dem Ātman entstanden sein; nach der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie sind Zeit und Raum ewige Substanzen). Da in der empirischen Welt Raum und Zeit als begrenzt erscheinen, so werden sie in dieser Eigenschaft anders beurteilt, nämlich als der durch die körperlichen Dinge, resp. durch die Bewegungen der Himmelsgestirne bestimmte Äther.

Gewöhnlich wird die Materie als ein Ganzes im Gegensatze zu den Seelen behandelt; ihr Verhältnis zu diesen ist das des Besitzes zu dem Besitzer (*sva-svāmi-bhāva*) oder des Genossenen zu dem Geniesser (*bhogya-bhoktṛ-bhāva*). Dieser Zusammenhang, der von Ewigkeit her besteht, aber mit Bezug auf jede einzelne Seele gelöst werden kann, beruht in letzter Instanz auf der Nichtunterscheidung von Geist und Materie. Da nun aber diese Nichtunterscheidung ebenso wie die erlösende Unterscheidung nicht der Seele, sondern der Buddhi angehört und da die Buddhi Materie ist, so wird die Materie als die Fesslerin und Befreierin der Seelen bezeichnet und dafür verantwortlich gemacht, dass die gebundenen Seelen noch nicht erlöst sind. Die Aufhebung des Zusammenhangs zwischen den Seelen und der Materie liegt ebensowohl im Interesse der letzteren; denn der Schmerz in seiner objectiven Realität ruht in dem materiellen Innenorgan, und nur ein Reflex des Schmerzes fällt in den Spiegel der Seele.

Das ganze Sāṃkhya-System ist auf die Lehre der absoluten Wesensverschiedenheit von Seele und Materie gegründet, die sich nur insofern gleich sind, als sie beide keinen Anfang und kein Ende haben. Die Seelen sind ewig unveränderlich (*kūṭastha-nitya*), die Materie ist ewig der Veränderung unterworfen (*pariṇāmi-nitya*). Die Verschiedenheit beider ist näher in Sāṃkhya-kārikā 11 beschrieben; vgl. auch unten VIII § 2. S. Ph. 285—290.

VIII. PSYCHOLOGIE.

§ 1. Beweise für die Existenz der Seele. Obschon das Dasein der Seele (*ātman*, *puṃs*, *puruṣa*) von niemand bestritten wird und durch sich selbst evident (*svataḥ siddha*, *svayaṃprakāśa*) ist, finden sich in den Sāṃkhya-Texten doch folgende Beweise dafür. 1) Wenn es keine Seele gäbe, so wäre das Ichbewusstsein und besonders die Vorstellung »Ich erkenne« unmöglich, ebenso wie der Schatten ohne den Schatten werfenden Gegenstand oder das

Bild ohne seine Grundlage. 2) Weil alles zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist und alles materielle zusammengesetzt ist, muss es etwas unzusammengesetztes und mithin von allem materiellen verschiedenes geben; sonst würde man einen regressus in infinitum erhalten. 3) Die zweckmässigen Entfaltungen und Verbindungen der Materie würden unerklärlich sein, wenn die ganze ungeistige Materie nicht von einem geistigen Princip regiert würde. Dieses geistige Princip ist nach dem Sāṃkhya-System die Gesamtheit der Seelen, die nicht etwa durch bewussten Willen, sondern in rein mechanischer Weise durch ihr blosses Vorhandensein auf die Seelen einwirken. 4) Da die inneren Organe die Freude, den Schmerz u. s. w. als etwas ihnen wesentlich angehöriges besitzen, mithin empfundenes Object sind, so können sie nicht empfindendes Subject sein, weil ein und dasselbe Ding nicht zugleich Subject und Object sein kann (vgl. III § 4). Das demnach zu erschliessende Subject ist die Seele. S. Ph. 294—296.

§ 2. Das Wesen der Seele an sich. Die absolute, an sich seiende (*kevala*) Seele wird definirt als Geist (*cit, citi, cetana, caitanya*, auch »Licht« *prakāśa* genannt), d. h. als reines, objectloses, sich selbständig nicht zu bethätigen vermögendes Denken (*cin-mātra*). Die Seele besitzt keinerlei Attribute und Qualitäten; was von ihr ausgesagt werden kann, ist ausschliesslich negativer Natur. Sie hat keinen Anfang und kein Ende (ein Grundsatz, mit dem die Vorstellung der Unsterblichkeit im volkstümlichen Sinne, d. h. der ewigen bewussten Fortdauer, nichts zu thun hat); sie besteht nicht aus Teilen und ist schon deshalb unvergänglich. Da alles aus Teilen zusammengesetzte von begrenzter Ausdehnung (*madhyama-* oder *paricchinna-parimāṇa*) ist, so musste die Seele entweder für unendlich klein oder unendlich gross erklärt werden; denn zu der Vorstellung von der Raumlosigkeit des an sich seienden ist man in Indien nicht vorgeschritten. Innerhalb der Sāṃkhya-Schule hat zuerst die Anschauung geherrscht, dass die Seele unendlich klein sei, wie sich aus einem Fragment Pañcaśikha's ergiebt, in dem die Seele *aṇu-mātra* genannt wird. Obwohl diese Theorie über die Grösse der Seele vortrefflich zu der Sāṃkhya-Lehre von der unzähligen Menge individueller Seelen und überhaupt in den Zusammenhang unseres Systems passt, ist sie doch schon vor dem 5. Jahrhundert n. Chr. aufgegeben worden; denn ausser Pañcaśikha erklären alle Sāṃkhya-Lehrer von Iśvarakṛṣṇa an — offenbar unter dem Einfluss der Vedānta-Philosophie — die Seele für allgegenwärtig oder unendlich gross (*vibhu, vyāpaka, parama-mahat*). Die Seele ist nach dem Sāṃkhya-System ferner bewegungslos (wodurch die volkstümliche Anschauung von ihrer Wanderung widerlegt wird), unveränderlich, absolut unthätig, d. h. willenlos, und unberührt von Freude, Schmerz und allen sonstigen Affectionen. Sie ist — mit einem Worte — ewig frei (*nitya-mukta*); man darf ihr also direkt weder ein Gebundensein noch ein Erlöstwerden zuschreiben. Die bekannte Lehre des Vedānta, dass die Wonne (*ānanda*) ebenso wie Sein und Denken zu dem Wesen der Seele gehöre, wird mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass rein geistiges Wesen und Wonnenatur sich gegenseitig ausschliessen. Dass die Seele schliesslich zwar eine Substanz (*dravya*) aber immateriell ist, war schon früher erwähnt. Weil sie unproductiv (*a-prasava-dharmin*) ist und mithin nicht die Fähigkeit besitzt sich irgendwie zu entfalten, wird auch die Vedānta-Lehre, dass die Seele nicht nur causa efficiens, sondern auch causa materialis der Welt sei, abgelehnt. Trotz aller dieser Negationen ist der Begriff der Seele für das Sāṃkhya-System doch von der grössten Wichtigkeit, wie sich besonders aus § 5 unten ergeben wird. S. Ph. 296—302.

§ 3. Die Vielheit der Seelen. Einen der wichtigsten Unterschiede des Sāṃkhya von dem Vedānta-System bildet die Annahme einer unendlichen

Anzahl individueller Seelen. Diese Lehre wird begründet durch die verschiedene Verteilung von Geburt und Tod, durch die Verschiedenartigkeit der Handlungen, die zwar den inneren Organen angehören, aber auf die Seele übertragen werden, und durch die Mannigfaltigkeit der Wohnstätten, d. h. durch die Thatsache, dass die Seele in so verschiedenen Körpern, wie es die der Götter, Menschen und Tiere sind, wohnt und wirkt. S. Ph. 303, 304.

§ 4. Das Verhältnis der Seele zu den Organen, zum Leibe und zum Handeln. Die an sich seiende Seele wird zur empirischen (*jīva*) durch die Verbindung mit ihren Umkleidungen (*upādhi*), d. h. mit dem Innenorgan, den Sinnen, dem Körper und hauptsächlich dem Atem als dem Princip, das den Körper bildet und das Leben bedingt (vgl. VII § 5). Dieser Zusammenhang einer jeden Seele mit ihren Upādhis besteht von Ewigkeit her, wird nur während der Weltauflösung unterbrochen und währt bis zur Erreichung der unterscheidenden Erkenntnis. Obwohl die Seele Herr und Leiter ihrer Upādhis ist, weist sie, weil willenlos, ihnen doch nicht an, was sie thun sollen; und die Organe arbeiten für die Seele, ohne sich ihrer Thätigkeit bewusst zu sein, lediglich in Folge der blinden Triebe der Materie. Die Herrschaft und Leitung der Seele besteht einfach darin, dass diese durch ihr blosses Dasein die Organe zur Wirksamkeit anregt und mit ihrem Lichte erleuchtet. Wie aber die Sonne durch das Bescheinen der Erde keine Veränderung erleidet, so tritt auch die Seele nicht im geringsten aus ihrer Indifferenz heraus, wenn sie den Organismus durch das von ihr ausstrahlende Licht mit bewusstem Leben erfüllt. Eine wirkliche Verbindung der Seele mit den Organen und dem Leibe existirt also gar nicht, es gibt in Wahrheit gar keine empirische Seele, sondern unter dieser Bezeichnung ist nur der von der Seele durchleuchtete Complex der Upādhis zu verstehen. Die Seele selbst ist immerdar unabhängig von ihren Upādhis und deren Affectionen. Die Erkenntnis dieser Thatsache herbeizuführen ist die eigentliche Aufgabe der Sāṃkhya-Philosophie.

Dass auch die Werke nur in uneigentlichem Sinne der Seele zugeschrieben werden, wie Sieg und Niederlage dem König, ergibt sich schon aus dem eben gesagten. Die Seele ist unfähig zu jeglicher Thätigkeit, und das in Wirklichkeit handelnde Princip ist der Ahaṃkāra (s. VII § 3). Es scheint aber, als ob die Seele handle, weil der ungeistige Ahaṃkāra nur in Folge des belebenden Lichtes wirkt, das von der Seele aus auf ihn fällt, und weil der Ahaṃkāra den Wahn erzeugt, dass das Ich, die Seele das handelnde (und leidende) Subject sei. Die Werke, obwohl der Seele nur durch die Nichtunterscheidung aufgebürdet, gelten trotzdem als ihr Eigentum, durch das sie ein bestimmtes nur für sie wirkendes Innenorgan »erwirbt«. Da dieser sich durch sich selbst ewig erneuernde Besitz aber der Seele ohne eigenes Zuthun zu Teil wird, so trägt sie keine Verantwortung für die Werke und wird deshalb auch nicht durch Lohn oder Strafe betroffen. S. Ph. 305—309.

§ 5. Die Aufgabe der Seele. Welche Bedeutung die Seele für das empirische Dasein des Individuums hat, ist schon im vorigen Paragraphen angedeutet. Durch ihr Vorhandensein bewirkt die Seele nicht nur, dass die Organe in Thätigkeit treten, sondern sie bringt auch alle Functionen und Affectionen (*vṛtti*) der Organe zum Bewusstsein. Die durch die Sinne vermittelten Wahrnehmungen, die durch solche Wahrnehmungen im Verein mit der Erinnerung hervorgerufenen Schlussfolgerungen, Begierde, Abneigung, Freude, Schmerz und andere Leidenschaften, der durch sie angeregte und geleitete Wille, — kurz alles, was in unserem Innern vor sich geht, besteht in Veränderungen oder Modificationen (*vikāra*, *pariṇāma*) des Innenorgans, so dass dieses in jedem Augenblick eine andere Form annimmt. Diese be-

ständige Umgestaltung des Innenorgans ist nun im Princip nicht von den Veränderungen verschieden, die sich unablässig in der Aussenwelt vollziehen; alle inneren Vorgänge sind zunächst rein mechanische Alterationen der Materie und müssten als solche unbewusst bleiben, wenn die Seele nicht »vermöge ihrer Nähe« das Licht des Bewusstseins auf sie ergösse. Das in der Buddhi befindliche Sattva, das auch als lichtartig oder erleuchtend (*prakāśaka*) bezeichnet wird, ist hierzu durchaus unfähig; denn die Lichthaftigkeit des materiellen, ungeistigen Sattva ist nur geeignet und berufen, die mechanischen Wahrnehmungs- und Denkfunctionen (*jñāna-vṛtti*) hervorzubringen. Die davon grundverschiedene Lichthaftigkeit der Seele ist keine Eigenschaft — denn die Seele besitzt keine Qualitäten —, sondern das Licht ist die Seele selbst, d. h. es bildet ihr Wesen (*ātma-svarūpa*). Daraus folgt, dass die von der Seele ausgehende Erleuchtung des Innenorgans niemals eine Unterbrechung erfahren kann, mit anderen Worten: dass es keine unbewusst bleibenden inneren Vorgänge gibt. Das Gebiet des Unbewussten umfasst nach der Sāṃkhya-Philosophie lediglich die in der Buddhi ruhenden Eindrücke oder Dispositionen, die noch nicht zum Leben erweckt sind.

Die Sāṃkhya-Philosophie versteht unter der Seele nicht etwa eine wirklich leuchtende Substanz, sondern will den Ausdruck, dessen sie sich bedient, als einen metaphorischen aufgefasst wissen. In demselben Sinne, in welchem von dem Lichte der Seele gesprochen wird, gebrauchen unsere Texte noch ein anderes Bild; sie vergleichen nämlich die Seele auch mit einem Spiegel, in dem die inneren Organe reflectiren. Für beide Gleichnisse kommen dieselben technischer Ausdrücke *chāyā* und *pratibimba* »Abbild, Reflex« zur Verwendung; mit ihnen wird sowohl das von der Seele auf die inneren Organe fallende Licht als auch die Spiegelung der inneren Organe in der Seele bezeichnet. Wenn dieses vielbesprochene »Reflectiren« illusorisch (*mithyā*) genannt wird, soll damit nicht seine Existenz geleugnet werden, sondern nur gesagt sein, dass der Vorgang nicht das ist, was er zu sein scheint, nämlich eine Affection der Seele. — Da die Seele ohne Hilfe des Innenorgans nichts erkennen kann, so ist auch zur Erkenntnis der Seele selbst ein »Reflex« erforderlich. Das Innenorgan muss unter Ausschliessung alles andern ein Abbild der Seele in sich aufnehmen; wenn dies geschehen ist, so bringt die Seele diesen ihren Reflex und damit sich selbst zur bewussten Erkenntniss. S. Ph. 309—316.

IX. GEBUNDENSEIN UND ERLÖSUNG.

§ 1. Das Gebundensein und seine Ursache, die Nichtunterscheidung. Der Zustand des Gebundenseins (*bandha*) ist gleichbedeutend mit dem bewussten Leben; er ist die »Verbindung mit dem Schmerz«, unter welchen Begriff der Pessimismus der Sāṃkhya-Philosophie auch die Freuden rechnet (s. III § 2). Der Schmerz nun gehört, wie wir gesehen haben, nicht der Seele an, sondern dem inneren Organ, resp. dem feinen Körper; doch ist damit der Thatbestand nur halb erklärt. In unseren Texten wird ebenso oft geleugnet wie behauptet, dass die Seele gebunden sei, — ein anscheinender Widerspruch, der auf folgende Weise gelöst wird. Ein wirkliches (*pāramārthika*) Gebundensein der Seele, d. h. eine Verbindung mit dem Schmerz in objectiver Realität (*bimba*), existirt zwar nicht; aber der aus dem Innenorgan auf die Seele fallende Reflex des Schmerzes hat, ohne einen wirklichen Einfluss auf die Seele auszuüben, doch den Erfolg, dass durch ihn die natürliche Schmerzlosigkeit der Seele verdeckt wird. Wenn von dem Gebunden-

sein der Seele gesprochen wird, so ist damit gemeint, dass die Seele den in dem Körper befindlichen Schmerz zum Bewusstsein bringt. Diese Verbindung der Seele mit dem Schmerz, die das eigentliche Übel alles weltlichen Daseins ist, darf nicht als etwas der Seele wesentliches betrachtet werden; denn dann könnte diese Verbindung überhaupt nicht aufgehoben werden; auch wird sie nicht durch besondere Veranlassungen hervorgerufen, sondern einzig und allein durch die Nichtunterscheidung von Seele und Materie (gewöhnlich *aviveka* genannt). Jedermann ist zwar im Stande die grobe Materie von der Seele zu unterscheiden; aber ernste Anstrengungen sind erforderlich, um die Verschiedenheit der Seele von den materiellen inneren Organen, die Verschiedenheit der geistigen Natur der Seele von dem scheinbar geistigen Sattva zu erkennen, das in der Buddhi die Denkfunctionen (im weitesten Umfang des Wortes) hervorruft. Die Nichtunterscheidung ist mittelbar Ursache des Gebundenseins, weil sie alle Leidenschaften und Begierden erzeugt, die den Menschen an das weltliche Dasein binden, und somit auch das Handeln veranlasst; unmittelbar aber ist sie es nach der Sāṃkhya-Lehre dadurch, dass sie das Reflectiren der Functionen des Innenorgans, insbesondere also des Schmerzes, in der Seele bewirkt. Die bewusste Schmerzempfindung wird mithin als eine direkte Folge der Nichtunterscheidung betrachtet. — Die Nichtunterscheidung ist bedingt durch eine unheilvolle Disposition, die allen Wesen angeboren ist. Da diese Disposition die Nachwirkung der Nichtunterscheidung in dem vorangegangenen Leben ist, die ihrerseits wiederum aus der entsprechenden Disposition hervorgegangen sein muss u. s. f., so liegt hier eine Continuität ohne Anfang vor, ein regressus in infinitum, an dem in diesem Fall die Sāṃkhya-Philosophie keinen Anstoss genommen hat. S. Ph. 316—323.

§ 2. Die Erlösung und ihre Ursache, die Unterscheidung. Wenn die eben beschriebene Verbindung der Seele mit der Materie gelöst ist, so wird der Seele nicht etwa eine übernatürliche Kraft, Erkenntnis oder Wonne zu Teil. Die Erlösung (gewöhnlich *mukti*, *mokṣa* oder *apavarga* genannt) wird als das absolute Aufhören des Schmerzes oder als die Unmöglichkeit seiner Wiederkehr definirt. Sie besteht in der endgiltigen Isolirung (*kaivalya*) der Seele, d. h. darin, dass das schmerzvoll afficirte Innenorgan nicht mehr von dem Lichte der Seele beschienen wird. Wenn aber der Schmerz nicht mehr zum Bewusstsein gebracht wird, so gilt das gleiche natürlich auch von allen anderen Affectionen. Die Seele dauert also im Zustand der Erlösung zwar individuell fort, aber in absoluter Bewusstlosigkeit. Das ergiebt sich nicht nur aus dem Zusammenhange des Systems, sondern auch aus der ausdrücklichen Erklärung, dass schon bei Lebzeiten derselbe Zustand, wie in der Erlösung nach dem Tode, vorübergehend erreicht wird, nämlich während des tiefen traumlosen Schlafes, der Ohnmacht und der bis auf das höchste Maass gesteigerten Versenkung.

Um das höchste Ziel zu erreichen, gibt es nur ein Mittel. Dass weder weltliche noch rituelle Mittel geeignet sind die Erlösung herbeizuführen, haben wir bereits III § 2 gesehen; ebendaselbst § 3 sind auch die Anforderungen zur Sprache gekommen, welche die Sāṃkhya-Philosophie an denjenigen stellt, der nach dem erlösenden Wissen trachtet. Aber alles das sind nur Förderungsmittel, die oft angewendet werden, jedoch selten zum Ziel führen. Wie die Finsternis nur durch das Licht vertrieben wird, so kann auch die Nichtunterscheidung, auf der das Gebundensein beruht, allein durch die Unterscheidung beseitigt werden. Wenn die absolute-Verschiedenheit der Seele von der Materie, d. h. von den inneren Organen, erkannt ist, so weiss man, dass die Seele ewig frei ist, dass Gebundensein und Erlösung der Materie angehören.

Ist die Seele durch diese Erkenntnis zum Fürsichsein (*svarūpe 'vasthāna, svarūpa-pratiṣṭhā*) gelangt, so löst sich das Innenorgan, das ihr bis zum Augenblicke der Befreiung angehörte, auf; der feine Körper, der bis dahin den Kreislauf der Existenzen bedingte, bildet sich zur Urmaterie zurück.

Die Erlösung bei Lebzeiten (s. IV § 2) ist die unmittelbare Vorstufe der wahren definitiven Erlösung (*videha-mukti*), die im Augenblick des Todes eintritt. Das Leiden der Welt, das in alle Ewigkeit fortdauert, vermag die bewusstlose Ruhe des Erlösten dann nicht mehr zu stören. S. Ph. 323—329.

B. YOGA.

I. GESCHICHTLICHES.

§ 1. Verhältnis des Yoga zum Sāṃkhya. Das Yoga-System gilt in der indischen Litteratur allgemein für eine Weiterbildung der atheistischen (*nirīśvara*) Sāṃkhya-Philosophie im theistischen (*seśvara*) Sinne. Die enge Verbindung der beiden Systeme wird durch das häufige Compositum *sāṃkhya-yoga* zum Ausdruck gebracht und auch oft in anderer Weise betont. Das Haupt-Lehrbuch des Yoga-Systems führt den Namen *sāṃkhya-pravacana* »ausführliche Darstellung des Sāṃkhya«, also denselben Namen, den man auch den späteren Sāṃkhyasūtras gegeben hat. Im Mahābhārata werden Sāṃkhya und Yoga geradezu als eins bezeichnet, und derjenige wird weise oder im Besitz der Wahrheit seiend genannt, der die Einheitlichkeit beider Lehren erfasst hat (*ekaṃ sāṃkhyaṃ ca yogaṃ ca yaḥ paśyati*)[1]. Diese Auffassung ist vollkommen berechtigt; denn mit Ausnahme der Gottesleugnung sind sämtliche Sāṃkhya-Anschauungen von Bedeutung in das Yoga-System übernommen worden: ausser dem allgemein-indischen Glauben an die Ewigkeit des Weltdaseins, an die Metempsychose und an die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes der Vergeltung die speciellen Lehren in Erkenntnistheorie, Kosmologie, Physiologie und Psychologie, sowie die Sāṃkhya-Theorie, dass die Erlösung der Seele aus dem Kreislauf der Existenzen allein durch die unmittelbare Erkenntnis der Verschiedenheit von Geist und Materie zu erreichen sei. Auch ist die Erlösung in dem Yoga-System — wenigstens in der ursprünglichen unverfälschten Yoga-Lehre — nichts anderes als die nach der Sāṃkhya-Philosophie zu erstrebende Isolirung der Seele von der Materie, die Herbeiführung eines absolut bewusstlosen Zustandes jenseits des Weltdaseins; und ebenso in Übereinstimmung mit der Sāṃkhya-Lehre ist auch die Erreichung dieses Zieles nach der Yoga-Philosophie einem Jeden ohne Unterschied der Kaste oder des Standes möglich[2].

Wenn auch nicht alle einzelnen Sāṃkhya-Lehren in den Yoga-Texten entwickelt sind, so bilden sie doch in ihrer soeben beschriebenen Gesamtheit die Grundlage aller auf den Yoga bezüglichen Ausführungen; das Sāṃkhya wird eben in der Hauptsache als bekannt vorausgesetzt. Andererseits wurden auch die Lehren, durch die der Begründer des Yoga-Systems die Sāṃkhya-Philosophie weiter ausgestaltet hat, — mit Ausnahme der wenigen in Capitel IV zu behandelnden Anschauungen — von den Anhängern des Sāṃkhya in ihr System übernommen. Meine Darstellung des Yoga-Systems (in III und IV) habe ich also einfach auf dasjenige zu beschränken, was nicht in dem vorangehenden Aufsatz als Sāṃkhya-Lehre zur Sprache gekommen ist.

Das Characteristische des Yoga-Systems beruht in der Verwendung einer Anzahl vom Sprachgebrauch der Sāṃkhyas abweichender termini technici

(z. B. *citta* statt *buddhi*), hauptsächlich aber in der Lehre von der Technik der Contemplation und in der hohen Wertschätzung äusserlicher Hilfsmittel[3], in der Lehre von den wunderbaren, durch die Versenkung zu gewinnenden Kräften und schliesslich darin, dass seit den Zeiten der Begründung des eigentlichen Systems (vgl. die 5 *yama* unten III § 2) der Yoga eine Betonung der moralischen Seite bezweckte, die im Sāṃkhya-System keinen Platz gefunden hat. In der Bhagavadgītā (besonders im dritten und fünften Gesang) ist *yoga* geradezu die Lehre vom pflichtgemässen Handeln, *sāṃkhya* die abstracte Theorie der richtigen Erkenntnis.

Unter den bisherigen Darstellungen der Yoga-Philosophie[4] seien die von RĀJENDRALĀLA MITRA[5] und PAUL MARKUS[6] hervorgehoben. Die letztere, die sich auf die rein philosophische Seite des Systems beschränkt, ist eine verdienstliche Arbeit über diesen Teil des Yoga; von dem eigentlichen Wesen des Systems aber, in welchem das practische Element auf das engste mit dem philosophischen verschmolzen ist, gewährt die Schrift keine rechte Vorstellung. Was MARKUS bietet, ist infolge der genannten Beschränkung zum grössten Teil eine Darstellung und philosophische Beleuchtung von Sāṃkhya-Lehren.

[1] Mbh. XII, 11347 [Adhy. 307, v. 20], 11678 [Adhy. 318, v. 4], Bhag. V, 5; s. auch u. a. Mbh. XII, 11461 [Adhy. 309, v. 44]: *yad eva śāstraṃ Sāṃkhyoktam, Yogadarśanam eva tat*, und HOLTZMANN, Mahābhārata IV, 107. — [2] Mbh. XII, 8801 [Adhy. 240, v. 34], XIV, 593 [Adhy. 19, v. 62]. — [3] Bhag. III, 3: *jñāna-yogena Sāṃkhyānāṃ, karma-yogena Yoginām.* — [4] N. C. PAUL (d. h. NAVĪNACHANDRAPĀLA), A treatise on the Yoga philosophy (Benares 1851, [3] Bombay 1888); GOLDSTÜCKER, Literary Remains I, 320—328. TAYLOR's Summary of Patanjali Sūtra in »The Yoga Philosophy« (Bombay 1882) ist mir nur durch das Citat in HERMANN WALTER's Übersetzung der Haṭhayogapradīpikā p. XI bekannt. — [5] In der ausführlichen Einleitung zur Ausgabe und Übersetzung der Yogasūtras (Bibl. Ind., Calcutta 1883). — [6] Die Yoga-Philosophie nach dem Rājamārtaṇḍa dargestellt. Leipziger Doktordissertation (Halle a. S. 1886).

§ 2. Der Begriff des Yoga und seine Herkunft. Die Anschauungen, die den Yoga hauptsächlich von dem Inhalt der Sāṃkhya-Philosophie unterscheiden, lassen sich in ihren Ursprüngen auf die älteste Zeit indogermanischer Vergangenheit zurückführen, auf die Periode der Wildheit, aus welcher durch Heranziehung des von der Ethnologie gebotenen Materials neuerdings namentlich OLDENBERG in seiner »Religion des Veda« so überraschende Aufschlüsse gewonnen hat. Nach der Analogie der heutigen wilden Völker dürfen wir mit Gewissheit jener Urzeit den Glauben zuschreiben, dass durch asketische Übungen die Fähigkeit, mit der Geisterwelt zu verkehren und den natürlichen Lauf der Dinge in wunderbarer Weise zu ändern, gewonnen werden könne. Im alten Indien wurde die Askese bekanntlich *tapas* genannt. Das Wort bedeutete zunächst »Hitze, Glut, Erhitzung« im eigentlichsten Sinne, dann »das durch Kasteiungen hervorgerufene Schwitzen« und »der auf diese Weise erzeugte Zustand innerer Erhitzung, d. h. Ekstase«. Wie noch heute die Zauberer bei den Indianer- und Negervölkern verfahren, so bereiteten sich auch die Somaopferer nach dem altindischen Ritual durch langes Fasten zu ihrem Werke vor, indem sie sich, mit dunklen Tierfellen bekleidet und »in stammelnder Sprache redend«, neben dem Zauberfeuer aufhielten[1]. Dass das Wort *tapas* in den übertragenen Bedeutungen sich erst in jüngeren Liedern des Rigveda findet, beweist nichts gegen das hohe Alter der angeführten Begriffe und ihrer praktischen Verwertung; denn der Gedankenkreis des Rigveda hat wenig Berührungspunkte mit asketischen Übungen. Häufiger begegnet uns das Tapas im Yajur- und Atharvaveda und viel öfter in der Litteratur der Brāhmaṇas und Upaniṣads. Da hier das Tapas als eine kosmogonische Potenz gilt, durch die der Weltenschöpfer die Wesen und Dinge hervorbringt,

so ist klar, dass der Askese schon damals keine geringere Macht zugeschrieben wurde, wie in der klassischen Sanskritlitteratur, in der uns die Asketen als allmächtige Zauberer entgegentreten. Während ursprünglich der ekstatische Zustand, in dem der Mensch sich in höhere Sphären zu erheben glaubt, hauptsächlich durch Fasten und andere Kasteiungen erstrebt wurde, verlegte man bei der fortschreitenden Verinnerlichung des geistigen Lebens in Indien den Schwerpunkt immer mehr auf die Meditation und Versenkung. Damit wuchs der Begriff des Yoga (etymologisch »Anschirrung«, d. h. Anspannung der geistigen Kräfte durch Concentration des Denkens auf einen bestimmten Punkt) aus dem des Tapas heraus. Das Tapas oder die leibliche Askese wurde zu einem Hilfsmittel zur Förderung des Yoga oder der geistigen Askese, wenn auch naturgemäss die beiden Begriffe nicht immer von einander geschieden sind. Das Wort *yoga* tritt in der angegebenen Bedeutung erst beträchtlich später auf als *tapas*. Aber das Alter des eigentlichen Yoga darf deshalb nicht unterschätzt werden; denn neuere Untersuchungen haben gelehrt, dass der Buddhismus nicht allein von dem theoretischen Sāṃkhya, sondern auch von der praktischen Yoga-Lehre ausgegangen ist, der Buddha eine Reihe von Begriffen entlehnt hat[2]. Anhänger der Yoga-Lehre sind auch bereits im Brahmajāla Sutta erwähnt[3].

Gough[4] sucht die Entstehung der Yoga-Praxis auf den Einfluss der rohen Völkerschaften zurückzuführen, mit denen die eingewanderten Arier verschmolzen, und beruft sich dabei auf Tylor's Primitive Culture I, 277, wo ausgeführt ist, dass bei wilden Völkern die durch Meditation, Fasten, Narkotisirung, Erregung oder Krankheit hervorgerufene Ekstase ein in hoher Wertschätzung gehaltener Zustand sei. Ich brauche nach dem eben Gesagten diesen Gedanken keiner eingehenderen Erwägung mehr zu unterziehen; denn was Gough für eine Entlehnung in historischer Zeit hält, ist in der That ein Erbteil aus dem grauesten Altertum des indogermanischen Stammes.

Wenn Rājendralāla Mitra[5] meint, dass in Indien das Object der Versenkung natürlich zuerst die Gottheit in dieser oder jener Form gewesen sei, so ist das eine unbewiesene und meines Erachtens unrichtige Annahme, gegen welche die Geschichte des Yoga (s. unten IV § 1) spricht. Nach der technischen Erklärung[6] ist *yoga* »die Unterdrückung der Functionen des Denkorgans« — d. h. derjenigen Functionen, die auf den Einflüssen der Aussenwelt beruhen —, oder positiv gewendet »die Beschäftigung mit einem einzigen Princip« (*eka-tattvā-'bhyāsa*)[7], unter dem zuerst und vorzugsweise der Ātman verstanden wurde. — Vereinzelt wird das Wort *yoga* auch im Sinne von *yogin* »Anhänger des Yoga-Systems« gebraucht[8].

[1] Oldenberg, Religion des Veda 401—407 u. sonst, Deutsche Rundschau XXII 211. — [2] KB. I, 470 ff., Jacobi, Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1896, 45 ff. — [3] S. Ph. 6, Anm. — [4] Philosophy of the Upanishads 18, 19. — [5] Yoga Aphorisms p. XII. — [6] Yogasūtra I, 2; Vyāsa macht in seinem Commentar darauf aufmerksam, dass *sarva* nicht in dem Compositum *citta-vṛtti-nirodha* enthalten ist. — [7] Yogas. I, 32. — [8] BRW. s. v. 1, 2.

§ 3. Die ältesten Erwähnungen von Yoga-Lehren in der brahmanischen Litteratur. Hier scheint der Yoga zum ersten Male Taitt. Up. II, 4 in dem Satze *yoga ātmā* »Concentration ist sein (des Erkennenden) Leib« genannt zu sein; eigentliche Yoga-Lehren aber begegnen uns erst in der zweiten Schicht der Upaniṣads, und zwar in den nämlichen Werken, in denen wir auch die ältesten Anführungen von Sāṃkhya-Lehren vorfinden[1], wie sich jetzt mit Leichtigkeit aus Jacob's Concordance to the principal Upanishads ersehen lässt; d. h. in der Kaṭha, Maitrī und Śvetāśvatara Upaniṣad. In dem (allerdings wohl später hinzugefügten[2]) Schlussverse der Kaṭh. Up. ist schon

die gesamte Yoga-Praxis (*yoga-vidhiṃ ca kṛtsnam*) als bekannt vorausgesetzt, und Maitr. Up. VI, 18—30 wird sie von dem weisen Śākāyanya dem König Bṛhadratha schon fast ebenso und mit denselben technischen Ausdrücken beschrieben wie im System. Die Übereinstimmung erstreckt sich hier auf eine ganze Reihe bemerkenswerter Einzelheiten; an Stelle der bekannten acht Bestandteile (*aṅga*) der Yoga-Praxis werden jedoch Maitr. Up. VI, 18 nur erst sechs genannt, von denen fünf (*prāṇāyāma, pratyāhāra, dhyāna, dhāraṇā, samādhi*) im System wiederkehren, während anstatt der späteren drei: *yama, niyama* und *āsana* die Reflexion (*tarka*) erscheint. Wenn auch dieser Teil der Maitr. Up. jünger ist als die fünf ersten Bücher, so beweist doch die geringere Anzahl der *yogāṅga*, dass auch er noch älter sein muss als die Yogasūtras. — Characteristisch für die Behandlung des Yoga in den eben genannten Upaniṣads ist die Vermengung mit vedāntistischen und mythologischen Anschauungen, die dann auch in der ganzen späteren Litteratur, soweit sie nicht streng systematisch ist, üblich bleibt. — Zu den ältesten Stellen über den Yoga dürfen wir auch Āpastamba Dharmasūtra I, 23, 5, 6 rechnen.

Im Mbh. (XII, 13711 [Adhy. 351, v. 75]) wird die Yoga-Lehre als uralt (*sanātana*) neben dem Sāṃkhya bezeichnet. Pāṇini lehrt schon die Bildung des Wortes *yogin*[3], doch dürfte das Vorkommen dieses Wortes Maitr. Up. VI, 10 und VII, 1 (an letzterer Stelle *yogīśvara*) uns wohl in noch frühere Zeit hinaufführen.

In den Bereich des Mythus gehören verschiedene angebliche alte Yoga-Lehrer. Es ist bekannt, dass die Entstehung der Lehre in Indien auf Viṣṇu und häufiger auf Śiva zurückgeführt wird[4], und dass der letztere insbesondere als der Begründer der Yoga-Praxis, resp. des Haṭhayoga gilt[5], wie denn auch mehrere moderne Werke über den Gegenstand dem Śiva zugeschrieben werden[6]. In der Bhagavadgītā IV, 1, 2 sagt Kṛṣṇa, er habe die Yoga-Lehre dem Vivasvat, dieser dem Manu und dieser dem Ikṣvāku mitgeteilt; so seien die »königlichen Weisen« (*rājarṣi*) zu ihrer Kenntnis gelangt. Auf diesen Zusatz[7] möchte ich besonderes Gewicht legen, weil ich geneigt bin, die Entstehung des nächstverwandten Sāṃkhya-Systems ausserhalb der Brahmanenkaste, d. h. im Kreise der Kṣatriyas, zu suchen. Mythisch sind als Yoga-Lehrer ferner Śukra[8] und Yājñavalkya[9]. Alle diese Angaben aber zeigen, in welchem Umfange sich die Erinnerung an das hohe Alter des Yoga in Indien erhalten hat.

[1] S. Ph. 21, 22. — [2] Whitney, Translation of the Kaṭha Upanishad, Transactions of the Am. Phil. Ass. XXI, 112. — [3] WL. [2] 256. — [4] Die Mbh.-Stellen s. bei Holtzmann IV, 110. — [5] Unter der Bezeichnung *ādinātha* in der Haṭhayogapradīpikā I, 1. — [6] Hall, Contrib. 13, 14. — [7] Vgl. Holtzmann, Mahābhārata II, 157. — [8] Mbh. I, 2606,7 [Adhy. 66, v. 42, 43], Holtzmann IV, 110, Hall, Contrib. 18. — [9] Mbh. XII, 11545 [Adhy. 312, v. 3] ff., Yājñavalkyasmṛti I, 1, 2; III, 110, LIA. I, [2] 999, WL. [2] 254, 255, Hall, Contrib. 14, 18, BRW. s. v. *yogin, yogīndra, yogīśa, yogiśvara, yogeśa, yogeśvara*. Auch in den jüngeren, den Yoga behandelnden Upaniṣads tritt Yājñavalkya öfter als Lehrer auf.

§ 4. Patañjali. Wenn in der indischen Litteratur allgemein Patañjali als Stifter des Yoga-Systems, das nach ihm auch Pātañjala heisst, angegeben wird, so ist damit gemeint, dass er die schon lange vor ihm über den Yoga verbreiteten Anschauungen fixirt und philosophisch begründet hat. Ich halte mit Lassen[1] und anderen die einheimische Tradition für richtig, der zufolge der Philosoph und der Grammatiker Patañjali einunddieselbe Person ist, und setze dementsprechend die Abfassung der Yogasūtras in das 2. Jahrhundert vor Chr. Da die Yogasūtras (über die unten II § 1 gehandelt werden wird) die einzigen philosophischen Sūtras sind, die nicht gegen die anderen Systeme polemisiren, so spricht eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie älter sind als die Lehrbücher der fünf anderen orthodoxen Schulen. Die

Mīmāṃsā- und Vedāntaśūtras glaube ich etwa in den Anfang oder nicht lange vor den Anfang unserer Aera ansetzen zu dürfen, weil Śabarasvāmin's Commentar zur Pūrvamīmāṃsā nach Bühler[2] bald nach Beginn unserer Zeitrechnung verfasst sein muss. Ist damit das Rechte getroffen, so würde sich für die meiner Ansicht nach älteren Yogasūtras das feststehende Datum des Grammatikers Patañjali als eine durchaus annehmbare Abfassungszeit ergeben.

Weber's Gedanken, Patañjali in irgend eine Beziehung zu dem im Śatapatha Brāhmaṇa auftretenden Patañcala Kāpya zu setzen[3], halte ich aus verschiedenen Gründen nicht für glücklich[4]. Die Angaben, die sich in der indischen Litteratur über die Person und das Leben Patañjali's finden, sind ebenso legendenhaft wie die über Kapila, den Stifter der Sāṃkhya-Philosophie. Wenn die Identification des Philosophen mit dem Grammatiker Patañjali richtig ist, so gewinnen wir durch sie für den Begründer des Yoga-Systems auch nur die bekannten zweifelhaften Nachrichten über Herkunft und Heimatland, die man versucht hat aus den Namen Gonardīya und Goṇikāputra abzuleiten[5].

Über die beiden alten Lehrer Vārṣagaṇya und Jaigīṣavya, von denen der erstere möglicher Weise, der letztere wahrscheinlich das Yoga-System verbreitet hat, s. oben in dem Artikel Sāṃkhya I § 8. Die bedeutendsten derjenigen Vertreter unseres Systems, von denen Schriften erhalten sind, werden unten in Capitel II zur Sprache kommen.

[1] LIA. I [2] 999; s. meine näheren Ausführungen S. Ph. 26 Anm., 40—43. — [2] SBE. XXV, p. CXII. — [3] WL. [2] 152, 239 Anm., 254. — [4] S. Ph. 25, 26, Rājendr. Mitra, Yoga Aph. p. LXX—LXXII. — [5] Rājendr. Mitra a. a. O. p. LXVI—LXXV, Weber, Ind. Stud. V, 155, XIII, 316, 323, 402, LG. [2] 239, 240 gegen Goldstücker, Pāṇini 237.

§ 5. Der Yoga bei Manu und im Mahābhārata. Die theistische Grundlage von Manu's Gesetzbuch legt den Gedanken nahe, dass die in dem Werke nachweisbaren Sāṃkhya-Ideen[1] nicht unmittelbar der Sāṃkhya-Philosophie, sondern vielmehr dem Yoga-System entnommen seien. Das Wort *sāṃkhya* kommt zudem bei Manu nicht vor; dagegen findet sich *yoga* VI, 65 und *dhyāna-yoga* VI, 73, 79, wie überhaupt die zweite Hälfte des sechsten Buches auf Einzelheiten aus der Yoga-Praxis Bezug nimmt[2]. Ähnlich verhält es sich auch mit anderen Gesetzbüchern, z. B. mit dem des Hārīta[3] und der Viṣṇusmṛti (96. 24).

Ausführlich wird der Yoga im Mahābhārata und besonders im zwölften Buche desselben behandelt. Hier haben wir ausser zahlreichen einzelnen Stellen die längeren Vorträge über den Yoga, die Vyāsa XII, 8768 [Adhy. 240, v. 1] ff., Bhīṣma 11038 [Adhy. 302, v. 2] ff. und Yājñavalkya 11550 [Adhy. 312, v. 8] ff. (über Sāṃkhya und Yoga zusammen) in den Mund gelegt sind. Doch ist die Yoga-Lehre im Mbh. ebenso wie das Sāṃkhya[4] mit anderen Lehren vermischt und durch Umdeutungen entstellt; der Wert dieser umfänglichen Quellen ist also auch für die Erforschung des Yoga weit geringer als der der systematischen Litteratur. Bemerkenswert ist, dass im Mbh. die inneren Yoga-Übungen und die moralischen Anforderungen stark in den Vordergrund treten; doch wird gelegentlich auch von den äusseren Hilfsmitteln und Vorbedingungen sowie von den wunderbaren Kräften, die durch den Yoga zu gewinnen sind, gehandelt. Besondere Erwähnung verlangt die Bhagavadgītā, für welche die Yoga-Lehre als eine Hauptquelle gedient hat; das Gedicht wird geradezu als *yogaśāstra* bezeichnet[5]; und in den Unterschriften sämtlicher 18 Gesänge, mit Ausnahme von 1 und 9, wird der jedesmalige Inhalt durch ein mit *yoga* schliessendes Compositum angegeben. Schon die theistische Tendenz des Gedichtes und das überaus häufige Vorkommen der Worte *yoga*, *yogin* oder wurzelhaft verwandter Formen lassen den

Einfluss der Yoga-Philosophie auf die Bhagavadgītā erkennen. Eine Anzahl von Stellen handelt deutlich von der Versenkung im Sinne von Patañjali's Lehrbuch, zum Teil ohne das Wort *yoga* zu enthalten[6]; im allgemeinen aber ist in der Bhagavadgītā noch weniger von der Yoga-Lehre rein erhalten als im zwölften Buche des Mbh. Gewöhnlich erscheint in ihr das Wort *yoga* umgedeutet, und manchmal fliessen die verschiedenen Bedeutungen so in einander, dass der Übersetzer bei der Wahl des Ausdrucks zweifelhaft sein kann. Wenn *karma*° im Compositum vorangeht[7], so hat *yoga* kaum einen tieferen Sinn als »Ausübung, Vollziehung«. In der grossen Mehrzahl der Stellen aber ist *yoga* (resp. *yogin*) schon in den gleichen Bedeutungen gebraucht wie in den im folgenden Paragraphen erwähnten Litteraturkreisen, d. h. im Sinne von »Gottergebung, auf Gott gerichtete Andacht« u. s. w.; und wo von dem *yoga* Gottes gesprochen[8] und dieser als *yogin* oder *yogeśvara* bezeichnet wird[9], umfasst *yoga* auch den Begriff der wunderbaren Kraft oder Allmacht.

[1] Artikel Sāṃkhya I § 11. — [2] S. besonders VI, 49, 69, 70, 72: *prāṇāyāma, praṇava, dhāraṇā, pratyāhāra, dhyāna.* — [3] Artikel Sāṃkhya I § 11 Schluss. — [4] Ebendas. I § 12. — [5] Holtzmann, Mahābh. II, 161. — [6] Bhag. IV, 27—30, V, 27, 28, VI, 10 ff., VIII, 8—14, XVIII, 33. — [7] Bhag. III, 3, V, 1 ff., auch mehrfach bei Manu, s. BRW. — [8] Bhag. X, 7, 18, XI, 8, 47. — [9] Bhag. X, 17, XI, 4, 9, XVIII, 75, 78.

§ 6. Der Yoga in den jüngeren Upaniṣads, in den Purāṇas und Tantras. Mit Ausnahme der Werke über Grammatik, Lexikographie, Metrik, Rhetorik, naturwissenschaftliche und ähnliche Disciplinen giebt es kaum ein Gebiet der klassischen Sanskritlitteratur, in dem nicht der Yoga und die Yogins eine grössere oder geringere Rolle spielen. Ich kann deshalb hier nur noch auf diejenigen Litteraturkreise hinweisen, in denen der Yoga am stärksten hervortritt. Seiner Behandlung dient eine grosse Reihe von jüngeren Upaniṣads, die ich sämtlich für später halte als die Yogasūtras. Es sind die von Weber[1] als die »zweite Klasse der Atharvopaniṣad« bezeichneten, »welche die Versenkung in den Ātman, die Stufen derselben und die äusseren Mittel dazu zum Gegenstande haben.« Wenn schon in diesen, vielfach mit Vedānta-Anschauungen durchsetzten Upaniṣads das theistische Element mehr vorwaltet als in den Yogasūtras, so ist das in noch viel höherem Maasse der Fall bei der »dritten Klasse«[2], den sektarischen Upaniṣads, »welche dem Ātman eine der Formen des Viṣṇu oder Śiva substituiren«, dabei aber hauptsächlich dem Yoga-System folgen.

Eine ähnliche Vermischung des Yoga mit dem Viṣnuismus und Śivismus weisen die Purāṇas auf, in denen zum Teil längere Abschnitte dem Yoga gewidmet sind; so in dem Bhāgavata, Viṣṇu und Kūrma Purāṇa. Nicht selten wird in den Purāṇas ebenso wie in der Bhagavadgītā der *jñānayoga* dem *karmayoga* gegenübergestellt. Die allegorischen und mystischen Deutungen, wie sie uns schon in den Purāṇas begegnen, — ich erwähne nur die Personificationen des Yoga und der *yoganidrā* »des Yoga-Schlafes« — nehmen dann überhand in der Litteratur der sektarischen Tantras. Hier werden die Erfolge der Yoga-Praxis immer phantastischer ausgemalt; auch finden sich geschmacklose Erzählungen über Versuchungen, durch welche die neidischen Götter die Contemplation der Yogins zu stören trachteten, und über Angriffe, die sie in tierischen und sonstigen furchtbaren Gestalten gegen die Yogins richteten, wenn solche Versuchungen fehlgeschlagen waren[3]. In einigen Tantras, z. B. im Niruttara T., im Ādiyāmala, Brahmayāmala, Grahayāmala, Rudrayāmala und in der Śivasaṃhitā, sind auch die gesteigerten, unter dem Namen Haṭhayoga bekannten Formen der Yoga-Praxis behandelt[4].

Unter den monotheistischen Sekten sind am meisten die Pāñcarātras und

Pāśupatas durch die Yoga-Lehre beeinflusst. Zusammen mit dem Sāṃkhya bildete der Yoga schon die philosophische Grundlage der alten Bhāgavata-Religion, die sich in den späteren Pāñcarātras fortgesetzt hat[5]; das lehrt uns die Bhagavadgītā[6], die in der Hauptsache als ein Lehrbuch der Bhāgavatas betrachtet werden darf. Auch in dem System des Rāmānuja, das ein Ausläufer der Pāñcarātra-Religion ist, werden als die beiden ersten der fünf zur Erlösung führenden Wege der *karmayoga* und *jñānayoga* genannt[7]. Während bei den Pāñcarātras *yoga* »Andacht, Streben nach Gotteserkenntnis« bedeutet, hat bei den śivitischen Pāśupatas das Wort eine Umdeutung im Sinne von »Vereinigung (mit Gott)« erfahren[8].

Bekanntlich herrscht noch heute in Indien der Glaube an die Verheissungen des Yoga, der demzufolge noch vielfach geübt wird. Doch sind die Yogins (hind. *jogī*) jetzt häufig nichts anderes als Beschwörer und Gaukler.

1 WL. [2] 180—183. — 2 WL. [2] 183—189. — 3 RĀJENDR. MITRA, a. a. O. p. XXVII, XL, LVI. — 4 RĀJENDR. MITRA, a. a. O. p. 117. — 5 LIA. II, [2] 1123. — 6 JACOBI, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1896, p. 55. — 7 R. G. BHANDARKAR, Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883—84, Bombay 1887, p. 69. — 8 BRW. s. v. 1, x.

§ 7. **Der Yoga bei den Buddhisten und Jainas.** Wie die Lehren des Yoga zu den Grundlagen des Buddhismus gehören (s. oben § 2), so hat auch die Übung der Concentration in der buddhistischen Gemeinde von Anfang an weite Verbreitung gefunden. In den Pāli-Texten begegnen uns sehr oft die »vier Stufen der Meditation« (*jhāna*). Die Yoga-Praxis scheint im Buddhismus von der brahmanischen kaum verschieden gewesen zu sein; als ihr Lohn wurde auch hier der Besitz von Wunderkräften erwartet und wie im Brahmanentum galt auch den Buddhisten das höchste Stadium der Versenkung als unmittelbare Vorstufe der Erlösung[1].

Von vielleicht noch grösserer Bedeutung ist die Lehre von der Versenkung im Jinismus, der ein selbständiges System des Yoga entwickelt und für die einzelnen Begriffe besondere technische Ausdrücke gebildet hat. Wir sind über die Hauptsachen durch R. G. BHANDARKAR[2] und BÜHLER[3] unterrichtet. In Hemacandra's Yogaśāstra findet sich eine sehr gute Darstellung des Yoga, und zwar zunächst der brahmanischen Yoga-Lehre in Prakāśa V, VI. Hier werden mehrere in der eigentlichen Yoga-Litteratur nicht nachzuweisende abergläubische Methoden und verschiedene sonst nicht übliche Termini erwähnt, z. B. *vedha-vidhi* »die Kunst, die Seele vom Körper loszutrennen« und *para-pura-praveśa* »die Kunst, die Seele in andere Körper eindringen zu lassen«[4]. Die jinistische Yoga-Lehre wird dann von Hemacandra in Prak. VII—XII behandelt. Eine ausführliche Darstellung derselben bietet ferner Sakalakīrti's Tattvārtha-sāra-dīpaka, der in der Mitte des 15. Jahrhunderts verfasst worden ist, in Kap. III—VII; auf dieses letztere Werk ist BHANDARKAR'S Auseinandersetzung über den Gegenstand gegründet. — Als niedrigste und von dem Erlösungsbedürftigen zu vermeidende Stufe der Contemplation gilt bei den Jainas das *ārta-raudra-dhyāna* »das Nachsinnen über das Elend, die Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit der Welt«. Die vorschriftsmässige Übung beginnt mit dem *dharma-dhyāna*, d. h. der an einem entlegenen Platz vorzunehmenden Meditation über Ort und Zeit der bevorstehenden Erlösung, über die Mittel zur Vernichtung des *karman*, über das Wesen der Seele und der unbeseelten Dinge, u. s. w. Dies ist eine Vorbereitung auf das *śukla-dhyāna*, das im Grossen und Ganzen der brahmanischen Yoga-Praxis entspricht. Zum Erfolge des *śukla-dhyāna* ist aber noch die Übung der folgenden Formen des *dhyāna* erforderlich: 1) des *piṇḍastha-dhyāna*, der »Meditation über Körper«, welche die 5 *dhāraṇā* (*pārthivī*, *āgneyī*, *mārutī*, *vāruṇī* und

rūpavatī mit Namen)[5] oder Richtungen des Denkens auf 5 verschiedene mystische Objecte umfasst; 2) des *padastha-dhyāna*, der Meditation über bestimmte heilige Wörter und Silben, unter denen auch hier die Silbe Om hervortritt; 3) des *rūpastha-dhyāna*, der Meditation über die Gestalt des Jina 4) des *rūpātīta-dhyāna*, der »Meditation über den formlosen Paramātman, der nur Intelligenz und Wonne ist, d. h. über die erlöste Seele, mit der man sich identificirt und der man dadurch gleich wird«[6]. Hemacandra hat noch eine andere Vierteilung der Meditation in *ājñā-*, *apāyavicaya-*, *vipākavicaya-* und *saṃsthāna-dhyāna*[7]. Als letzte Stufe der Contemplation erscheint bei den Jainas die *dhyāna-bhāvanā*, in der man dessen gewiss ist, dass die höchsten Ziele erreicht sind. — In Betreff der Einteilung der zur Contemplation Befähigten in 5 Klassen, der Beschreibung der 5 geistigen Zustände (*bhāva*) und anderer untergeordneter Lehren verweise ich auf den Schluss von BHANDARKAR's Angaben.

[1] OLDENBERG, Buddha [1] p. 321 ff., 447 ff. — [2] Report on the search for Sanskrit MSS., Bombay 1887, p. 110—112. — [3] Über das Leben des Jaina Mönches Hemachandra, Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Wiener Akademie, Bd. XXXVII, p. 251, 252. — [4] BÜHLER a. a. O. p. 251 unten; *para-pura-praveśa* steht auch bei Aniruddha zum Sāṃkhyasūtra V, 129. — [5] S. deren Beschreibung bei BHANDARKAR a. a. O. p. 110, 111. Anstatt *rūpavatī* steht bei Hemacandra *tattabhū* (BÜHLER p. 252 oben). — [6] BÜHLER p. 252 oben. — [7] BÜHLER ebendaselbst.

§ 8. Der Einfluss des Yoga-Systems auf ausserindische Gedankenkreise. In unverkennbarer Weise haben nicht nur Sāṃkhya-Ideen, sondern auch die speciellen Yoga-Lehren auf den Neuplatonismus eingewirkt. Insbesondere zeigt sich das in der asketischen Moral Plotin's und in seiner Lehre von der Concentration des Denkens, die nach ihm zu einem plötzlichen ekstatischen Erschauen Gottes führt; die ἔκστασις oder ἅπλωσις bei Plotin entspricht der *pratibhā* oder dem *prātibhaṃ jñānam* des Yoga-Systems. Ferner gehören hierher die phantastischen und abergläubischen Vorstellungen des späteren Neuplatonikers Abammon, namentlich die Ansicht, dass die von heiligem Enthusiasmus erfüllten Menschen in den Besitz wunderbarer Kräfte gelangen[1].

Auch in die Lehren des Gnosticismus und Śūfismus scheinen Anschauungen des Yoga-Systems übergegangen zu sein[2]. Die Contemplation, die mystische Ekstase und das Streben nach der Vereinigung mit Gott bei den Sūfisten weisen wohl auf eine Beeinflussung von Seiten der jüngeren Yoga-Lehre hin; doch bedarf die Frage noch einer genaueren Untersuchung. Die gesamte Yoga-Theorie und Praxis ist nach den Angaben des Dabistān von der persischen Sekte der Sapāsiyān übernommen worden[3].

In welchem Maasse der moderne Spiritismus nicht nur in Indien die Yoga-Philosophie für seine Zwecke auszunutzen sucht, ist bekannt; die Phantastereien der Madame BLAVATSKY und ihrer theosophistischen Gesinnungsgenossen müssen jedoch selbstverständlich in diesem Abriss unberücksichtigt bleiben.

[1] S. Ph. 101, 102. — [2] WL. [2] 256. — [3] RĀJENDR. MITR. p. LXXXV, LXXXVI.

II. DIE LITTERATUR DES YOGA-SYSTEMS.

§ 1. Die Yogasūtras und ihre Commentare. Das älteste Werk der eigentlichen Yoga-Litteratur sind die schon I § 4 besprochenen Yogasūtras[1], die auch die Titel Sāṃkhyapravacana und Yogānuśāsana[2] tragen. Die Annahme, dass die Yogasūtras aus verschiedenen Stücken zusammengeschweisst seien[3], halte ich nicht für begründet. Das Lehrbuch besteht aus 4 Kapiteln mit den Bezeichnungen *samādhi-pāda* (über das Wesen der Ver-

senkung), *sādhana-pāda* (über die Mittel dazu), *vibhūti-pāda* (über die wunderbaren Kräfte) und *kaivalya-pāda* (über die Isolirung der erlösten Seele). Zu den Yogasūtras sind zahlreiche Commentare verfasst worden, von denen der des Vyāsa[4] der älteste und vorzüglichste ist; dieser bietet nicht nur die am tiefsten gehenden Erörterungen über den Inhalt der Sūtras, sondern enthält auch eine Reihe alter Citate[5]. Er stammt aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. und ist von Vācaspatimiśra und Vijñānabhikṣu, die wir als die beiden besten Erklärer des Sāṃkhya-Systems kennen gelernt haben, mit Supercommentaren versehen worden. Der des Vijñ. heisst Yogavārttika[6]. Aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts haben wir Bhojarāja's Commentar zu den Yogasūtras unter dem Namen Rājamārtaṇḍa, eine klare, aber einfache und nüchterne Exposition (eine *vṛtti*, kein *bhāṣya*), die sich vielfach an den Commentar Vyāsa's anschliesst, ihm aber an Wert weit nachsteht. Rājendr. Mitra hat als Herausgeber und Übersetzer dieses Commentars (s. I § 1 Anm. 5) das Gegenteil behauptet und dem Bhāṣya Vyāsa's, das er als ein third class mediaeval scholium bezeichnet, allerlei Mängel zugeschrieben[7]. Die übrigen Commentare[8] sind unbedeutender und können unberücksichtigt bleiben.

[1] Herausgegeben und übersetzt von Ballantyne, 2 Teile, Allahabad 1852, 53, fortgesetzt von Govindadevaśāstrin im Pandit, Old Series, Vol. III ff., Nr. 28—68, neu edirt von der Theosophical Society, Bombay 1885; ferner in der Ṣaḍdarśanachintanikā, Bombay (s. Rājendr. Mitra p. LXXXVIII) und von M. N. Dvivedi, Bombay 1890). — [2] Y. S. I, 1. — [3] P. Markus, S. 1, 67. — [4] Weit besser als die beiden älteren indischen Ausgaben (s. Rājendr. Mitra, p. LXXVI oben) ist die von Rājārām Shāstrī Bodas, Bombay Sanskrit Series 1892, mit den Scholien des Vācaspatimiśra. — [5] S. Index I zu S. Ph. s. v. Yogabhāṣya und Vyāsa. — [6] Schlecht herausgegeben von Rāmakṛṣṇa und Keśavaśāstrin, Benares 1884. — [7] Yoga Aphor. p. LXXIX, LXXX. Eine ältere Ausgabe von Bhojarāja's Commentar stammt von Jībānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1880. — [8] Hall, Contrib. p. 10 ff., Rājendr. Mitra p. LXXXIII oben (die hier angeführten Autoren sind nicht durchweg Commentatoren der Yogasūtras, sondern zum Teil Verfasser von Abhandlungen über den Yoga; Nāgojī Bhaṭṭa und Nāgeśa Bh. ist einunddieselbe Person). Der Commentar des Ananta, genannt Yogacandrikā oder Padacandrikā, ist von Bechanarāma Tripāṭhi im Pandit, New Series, Vol. III, herausgegeben, und von Harinātha Dube, Dinapore 1884.

§ 2. Der Yoga bei Albērūnī. Zu den Nachrichten über das Yoga-System gehören auch die Angaben Albērūnī's, der über den Yoga in ähnlicher Weise wie über das Sāṃkhya, aber mit geringerem Verständnis gehandelt hat[1]. Er sagt Preface 8, dass er ein Werk about the emancipation of the soul from the fetters of the body, called *Patañjali* (*Pātañjala?*) ins Arabische übersetzt habe. Das sind wahrscheinlich die in Indien allgemein mit dem Namen Pātañjala bezeichneten Yogasūtras nebst dem Commentare Bhojarāja's (nicht Vyāsa's, wie ich S. Ph. 63 vermutet habe) gewesen. Sachau[2] sagt zwar, dass nicht nur »Alberuni's Patañjali is totally different from "The Yoga Aphorisms of Patañjali", sondern dass auch »the extracts given in the Indica stand in no relation with the commentary of Bhoja Rājā, although the commentator here and there mentions ideas which in a like or similar form occur in Alberuni's work.« Ich glaube jedoch, dass die Verwendung einiger übereinstimmender Gleichnisse und Beispiele die Identität von Albērūnī's Vorlage mit dem Commentare Bhojarāja's darthut. Das Gleichnis von den unenthülsten und enthülsten Reiskörnern bei Albērūnī I, 55 findet sich bei Bhoja II, 13 Schluss[3], und die beiden Beispiele aus den Legenden von Nandikeśvara (Nandīśvara) und Nahuṣa bei Albērūnī I, 93 stehen ebenso neben einander bei Bhoja II, 12 (cf. IV, 2). Die letztere Übereinstimmung scheint mir besonders beweisend. Wenn man Albērūnī's ganze Darstellung der Yoga-Lehre an den in Sachau's Index s. v. Patañjali verzeichneten Stellen vergleicht, so erscheint sie freilich verschwommen und manchmal unrichtig; man hat den Eindruck, dass Albērūnī

eine mangelhafte Information in populärer Form neben Bhoja's *vṛtti* benutzt habe. Den *kriyāyoga* beschreibt er zwar I, 76 unten richtig, aber schon in der Aufzählung der 8 übernatürlichen Kräfte I, 69 weicht er von den Yoga-Texten ab[4]. Die kosmographischen Anschauungen, die Alberūnī I, 232, 234, 236, 238, 248 einem commentator of the book of Patañjali entnommen haben will, entstammen offenbar einem von Yoga-Lehren durchsetzten Purāṇa[5].

[1] Artikel Sāṃkhya II § 3. — [2] ALBERUNI's India II, 264. — [3] Der Schlusssatz ist in RĀJENDR. MITRA's Text ausgefallen und steht nur in seiner Übersetzung. — [4] Z. B. bei Bhoja III, 45. — [5] Vgl. SACHAU II, 264.

§ 3. Die jüngere Yoga-Litteratur. HALL, A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philos. Systems p. 8—19, 200, bietet eine Liste von 39 Werken über das Yoga-System, und RĀJENDR. MITRA hat in einem Appendix zu seiner Übersetzung von Bhoja's Commentar nicht weniger als 150 Titel aus den Handschriftenverzeichnissen zusammengebracht, aber mit der Bemerkung (p. LXXIV): "it is likely that there will be found in it mistakes of diverse kind." Da diese Vermutung gewiss berechtigt ist, darf man HALL's kürzeres, auf Grund einer Besichtigung der Handschriften verfasstes Verzeichnis als ungleich wertvoller ansehen. Doch möchte ich wenigstens auf ein Werk hinweisen, das gewöhnlich und so auch von HALL p. 121 zu der Vedānta-Litteratur gerechnet wird, das aber von R. MITRA auch in seine Liste der Yoga-Werke aufgenommen worden ist, nämlich auf das (fälschlich dem Vālmīki zugeschriebene) Yogavāsiṣṭha[1]. Denn nach einer Reihe von Citaten aus diesem umfangreichen Werke, die mir begegnet sind, behandelt dasselbe nicht nur die Lehren des Vedānta, sondern auch die des Sāṃkhya-yoga. In beiden Verzeichnissen fehlt die Āryapañcāśīti des Śeṣa[2], die das Verhältnis von *prakṛti* und *puruṣa* in viṣṇuitischem Sinne behandelt und gegen 1100 eine śivitische Bearbeitung durch Abhinavagupta erfahren hat[3].

Unter den jüngeren Schriften über den Yoga verdient vor allem das ausführliche 15. Kapitel von Mādhavācārya's Sarva-darśana-saṃgraha Berücksichtigung; auch ragt nach Inhalt und Darstellung der Yoga-sāra-saṃgraha[4] hervor, den Vijñānabhikṣu der Einleitung zufolge später als das in § 1 erwähnte Yoga-vārttika abgefasst hat. Die sonstigen modernen Werke handeln überwiegend von den Äusserlichkeiten des Haṭhayoga und sind mit der Tantra-Litteratur nahe verwandt. Zu erwähnen ist hier das Gorakṣa-śataka[5] des Gorakṣa-(nātha), der im Anfang des 15. Jahrhunderts gelebt haben soll und von seinen Verehrern als eine Incarnation Śiva's betrachtet wird[6]; ferner die Gheraṇḍa-saṃhitā[7] und Svātmārāma Yogīndra's Haṭha-yoga-pradīpikā[8], die sich zum Teil in allegorischer und mystischer Ausdrucksweise bewegt. Die Haṭha-yoga-pradīpikā stimmt inhaltlich im wesentlichen mit dem Werke des Gheraṇḍa überein; I. 1, 4—8 führt sie ungefähr 30 Namen von Yoga-Lehrern an[9]. Sie ist mehrfach commentirt worden; am besten in der Jyotsnā des Brahmānanda[10].

[1] Yogavāsiṣṭha-rāmāyaṇa, mit dem Tātparyaprakāśa genannten Commentar des Ānandabodhendra, 6 Teile, Bombay 1880. Eine Übersetzung dieses Werkes von VIHĀRILĀLA MITRA, Calcutta 1891 ff. — [2] Herausgegeben von BĀLAŚĀSTRIN im Pandit, Old Series, Nr. 56. — [3] WL. [2] 254 Anm., 251. — [4] Herausgegeben und übersetzt von GAṄGĀNĀTHA JHA, Bombay 1894. — [5] Herausgegeben von BHUVANA-CHANDRA VASĀKA, Calcutta 1891. — [6] GOLDSTÜCKER, Liter. Remains I, 161. — [7] Edirt von BHUVANACHANDRA VASĀKA, Calcutta 1877, mit einer Bengali-Übersetzung von KĀLIPRASANNA VIDYĀRATNA, Calcutta 1886, mit einer englischen Übersetzung von SRISCHANDRA VASU, Bombay 1895. In meinem Besitz befindet sich eine 1886 in Benares erworbene Sammlung von 74 Abbildungen zur Erläuterung der Gheraṇḍa-saṃhitā. — [8] Herausgegeben mit dem Commentar des Brahmānanda und einer Bhāṣā von ŚRĪDHARA, Bombay 1889, und nebst einer englischen Übersetzung von SHRINIVAS JYĀNGAR, Bombay 1893. Eine deutsche Übersetzung mit wertvoller Einleitung hat HERMANN WALTER in seiner Doktordissertation, München 1893, geliefert. — [9] S. schon HALL, Contrib. p. 16, 17. — [10] R. MITRA p. LXXXIII—LXXXV.

III. LEHREN, DIE DAS YOGA-SYSTEM IN DIE SĀṂKHYA-PHILOSOPHIE IN ÜBEREINSTIMMUNG MIT DEREN ANSCHAUUNGSWEISE EINGEFÜGT HAT.

§ 1. Rājayoga und Kriyāyoga (Haṭhayoga). Die innerlichen Übungen der Concentration des Denkvermögens werden mit dem Ausdruck *rāja-yoga* »Haupt-Yoga« benannt, die äusseren Hilfsmittel bilden den *kriyā-yoga* oder »praktischen Yoga«. Dieser besteht nach der Definition[1] in Askese (*tapas*), Recitation von Sprüchen (*svādhyāya*) und Gottergebenheit (*praṇidhāna*); er dient dazu, die 5 *kleśa*, die den Menschen an das weltliche Dasein fesseln (*avidyā*, *asmitā*, *rāga*, *dveṣa*, *abhiniveśa*)[2] abzuschwächen und den sonstigen Hindernissen der Concentration[3] entgegenzuwirken. Im weiteren Sinne gehören aber auch von den 8 (im folgenden Paragraphen zu besprechenden) Bestandteilen der Yoga-Praxis (*yogāṅga*) die ersten 5 (*bahir-aṅga*) zu dem *kriyā-yoga*, während die letzten 3 (*antar-aṅga*), die unmittelbar die Unterdrückung des Bewusstseins bezwecken, den eigentlichen oder *rāja-yoga* bilden[4]. Das Wort *rāja-yoga*, das geradezu als ein Synonymon von *samādhi* gebraucht wird[5], kommt noch nicht in den Yogasūtras vor, auch nicht — so viel ich sehen kann — in ihren älteren Commentaren; aber in der jüngeren Litteratur steht es sehr häufig im Gegensatz zu *haṭha-yoga*, unter welcher Bezeichnung die späteren gesteigerten Formen der Hilfsmittel zur Concentration zusammengefasst werden. Es ist klar, dass das Wort *haṭha* in dieser Zusammensetzung ursprünglich die Bedeutung »gewaltsame Anstrengung« gehabt hat; es ist jedoch in alberner Weise umgedeutet worden, indem man den Silben *ha* und *ṭha* den Sinn »Sonne und Mond« beigelegt und diese beiden Begriffe wiederum zur mystischen Bezeichnung des Ein- und Ausatmens benutzt hat[6]. Hieraus geht schon hervor, dass die Lehren des Haṭhayoga sich in der Hauptsache auf die Unterdrückung der Functionen des Atems beziehen[7]. Über die Methode des Haṭhayoga, der als Geheimwissenschaft behandelt wird[8], s. H. Walter p. XXI ff.

1 Y. S. II, 1. — 2 Y. S. II, 3 ff. Vgl. im Artikel Sāṃkhya VII § 10 Schluss. — 3 Y. S. I, 30, 31. — 4 Y. S. III, 7, 8. — 5 Haṭha-yoga-prad. IV, 3; Aufrecht, Catal. Oxon. p. 235, a, Anm. hat in seiner Beurteilung des *rājayoga* nicht das Richtige getroffen. — 6 R. Mitra p. XXX, LXXXIV. — 7 Haṭhayogapr. IV, 15—25, 52; H. Walter S. XXIII, XXV. — 8 Z. B. Haṭhayogapr. I, 11, II, 32, III, 9, 30, IV, 17.

§ 2. Die Yoga-Praxis. Die 8 *yogāṅga* sind: *yama*, *niyama*, *āsana*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* und *samādhi*[1].

1) *yama* umfasst die 5 grossen Gebote, nicht zu töten, nicht zu lügen, nicht zu stehlen, keine Unkeuschheit zu begehen und keine Geschenke anzunehmen, die zum Sinnesgenuss dienen[2].

2) *niyama* »Observanz« besteht in der Beobachtung der Reinigungsvorschriften, in Genügsamkeit, Askese, Recitation von Sprüchen (insbesondere Wiederholung der Silbe *om*, schon Maitr. Up. VI. 21, 28) und Gottergebenheit[3]. Die Zahl der Yamas und Niyamas ist in späterer Zeit auf je 10 erhöht worden[4].

3) *āsana* »Sitzart« soll eine andauernde und bequeme (*sthira-sukha*) Körperhaltung bezwecken[5]; deshalb nehmen die Vorschriften in den Werken über den Haṭhayoga auch auf die Umgebung und die Hütte des Yogin Bezug[6]. In der Beschreibung der Āsanas, denen nach der Yoga-Lehre nicht bloss ein fördernder Einfluss auf die Concentration des Denkens, sondern auch ein therapeutischer Wert zukommt, hat die spätere Zeit förmlich ge-

schwelgt. Im gewöhnlichen Gebrauch sind wohl immer nur einige wenige Formen wie das *padmāsana*, *siddhāsana*, *bhadrāsana*, *svastikāsana* und *siṃhāsana* gewesen; doch wird öfter 84 als die Normalzahl angegeben. Nach Gorakṣa hat Śiva diese 84 aus den ursprünglichen 8,400,000 (!) Āsanas reducirt; Gheraṇḍa hat 32, Svātmārāma 15, Mādhavācārya 10[7]. — Neben diesen Āsanas gibt es im Haṭhayoga noch eine stattliche Anzahl von Posituren und Gliederverschlingungen, die den Namen *mudrā* führen. H. Walter p. XXXII übersetzt *mudrā* als »eine Art von Atemübung im Yoga«, weil diese Verschlingungen die Hemmung des Atmens befördern sollen; das gleiche gilt aber nach Y. S. II. 49 auch von den Āsanas. Die Tantra-Litteratur macht zwischen *mudrā* und *āsana* den Unterschied, dass für die *mudrā* eine Verschlingung der Glieder des Oberkörpers, für das *āsana* die der Beine characteristisch sei. Diese Unterscheidung trifft aber bei den meisten Mudrās des Haṭhayoga nicht zu. Gheraṇḍa beschreibt 25, Svātmārāma 10 Mudrās[8]. Die bekannteste unter diesen ist die (schon Maitr. Up. VI. 20, 21 — aber nicht mit der technischen Bezeichnung — erwähnte) *khecarī*, die darin besteht, dass man die umgebogene Zunge in die Rachenhöhle steckt und dazu den Blick unverwandt auf die Stelle zwischen den Augenbrauen richtet[9]. Die Verwendung dieser Mudrā scheint bei dem künstlichen Scheintod der Yogins (s. am Schluss des folgenden Paragraphen) von besonderer Bedeutung gewesen zu sein.

4) *prāṇāyāma* »Beschränkung des Atems« besteht in einer Unterbrechung des regelmässigen Wechsels von Aus- und Einatmen[10] und soll ebenso wie *āsana* therapeutische Nebenwirkungen haben. Das Ausstossen des eingehaltenen Atems wird *recaka*, das Einziehen der Luft *pūraka*, das Einhalten (*stambha-vṛtti*) *kumbhaka* genannt, aber noch nicht in den Yogasūtras und bei Vyāsa, sondern erst von Bhoja an[11].

5) *pratyāhāra* ist die »Zurückziehung der Sinne« von den Sinnesobjekten, die Umkehrung ihrer natürlichen Richtung (*pratyakcetanā*), so dass sie ausser Thätigkeit treten und ganz die Natur des inneren Sinnes annehmen, dessen Emanationen sie sind[12]. — In *yama* und *niyama* liegt der Keim der Concentration, durch *āsana* und *prāṇāyāma* spriesst sie empor, durch *pratyāhāra* gelangt sie zur Blüte; in den 3 folgenden, den inneren Übungen reift ihre Frucht[13].

6) *dhāraṇā* »Festlegung des Denkorgans« ist die Fixirung des von allen sinnlichen Einflüssen befreiten Denkens auf einen bestimmten Punkt, auf den Nabel, die Nasen- oder Zungenspitze u. s. w.[14] Die äusseren Sinne werden also hierbei nicht mehr zu Hilfe genommen.

7) *dhyāna* »Contemplation« ist die Erhebung des vorigen Zustands in das Gebiet des Ideellen[15].

8) *samādhi* »Versenkung« bezeichnet den abschliessenden Zustand des Yoga, in welchem das Denken mit seinem Object vollständig in eins zusammenfliesst[16]. Die drei letzten Glieder der Yoga-Praxis werden, weil sie im engsten Zusammenhang mit einander stehen, in dem Terminus *saṃyama* »Bezwingung« zusammengefasst[17]. Nun zerfällt aber auch der *samādhi* noch in einen niederen und höheren, den *saṃprajñāta* »in dem noch das Bewusstsein vorhanden ist« und den *asaṃprajñāta* oder »bewusstlosen«; die erste Form wird auch *sabīja* »mit den Keimen behaftet« genannt, weil in ihr noch die Dispositionen (*saṃskāra*) bestehen; die zweite heisst *nirbīja* »keimlos«, weil in ihr alle Dispositionen geschwunden sind. Der *saṃprajñāta-samādhi* hinwiederum wird in 4 Stufen zerlegt, mit den Bezeichnungen *savitarka, savicāra, sānanda* und *sāsmita;* in der ersten richtet sich die Vertiefung auf grobe, in der zweiten auf feine Objecte, in der dritten besteht noch ein Gefühl der Freude, in der

vierten sind alle Organe ausser der Buddhi zur Ruhe gegangen[18]. Wenn dann auf dieser Stufe die unverlierbare Erkenntnis der Verschiedenheit der Seele von der Buddhi eingetreten ist, so liegt der Zustand vor, der den merkwürdigen Namen *dharma-megha* »Wolke der Tugend« trägt[19]. Die Kleśas sind nun vernichtet und alle Werke des Yogin haben ihre Kraft verloren[20]. Der Yogin versinkt in den *asaṃprajñāta-samādhi* und ist erlöst.

Im Haṭhayoga erscheint die Yoga-Praxis complicirter, wie schon aus meinen obigen Bemerkungen über *āsana* und *mudrā* hervorgeht. Es sind dort specielle Nahrungsvorschriften gegeben[21] und die zum Teil schauderhaften Gebräuche eingeführt, die zusammen als *ṣaṭkarman* bezeichnet werden und zum Zwecke der Reinigung (*śauca*), zur Heilung von allerlei Krankheiten, aber auch gegen Fett und Phlegma dienen sollen: *dhauti*, *basti*, *neti*, *trāṭaka*, *nauli* und *kapāla-bhāti*[22]. Die Beschäftigung mit diesen Gebräuchen, sowie mit den Āsanas, Mudrās und dem Prāṇāyāma, hat zu allerlei anatomischen Beobachtungen geführt, über die ich auf H. Walter's Einleitung zur Übersetzung der Haṭha-yoga-pradīpikā verweise. Das eben erwähnte *trāṭaka*, das darin besteht, dass man mit starren Blicken einen recht kleinen Gegenstand fixirt, bis die Augen anfangen zu thränen, musste einen hypnotischen Zustand herbeiführen[23]. Auch die vorher beschriebene *khecarī* ist eine hypnosigene Methode, und noch andere derartige Methoden werden im Haṭhayoga gelehrt. Bei ihrer Anwendung soll der Yogin im Innern seines Körpers (im Herzen, im Halse, zwischen den Augenbrauen und an anderen Stellen) verschiedene Töne zu hören bekommen: die einer Trommel, des Meeresrauschens, des Donners, einer Glocke, einer Muschel, eines Rohres und einer Biene[24]. Es ist nicht zu bezweifeln, dass infolge von Autosuggestion im hypnotischen Zustand solche Töne wirklich gehört werden[25]. Das Ziel seiner Bemühungen hat aber der Yogin erst erreicht, wenn er auch diese Töne nicht mehr hört, sondern im Yoga-Schlaf (*yoga-nidrā*) zu voller Bewusstlosigkeit gelangt ist. Es wird ausdrücklich gesagt, dass sein Körper in diesem Zustand kataleptisch wird[26].

[1] Y. S. II, 29, Yogasārasaṃgraha p. 35—46. — [2] Y. S. II, 30, 31. — [3] Y. S. II, 32 ff. — [4] Haṭhayogapr. I, 17, H. Walter S. III. — [5] Y. S. II, 46. — [6] Haṭhayogapr. I, 12—15; s. auch schon Mbh. XII, 8792, 95 [Adhy. 240, v. 25, 28]. — [7] Die wichtigsten Āsanas sind beschrieben von R. Mitra p. 102—105; vgl. auch Sarvadarśanasaṃgraha p. 263 der Übersetzung von Cowell und Gough, Haṭhayogapr. I, 12—14, 19—57, H. Walter S. XXI—XXIII. — [8] Haṭhayogapr. III, 6 ff., H. Walter S. XXVI, XXVII, R. Mitra p. 105—109. — [9] Haṭhayogapr. III, 32 ff., R. Mitra p. 107 oben. — [10] Y. S. I, 34, II, 49—53. — [11] S. seinen Commentar zu den eben citirten Y. S., Sarvadarśanasaṃgraha p. 264 der Übersetzung, Haṭhayogapr. I, 67, II, 1 ff., H. Walter S. XIX, XX, XXIV—XXVI. — [12] Y. S. II, 54, 55, I, 29, Sarvadarśanasaṃgraha p. 267, 268 der Übers. — [13] Bhoja am Schluss von Pāda III. — [14] Y. S. II, 53, III, 1. — [15] Y. S. III, 2. — [16] Y. S. III, 3. — [17] Y. S. III, 4, Yogasāras. p. 50, P. Markus S. 64, 65. — [18] Y. S. I, 17, 18, 46, 51, Sarvadarśanasaṃgraha p. 248, 249 der Übers., Yogasāras. p. 1—18, Haṭhayogapr. IV, 108—113, Jacobi, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1896, S. 45 Anm. 2, S. 50. — [19] Y. S. IV, 28, Yogasāras. p. 16, 17. — [20] Y. S. IV, 29. — [21] Haṭhayogapr. I, 58 ff. — [22] S. die Beschreibung dieser 6 Übungen Haṭhayogapr. II, 24—35 (cf. H. Walter S. XXIV) und bei R. Mitra p. 117—120, wo irrtümlich *laukikī* anstatt *nauli* steht. — [23] H. Walter S. XXIV. — [24] Haṭhayogapr. IV, 68, 70, 73, 74, 82 ff.; schon Maitr. Up. VI, 22 sind derartige Töne erwähnt. — [25] H. Walter S. XXVIII, XXIX. — [20] Haṭhayogapr. IV, 106.

§ 3. Die wunderbaren Kräfte. Die Yoga-Praxis gilt als der sicherste Weg, um zu der erlösenden Unterscheidung von Seele und Denkorgan zu gelangen, als deren unmittelbare Vorstufe das Eintreten der intuitiven Allwissenheit (*prātibha*) verheissen wird[1]. Aber der Yoga wird auch als ein Mittel zur Gewinnung von Gesundheit und Schönheit[2] und namentlich zur Erlangung der viel besprochenen Wunderkräfte (*siddhi*, *ṛddhi*, *bhūti*, *vibhūti*,

aiśvarya) betrachtet. Wenn die Verfasser der Yoga-Texte diese übernatürlichen Kräfte in Aussicht stellen, so ist von ihnen nicht eine bewusste Täuschung beabsichtigt, sondern sie bringen die Überzeugung der Yogins zum Ausdruck, die sich durch Suggestion im hypnotischen Zustand im Besitz solcher Kräfte befunden zu haben meinen. Die wunderbaren Fähigkeiten werden nun aber dem Yogin auch zu der Zeit zugeschrieben, wenn er sich nicht mehr im Zustand der Versenkung befindet. Dass die Wunderkräfte nicht öffentlich bethätigt werden, wird noch heute in Indien durch die Vorbedingung zu ihrer Erreichung, nämlich durch die absolute Gleichgiltigkeit der Yogins gegen die Dinge dieser Welt, erklärt. Auch der uralte volkstümliche Aberglaube von der Erreichbarkeit übernatürlicher Kräfte durch die Anwendung von Kräutern, Sprüchen und asketischen Übungen wird im Yoga-System als richtig anerkannt[3].

Von den wunderbaren Fähigkeiten, die als Frucht der Yoga-Praxis gelten, werden am häufigsten die 8 grossen Kräfte (*mahā-siddhi*) erwähnt: 1) sich unendlich klein oder unsichtbar zu machen (*aṇiman*), 2, 3) äusserste Leichtheit resp. Schwere anzunehmen (*laghiman, gariman*), 4) sich ins Ungeheure zu vergrössern und an alles, auch an das entfernteste, heranzureichen, wie z. B. an den Mond mit der Fingerspitze (*mahiman* oder *prāpti*), 5) widerstandslose Erfüllung aller Wünsche, z. B. des Wunsches, in die Erde unterzutauchen wie ins Wasser und wieder emporzutauchen (*prākāmya*), 6) vollkommene Herrschaft über den Körper und die inneren Organe (*īśitva*), 7) die Fähigkeit, den Lauf der Natur zu ändern (*vaśitva*) und 8) sich durch den blossen Willen überallhin zu versetzen ([*yatra*]*kāmāvasāyitva*)[4]. Ausser diesen 8 wunderbaren Kräften werden noch manche andere namhaft gemacht, die zum Teil schon in den genannten enthalten sind[5]: eine solche Steigerung der Sinnesthätigkeit, dass die entlegensten und selbst übersinnliche Dinge, die Begebenheiten in anderen Welten, auf Planeten und Sternen, sowie auch die Vorgänge im eignen Innern und in dem andrer Menschen sinnlich wahrgenommen werden; die Kenntnis der Vergangenheit und Zukunft, der früheren Existenzen und der Todesstunde; das Verständnis der Sprache der Tiere; die Fähigkeit, Verstorbene erscheinen zu lassen und mit ihnen zu verkehren, in einen anderen Körper zu fahren und nach Belieben in den eigenen zurückzukehren, ja selbst mehrere Leiber gleichzeitig anzunehmen (*kāya-vyūha*) u. s. w. In dem zuletzt erwähnten Falle werden die Denkorgane der Wesen, in die der Yogin sich vervielfältigt, für Emanationen aus seinem eigenen Denkorgan erklärt; die Einheit des Individuums aber bleibt nach dieser Lehre dadurch erhalten, dass die Denkorgane und die übrigen Organe der von dem Yogin erschaffenen Wesen unter der Leitung und Controlle seines Denkorgans stehen und in Übereinstimmung mit seinem Willen handeln. Diese durch Emanation aus dem Citta des Yogin hervorgegangenen Denkorgane unterscheiden sich von den auf natürliche Weise entstandenen dadurch, dass sie nicht von den Dispositionen erfüllt sind, die in den normalen Denkorganen als ein Erbteil aus den früheren Existenzen ruhen und wirken[6]. Der Yogin gilt geradezu als ein allmächtiger Schöpfer[7], und die Entstehung der von ihm geschaffenen Dinge wird in der Weise erklärt, dass das intensive Denken des Yogin sich substantiirt, d. h. zu dem Objecte wird, welches der Yogin hervorbringen will[8]. Diese wunderbaren Kräfte leiden aber an dem Nachteil, dass sie vergänglich sind wie alles andere von dem Menschen durch sein Verdienst erworbene — mit Ausnahme der Erlösung[9].

Dass den Indern auch die Fähigkeit der Yogins, für längere Zeit im hypnotischen Schlaf ohne irgend welche Äusserung der Lebensthätigkeit zu verharren, als eine übernatürliche Kraft erscheinen musste, liegt auf der Hand.

Über diesen Scheintod der Yogins hatte Herr Prof. E. Kuhn die Güte, mir den hier folgenden, bis zum Schlusse dieses Paragraphen reichenden Beitrag nebst den dazu gehörigen Anmerkungen 10—22 zur Einfügung in meine Darstellung zu überlassen.

Dass in Katalepsie verfallene Yogins sich auf längere Zeit lebendig begraben lassen, ohne an ihrem Leben unmittelbar Schaden zu leiden, ist eine in den letzten Jahren viel besprochene Thatsache. Das Gebahren der modernen Mystiker und Theosophen könnte leicht zu dem Glauben verleiten, als ob es sich dabei um ziemlich alltägliche, jederzeit vorkommende Ereignisse handle. Dem ist aber keineswegs so. Was an wirklich sicher gestellten Fällen vorliegt, ist von dem englischen Physiologen Braid nach sorgfältigster Erkundigung übersichtlich zusammengestellt worden[10]; und wer die eingehenden Berichte unbefangen durchliest, wird unzweifelhaft zu dem Schluss kommen, dass diese zwischen den Jahren 1828 und 1837 beobachteten vier Fälle sich aller Wahrscheinlichkeit nach sämtlich auf den einen aus der Gegend von Karnāl gebürtigen Yogin Haridās beschränken, welcher in ganz Rājpūtānā und Lāhor herumzog und sich für gutes Geld begraben liess. Frühere Berichte reden nach Hörensagen von einem Vergraben, bei welchem mässiger Luftzutritt keineswegs ausgeschlossen ist[11]. Spätere Fälle sind — wenn man von dem frechen Plagiat Ceyp's und etwaigen Berichten des notorischen Schwindlers Jacolliot absieht — bisher von niemand beigebracht worden[12]. Da aber Haridās jedesmal unter erschwerenden Umständen begraben wurde, haben wir es sichtlich mit einer besonders gearteten Persönlichkeit zu thun, welche nach Art unserer Hungerkünstler infolge individueller Disposition, sorgfältiger Trainirung und wohl auch der Anwendung specifischer Mittel die geläufige Katalepsie der Yogins auf die Spitze zu treiben und mit ungewöhnlich herabgesetzter Herz- und Atemthätigkeit und dadurch bedingter Verlangsamung des Stoffwechsels überhaupt auch bei sehr beschränkter Luftzufuhr besonders lange Zeit in diesem Zustande zu verharren vermochte. Dabei dürfte ausser etwaiger directer Einwirkung auf die Herznerven[13] der Gebrauch gewisser Narcotica eine Hauptrolle gespielt haben. Schon in den Cérémonies et coutumes religieuses finden wir auf Grund eines Reiseberichts[14] die Vermutung geäussert, dass sich die Yogins zu ihren asketischen Bravourstücken der Präparate aus indischem Hanf bedienen möchten, und diese Vermutung ist speciell in Betreff des Lebendig-begrabens von E. v. Bibra wiederholt worden[15]. In der That ist Katalepsie nach Hanfanwendung in Indien sicher beobachtet worden[16]. Ferner sind nach den Berichten der Reisenden wie die Derwische Ost-Irans so auch die indischen Yogins und ein guter Teil namentlich der ärmeren Classen Indiens dem Hanfgenuss ganz hervorragend ergeben[17], was uns die Sanskrit-Texte durchaus bestätigen. Die burleske Litteratur zeigt uns den typischen Yogin wohl vertraut mit dem herrlichen Genussmittel[18], und die Werke über Materia medica wissen seine Vorzüge kaum genug zu preisen, was ja auch schon in den Benennungen *indrāśana*, *śakrāśana*, *vijayā*, *siddhi* für das prosaische *gañjā* oder *bhaṅgā* deutlich zum Ausdruck kommt[19]. Gleichzeitiger Gebrauch von Stechapfel, welcher ausdrücklich bezeugt ist[20], oder von dem gleichfalls in Indien wohlbekannten aus Kābul oder Persien eingeführten Bilsenkraut mag dazu die Wirkung des Hanfpräparats für die Zwecke der Yogins günstig beeinflusst haben. Ich erinnere daran, dass der parsische Ardā Vīrāf die siebentägige Katalepsie, während welcher seine Seele Hölle und Himmel durchwandert, durch den Genuss eines Bilsenkrauttrankes herbeiführt[21], und dass beide Pflanzen unter den Bestandteilen der gleichfalls Katalepsie bewirkenden Hexensalbe aufgezählt werden[22].

[1] Y. S. III, 33—36. — [2] Y. S. III, 46, H. Walter, S. XXIII, XXIV. Haṭha-

yogapr. III, 29 wird die Mahāvedha-Mudrā sogar als ein Heilmittel gegen Runzeln und graue Haare empfohlen. — [3] Y. S. IV, 1. — [4] Y. S. III, 45, R. Mitra, p. 121, Sāṃkhyatattvakaumudī 23, Yogasārasaṃgraha p. 55, 56. Es finden sich im Einzelnen kleine Abweichungen bei den verschiedenen Erklärern. — [5] Y. S. III, 16—IV, 6, I, 40, 41, R. Mitra, p. XXXIX, XL, CVI, CVII, Mbh. XII, Adhy. 302, 318, Yogasārasaṃgraha, p. 51—61, S. Ph. 153 Anm. 1, 187, 209, 237, 246, 247. — [6] Y. S. IV, 4—6. — [7] S. Ph. 187. — [8] Y. S. I, 41, R. Mitra, p. XXXI. — [9] Artikel Sāṃkhya III § 2, S. Ph. 280, 281, 324. — [10] Der Hypnotismus. Ausgew. Schriften von J. Braid. Deutsch hrsg. von W. Preyer (Berlin 1882), S. 46 ff. mit der Anm. S. 281 (das englische Original dieser Abhandlung ist unter dem Titel »Observations on trance or human hybernation« im J. 1850 erschienen). Der erste der von Braid berichteten Fälle findet sich nach der Darstellung des Generals Ventura nebst einem Porträt des Haridās auch in J. M. Honigberger's Früchten aus dem Morgenlande (Wien 1851) S. 137 ff., vgl. 180 (eine englische Übersetzung erschien unter dem Titel »Thirty-five years in the East«, London 1852). — Dieselben Fälle bei W. B. Carpenter in der Contemporary Review, Dec. 1873, S. 133 ff. und bei C. du Prel, Studien auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften I, 35 ff. — [11] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolatres II, 1 (Amsterdam 1728; = VII, 1 des ganzen Werkes C. et c. r. de tous les peuples du monde), S. 8: »Quelques-uns de ces Faquirs se retirent tour à tour dans une fosse où ils ne reçoivent de la clarté que par un fort petit trou. Ils y demeurent jusqu'à neuf ou dix jours sans jamais changer de posture, et sans boire ni manger, à ce qu'on assure.« — [12] A. J. Ceyp's Aufsatz »Das Experiment des Scheintods bei den Fakiren« in der Sphinx XIV, S. 232 ff. ist mit Änderung der Namen und unwesentlichen Abweichungen aus Honigberger's Buch abgeschrieben. Für den überhaupt nicht ernst zu nehmenden Jacolliot, leider eine Hauptautorität unserer Mystiker, genügt der Hinweis auf J. Vinson's wiederholte Darlegungen in der Rev. de lingui. VII, 285 ff., XIII, 56 ff., XIV, 70 ff., XVIII, 128, XXI, 76 ff. — [13] L. Schrötter in H. v. Ziemssen's Handbuch d. spec. Pathologie u. Therapie VI [1], 275 f.: »Das Kunststück der indischen Hexenmeister, die Herzcontraction willkürlich zu verlangsamen, ist jetzt gelost, nachdem Donders gezeigt hat, dass er durch willkürliche Contractionen der vom Accessorius versorgten Halsmuskeln das Herz zum Stillstand bringen kann, indem mit der Reizung jener Muskeläste des Nerven auch gleichzeitig seine Herzäste angeregt werden.« Das war dann wohl auch das einmal von drei Ärzten beobachtete, von Braid und Carpenter besprochene Kunststück des Colonel Townsend, welcher »nach Belieben sterben konnte«. — [14] Voyages de Jean Ovington, faits à Surate. Trad. de l'Anglois. T. II (Paris 1725), S. 76. — [15] E. Frhr. v. Bibra, Die narkotischen Genussmittel und der Mensch (Nürnberg 1855), S. 286 ff. — [16] W. B. O'Shaugnessy in JBA. VIII, 840 ff. — [17] Engelbert Kaempfer, Amoenitates exoticae (Lemgoviae 1712), S. 645 ff., 652 f., Honigberger a. a. O. S. 11, 160 ff., 195. — [18] Vgl. die Äusserung des Yogin Asajjātimiśra im Dhūrtasamāgama S. 14 in C. Cappeller's autographirter Ausgabe = S. 90 in Lassen's Anthologia sanscritica [1] und die Anpreisung des Hanfgenusses in dem von Cappeller in der Gurupūjākaumudī S. 59 ff. analysirten Kautukasarvasva. — [19] S. namentlich Udoy Chand Dutt, The Materia Medica of the Hindus (Calcutta 1877), S. 235 ff. und über den Hanf in Indien überhaupt O'Shaughnessy in JBA. VIII, 732 ff., 838 ff., Jonathan Pereira, The Elements of Materia Medica and Therapeutics [4] II, 1, 366 ff., D. Morison und W. B. Philipps in der Indian Evang. Rev. XX, 325 ff., G. A. Grierson, Bihar Peasant Life S. 243 und im Ind. Antiquary XXIII, 260 ff. — [20] Honigberger S. 162, Udoy Chand Dutt S. 207. — [21] Udoy Chand Dutt S. 211 f., E. W. West and M. Haug, Glossary of the Book of Arda Viraf S. 220 s. v. *mang;* vgl. Artā Vīrāf-Nāmak trad. par A. Barthélemy S. 147. — [22] Fr. Unger in den Sitzungsber. Akad. Wien, Math.-nat. Cl. XXXIII, 341, 348.

§ 4. Lehren von untergeordneter Bedeutung. Die folgenden Classificationen sind in der Yoga-Philosophie entstanden. Es werden fünferlei Affectionen des Denkorgans (*citta-vṛtti*) constatirt, die in unserer Sprache besser als Denkformen zu bezeichnen wären[1]: 1) die richtige, durch eines der drei anerkannten Erkenntnismittel gewonnene Vorstellung (*pramāṇa*), 2) die falsche, auf Sinnestäuschung beruhende Vorstellung (*viparyaya*), 3) die Phantasie oder die Vorstellung von etwas in Wirklichkeit nicht Existirendem (*vikalpa*), 4) der Schlaf (*nidrā*), der durch das Bewusstsein von keinerlei Objecten characterisirt, aber doch zu den Affectionen des Denkorgans gerechnet wird, weil man beim Erwachen aus einem gesunden Schlaf die Erinnerung hat »Ich

habe gut geschlafen« und eine solche Erinnerung nicht ohne eine vorangegangene Empfindung möglich ist, 5) die Erinnerung (*smṛti*), d. h. das durch einen im Denkorgan hinterlassenen Eindruck (*saṃskāra*) bewirkte Wiedererwachen einer früheren Wahrnehmung oder Vorstellung[2].

Die Gleichgiltigkeit gegen die weltlichen Dinge (*vairāgya*) wird in vier Stufen eingeteilt. Die Aufstellung und Beschreibung dieser Stufen unter den technischen Bezeichnungen *yatamāna-saṃjñā*, *vyatireka-saṃjñā*, *ekendriya-saṃjñā* und *vaśīkāra-saṃjñā* ist zwar erst von Vācaspatimiśra an nachweisbar, muss aber wegen Y. S. I, 15, wo die *vaśīkāra-saṃjñā* definirt wird, und wegen der mündlichen Tradition als der Yoga-Schule angehörig betrachtet werden. Auf der ersten Stufe bemüht man sich, die Sinne im Zaum zu halten; auf der zweiten sind einige Begierden ertötet, andere noch nicht; auf der dritten besteht das Verlangen nach weltlichen Genüssen nur noch in der Form der sehnsüchtigen Erinnerung im Manas; auf der vierten ist jedes Verlangen nach irdischen und übersinnlichen Objecten geschwunden[3]. Ob der Unterschied zwischen einer niederen und höheren Gleichgiltigkeit (*apara-* und *para-vairāgya*) zuerst in der Sāṃkhya- oder Yoga-Schule gemacht ist, wird kaum zu entscheiden sein. Die eben beschriebenen vier Stufen bilden die niedere Gleichgiltigkeit; die höhere tritt erst n a c h der Erreichung der unterscheidenden Erkenntnis ein und besteht darin, dass man auch die feinsten Formen der Materie (die Guṇas) und seine eigenen inneren Organe mit derselben Indifferenz ansieht wie alle anderen Dinge[4].

Auch der als Einheit aufgefasste Saṃyama[5] zerfällt nach dem Yoga-System in drei verschiedene Grade (*bhūmi*), die ebenso vielen Modificationen des Denkorgans entsprechen. Im ersten Grade werden die Dispositionen zu den Zuständen weltlichen Daseins unterdrückt, die Zerstreutheit schwindet und das Denkorgan gelangt zur Ruhe (*nirodha-pariṇāma*); im zweiten tritt die Concentration ein (*samādhi-pariṇāma*), und im dritten werden die Zustände der beiden ersten Stufen zu dauernden (*ekāgratā-pariṇāma*)[6]. Aus dieser Classificirung des Saṃyama scheint die in den Sāṃkhyasūtras vorgetragene Lehre von den drei Stufen der unterscheidenden Erkenntnis abgeleitet zu sein[7]. Im Yoga-System werden sieben Stufen der abschliessenden Erkenntnis (*prānta-bhūmi-[bhūmau]prajñā*) angenommen, die in den folgenden Sätzen ihren Ausdruck finden: 1) die Schmerzhaftigkeit alles Materiellen ist erkannt, es giebt nichts zu Erkennendes mehr, 2) die Ursachen des Schmerzes sind beseitigt, es giebt nichts zu Beseitigendes mehr, 3) die unmittelbare Erkenntnis der Befreiung ist durch die Versenkung gewonnen, 4) die unterscheidende Erkenntnis, das Mittel zur Befreiung, ist verwirklicht, 5) das Denkorgan hat seine Aufgabe erfüllt, 6) die Guṇas haben aufgehört zu wirken, 7) die Seele ist zum Fürsichsein gelangt. Die ersten vier Stufen werden unter der Bezeichnung *kārya-vimukti* »Befreiung von dem zu Leistenden«, die letzten drei unter der Bezeichnung *citta-vimukti* »Befreiung vom Denkorgan« zusammenfasst[8].

[1] P. MARKUS S. 49 unten. — [2] Y. S. I, 5—11, Yogasārasaṃgraha p. 2, 3, S. Ph. 254, Anm. — [3] Vācaspatimiśra zu Yogabhāṣya I, 15 und zu Sāṃkhyakārikā 23, Aniruddha zu Sāṃkhyasūtra II, 1, Yogasārasaṃgraha p. 25, 26, S. Ph. 145, Anm. 6. — [4] Y. S. I, 16, Yogasārasaṃgraha p. 25, 26, S. Ph. 145, 146. — [5] S. oben § 2, Nr. 8. — [6] Y. S. III, 6, 9—12. — [7] S. Ph. 149, 183. — [8] Y. S. II, 27 nebst den Commentaren.

IV. YOGA-LEHREN, DIE DEM SĀṂKHYA WIDERSPRECHEN UND VON DEN ANHÄNGERN DIESES SYSTEMS BEKÄMPFT WERDEN.

§ 1. Die Gottesidee. Die Yoga-Lehre hat mit der Austilgung des Atheismus aus dem ihr zu Grunde liegenden Sāṃkhya-System wahrscheinlich

nichts anderes beabsichtigt, als sich weiteren Kreisen annehmbarer zu machen. Der Gottesbegriff, der in späterer Zeit immer enger mit der Yoga-Lehre verschmolz, ist ursprünglich in ganz äusserlicher, unvermittelter Weise in das System eingefügt worden, ohne irgend eine Umgestaltung seines Wesens und Inhalts zu bewirken. Dass die Gottesidee in den Yogasūtras etwas Überflüssiges, nicht in den Zusammenhang Gehöriges ist, haben schon Andere bemerkt[1]; aber man muss noch weiter gehen und sagen, dass die von Gott handelnden Sūtras[2] geradezu den Voraussetzungen und den Zielen des Yoga-Systems widersprechen. Für die göttliche Vorsehung ist kein Platz im System, denn Gott hat mit den Ursachen und Vorgängen des weltlichen Daseins gar nichts zu schaffen; und dass die von dem Menschen anzustrebende Erlösung in den Yogasūtras durchaus im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie und nicht etwa als eine Vereinigung mit Gott aufgefasst wird, habe ich bereits oben I § 1 erwähnt. Gott ist auch keineswegs ein Urgeist, aus dem die einzelnen Geister stammen; denn die Einzelseelen sind ebenso anfangslos und ewig wie die »besondere Seele« (*puruṣa-viśeṣa*)[3], die »Gott« (*īśvara*) genannt wird. Diese »besondere Seele« unterscheidet sich von den anderen nicht essentiell, sondern nur graduell[4]. Sie ist seit Ewigkeit her und in Ewigkeit hin im Besitz der höchsten Weisheit, Macht und Güte, aber sie ist unberührt nicht nur von dem Elend des Weltdaseins, sondern auch von allen Affecten und Dispositionen, von Verdienst ebenso wie von Schuld. Da sie ohne Zusammenhang mit der Materie kein Bewusstsein haben könnte, so wird im Yoga-System zugegeben, dass sie in gewissem Sinne gebunden sei, d. h. mit der Materie, aber nur mit ihrem feinsten und edelsten Bestandteil, dem vollkommen geläuterten Sattva, in Verbindung stehe[5]. Diese Verbindung ist der Art, dass die ewige Seligkeit Gottes durch sie keine Einbusse erleidet. Das Verhältnis Gottes zu den Menschen äussert sich in Barmherzigkeit; die völlige Gottergebenheit des Menschen, die wir III § 1 als einen Teil des *kriyāyoga* kennen gelernt haben, bewirkt, dass Gott die Erreichung der Erlösung durch Hinwegräumung der Hindernisse erleichtert. Zur mystischen Bezeichnung Gottes dient die heilige Silbe *om* (*praṇava*), »welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens und Wirkens in sich beschliesst und sie demjenigen offenbart, der dies *om* in richtiger Weise, durch Murmeln und durch Versenkung in seinen Sinn, seinem äusseren Ohr wie seinem innersten Herzen zum Bewusstsein bringt«[6]. Diese Beziehung auf die Übung des Yoga hat die Silbe *om* schon Maitr. Up. VI, 23, 25; in den späteren Werken, die sich mit dem Yoga beschäftigen, werden die Speculationen über die in Om liegenden Geheimnisse immer abenteuerlicher.

Die ganze eben kurz entwickelte theistische Lehre, über die das Nähere bei P. Markus S. 2—9 nachzusehen ist, darf als eine Entlehnung aus der Religion der Bhāgavatas betrachtet werden[7], die ihrerseits wieder Elemente des Yoga in sich aufgenommen hat[8]. In welcher Weise die Gottesidee von den Anhängern des Sāṃkhya bekämpft wird, habe ich im Artikel Sāṃkhya V § 1 dargestellt.

[1] R. Mitra p. XXII, P. Markus S. 3, 7 unten. — [2] Y. S. I, 23—27, II, 1, 45. — [3] Y. S. I, 24. — [4] P. Markus S. 6. — [5] S. die Commentare zu Y. S. I, 24. — [6] P. Markus S. 3 unten nach Y. S. I, 27, 28. — [7] R. Mitra p. 28. — [8] S. I § 6.

§ 2. Der Sphoṭa. Mit dem Ausdruck *sphoṭa* bezeichnet die Yoga-Philosophie[1] — ebenso wie die Mīmāṃsā und die Grammatik — den Träger der Wortbedeutung. Diesen erklärt sie für ein unvergängliches einheitliches Element, das in den aneinander gereihten Lauten als etwas von ihnen Verschiedenes ruht und bei ihrer Artikulirung »hervorbricht« (*sphuṭati*, daher *sphoṭa*), d. h. sich manifestirt. Der Sphoṭa ist also — wie wir sagen würden

— der durch den Buchstabencomplex dem Verständnis vermittelte Begriff[2]. Diese nicht mit genügender Klarheit formulirte Theorie, der aber unverkennbar ein richtiger Gedanke zu Grunde liegt, wird im Sāṃkhya-System mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass ein solcher übersinnlicher, von den zum Worte vereinigten Buchstaben verschiedener Sphoṭa gar nicht vorstellbar sei; man habe deshalb anzunehmen, dass die Wortbedeutung einfach durch die Laute selbst manifestirt werde[3].

[1] Y. S. I, 42, Yogasārasaṃgraha p. 65—67. — [2] Deussen, System des Vedānta 76—80; vgl. auch Colebrooke, Misc. Ess. I, [2] 331, Ballantyne, Christianity contrasted with Hindū Philosophy 176—195, Sarvadarśanasaṃgraha p. 209—214 der Übersetzung. — [3] Sāṃkhyasūtra V, 57.

§ 3. Die unendliche Grösse des inneren Organs. Das innere Organ, das nach der Sāṃkhya-Lehre weder von atomistischer noch unendlicher Grösse, sondern von begrenzter Ausdehnung (*madhyama-parimāṇa*) ist[1], wird in der Yoga-Philosophie für alldurchdringend oder unendlich gross erklärt. Ich kann zwar diese Lehre nur aus dem Yogasārasaṃgraha p. 65, 67—70 nachweisen, halte sie aber für bedeutend älter, weil die characteristische Anschauung des Yoga-Systems, von der die Beweisführung ausgeht, eine solche Umgestaltung der Sāṃkhya-Lehre über die Natur des inneren Organs sehr nahe legen musste. Vijñānabhikṣu's Begründung a. a. O. ist nämlich folgende. Das innere Organ kann nicht atomistisch sein, weil das des Yogin fähig ist, alle Dinge in der Welt in einunddemselben Augenblick zu erfassen; es kann aber auch nicht mittlere oder begrenzte Ausdehnung besitzen, weil es in diesem Falle zur Zeit der Weltauflösung zu Grunde gehen müsste und deshalb nicht das Substrat der fortdauernden Kraft von Verdienst und Schuld und der Dispositionen sein könnte. In seinem Commentar zu den Sāṃkhyasūtras[2] vertritt Vijñānabhikṣu in dieser Frage natürlich den entgegengesetzten Standpunkt der Sāṃkhya-Philosophie.

[Ich kann bei dieser Gelegenheit eine warnende Bemerkung gegen Gaṅgānātha Jha's englische Übersetzung des Yogasārasaṃgraha nicht unterdrücken. Die in diesem Paragraphen behandelte Lehre wird in dem Texte des Compendiums p. 65, l. 5 mit dem Terminus *dhī-vaibhava* eingeführt, wofür p. 67 unten und p. 70, l. 8 *mano-vaibhava* gesagt ist. Diese beiden Ausdrücke übersetzt Gaṅgānātha Jha irrtümlich mit »the powers of Intellect (resp. of the Internal Organ)« p. 91 Mitte, 95 unten, 100 oben; *vaibhava* aber bedeutet hier nicht »powers«, sondern »unendliche Grösse«. Denn dass *dhī-vaibhava* und *mano-vaibhava* im Sinne von *antaḥkaraṇa-vibhutva* gebraucht ist, ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhang des Abschnitts und insbesondere aus p. 68, l. 14 des Textes: *ataḥ pariśeṣato 'ntaḥkaraṇaṃ vibhv eva sidhyati.*]

[1] S. Ph. 255. — [2] I, 65, V, 69, 70.

§ 4. Der Begriff der Zeit. Im Gegensatz zu der im Sāṃkhya-System herrschenden Auffassung der Zeit[1] wird in der Yoga-Philosophie — was ich freilich auch nur aus dem Yogasārasaṃgraha zu belegen vermag — die Zeit für ein Aggregat von ununterbrochen auf einander folgenden Momenten erklärt, und der flüchtige Moment für eine besondere Modification der unbeständigen Materie (*asthiraḥ kṣaṇaḥ prakṛter evā 'tibhaṅgurāyāḥ pariṇāma-viśeṣaḥ*).

[1] Artikel Sāṃkhya VII § 11.

ABKÜRZUNGEN.

Adhy. = Adhyāya.
Bhag. = Bhagavadgītā.
BRW. = BÖHTLINGK und ROTH, Sanskrit-Wörterbuch.
Gött. gel. Anz. = Göttingische gelehrte Anzeigen.
Hall, Contrib. = Fitzedward Hall, a Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems.
Ind. Stud. = Indische Studien, herausg. von A. WEBER.
JBA. = Journal Bengal Asiatic Society.
Kaṭh. Up. = Kaṭha Upaniṣad.
KB. = KERN, der Buddhismus.
LIA. = LASSEN, Indische Alterthumskunde.
Maitr. Up. = Maitrī Upaniṣad.
Mbh. = Mahābhārata.
SBE. = Sacred Books of the East, ed. F. MAX MÜLLER.
S. Ph. = R. GARBE, die Sāṃkhya-Philosophie.
Taitt. Up. = Taittirīya Upaniṣad.
Vijñ. = Vijñānabhikṣu.
WL. = A. WEBER, Indische Literaturgeschichte.
Y. S. = Yogasūtra.

INHALT.

II. SACHINDEX.

III. BAND, 7. Heft

GRUNDRISS

DER

INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE

UND

ALTERTUMSKUNDE

BEGRÜNDET VON **GEORG BÜHLER** FORTGESETZT VON **FRANZ KIELHORN**

HERAUSGEGEBEN VON

H. LÜDERS UND J. WACKERNAGEL

DIE LEHRE DER JAINAS

NACH DEN ALTEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

WALTHER SCHUBRING

BERLIN UND LEIPZIG 1935
WALTER DE GRUYTER & CO.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.



GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE
(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)
BEGRÜNDET VON G. BÜHLER, FORTGESETZT VON F. KIELHORN,
HERAUSGEGEBEN VON H. LÜDERS UND J. WACKERNAGEL
III. BAND, 7. HEFT

DIE LEHRE DER JAINAS

NACH DEN ALTEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

WALTHER SCHUBRING



BERLIN UND LEIPZIG 1935
WALTER DE GRUYTER & CO.
vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung —
Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Eine Übersicht über den gesamten Grundriß
befindet sich auf der letzten Seite

Archiv-Nr. 41 22 34
Printed in Germany
Druck von J. J. Augustin, Glückstadt und Hamburg

MEINER FRAU

GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE
(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)
BEGRÜNDET VON G. BÜHLER, FORTGESETZT VON F. KIELHORN,
HERAUSGEGEBEN VON H. LÜDERS UND J. WACKERNAGEL.
III. BAND, 7. HEFT

VORBEMERKUNG.

Es liegt im Wesen einer Darstellung im Rahmen des indo-arischen „Grundrisses", daß sie sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts blickt. Das erstere, indem sie das vom Gegenstand bisher gewonnene Wissen zusammenzufassen sucht. In Beziehung auf dies Vergangenheitsziel muß jedoch davor gewarnt werden, das Buch für eine Enzyklopädie oder eine Bibliographie zu halten. Oft mußten Grundlinien und Hinweise genügen, auch wenn damit, besonders in den ersten Abschnitten, die Schilderung sich der Art einer Skizze näherte. Vermieden wurde mit Vorbedacht auch die umfassende Auseinandersetzung und der Vergleich mit anderen Denkwelten und Tatsachen des älteren Indien und das Eingehen auf die Neuzeit. Denn vor allem hielten die alten Quellen, die endlich zu ihrem Recht kommen sollten, den Blick fest. Bei ihrer Ausbeutung wird freilich niemand erwarten, daß alle Einzelheiten gegeben oder von den angeführten Einzelheiten alle Stellen genannt sind.

Die wissenschaftlich zu fordernde Möglichkeit der Nachprüfung ist leider beschränkt durch die geringe Verbreitung der in Indien gedruckten Texte, blieben doch schon dem Schreiber dieser Zeilen mehrere kanonische Ausgaben unerreichbar. Hier Wandel zu schaffen ist das Zukunftsziel dieser Schrift. Sie will einerseits die Notwendigkeit einer planmäßigen abendländischen Ausgabe des Siddhānta der Śvetāmbara erweisen — einer Ausgabe, die bei praktischer Anlage keineswegs besonders kostspielig sein wird — und anderseits durch die Andeutungen, auf die sie sich, um die Übersichtlichkeit nicht zu gefährden, im Bereich der Digambara beschränken mußte, zur näheren Beschäftigung mit diesem eigentümlichen Abglanz der alten Lehre anregen. Weit davon entfernt, seine Arbeit für abschließend und fehlerfrei zu halten, will der Verfasser vielmehr zur vervollkommnenden Mitarbeit und Weiterführung einladen. Diese wird auch die zahlreich sich aufdrängenden Fragen nach dem Woher und Warum, auf die hier nur teilweise eingegangen werden konnte, der Beantwortung zuführen.

I. GESCHICHTE DER JAINA-FORSCHUNG.

§ 1. Das Geburtsjahr der Jaina-Wissenschaft ist 1807. In diesem Jahr erschienen in Band IX der Asiatic Researches (Calcutta und London) unter dem Titel „Account of the Jains" drei von dem Major, späteren Lieutenant-Colonel Colin Mackenzie gesammelte Jaina-Berichte nebst einem Auszug aus dessen eigenem Tagebuch von 1797 und aus dem

des Dr. F. Buchanan[1]), der seinerseits gleichfalls die Darstellung eines Jaina wiedergab. Nicht in diesen Berichten, aber in den auf sie und auf eigene Studien sich gründenden, unmittelbar anschließend gedruckten „Observations on the Sect of Jains“ von H. Th. Colebrooke[2]) kommt neben der reinen Beschreibung, wie jene Vorgänger sie ausschließlich lieferten, zuerst, wenn auch in bescheidenem Umfang, die Kritik und die Verknüpfung der Tatsachen, also wissenschaftlicher Geist zur Geltung[3]).

Für die Jahre nach 1807 belehrt uns Wilson über die Existenz einer Reihe verstreuter Notizen und Erwähnungen, ohne auf ihren Inhalt näher einzugehen[4]). Dagegen würdigt er den 1. Band der Transactions of the Royal Asiatic Society (1827) einer besonderen Erwähnung. Dieser enthält zwei gleichnamige Aufsätze „On the Sráwacs or Jains“ von Delamaine und Buchanan (= F. Buchanan Hamilton), Notizen des letzteren und W. Francklins über einige Jainatempel sowie Colebrookes Behandlungen zweier Inschriften, davon eine im Anschluß an Tod, und Besprechung der „Sect of Jina“ im Rahmen seines „Essay on the Philosophy of the Hindus“[5]). Auch erschienen in demselben Jahre Francklins „Researches on the Tenets and Doctrines of the Jeynes and Boodhists“ (London 1827), das erste Buch, das die Jainas im Titel nennt. Gegenüber den mythologisch-spekulativen Ausführungen im Geiste der Zeit, welche vorwiegen, sind die beschreibenden Teile heute noch lesbar.

Da man die allmähliche Erweiterung der Tatsachenkenntnis wie für den Gesamtverlauf so auch für die Anfangsepoche an der Hand der in einer Anmerkung schon genannten Bibliographie beobachten kann, braucht hier auf die zeitlich an 1827 anschließenden Arbeiten nicht eingegangen zu werden. Nur die schon erwähnte „Sketch“ aus der Feder Wilsons (Asiatic Researches, Vol. XVIf., 1828—32) sei als die ausführlichste und bedeutendste Behandlung des Gegenstandes aus dieser Zeit genannt. Wilson gibt darin u. a. Bericht über die ihm selbst oder dem Sanskrit College in Calcutta gehörigen zahlreichen Jaina-Handschriften. 44 dergleichen von südindischem Charakter verzeichnete und beschrieb sein

---

1) Von Buchanan erschien schon Lo. 1807 ein dreibändiges Werk A Journey from Madras through the countries of Mysore, Canara and Malabar (2. Ausgabe in 2 Bdn. Madras 1870), in dem er sich öfter mit den Jainas beschäftigt (vgl. Guérinot JAs. 1909, S. 55). Ein späteres Tagebuch B.s ist erst kürzlich gedruckt worden: Journal kept during the Survey of the Districts of Patna and Gaya in 1811—12. Ed. by V. H. Jackson. Patna 1925. Darin u. a. eine Beschreibung seines Besuches von Mahāvīras Sterbeort, vgl. Jacobi SPAW 1930, 561.

2) Abgedruckt in Colebrooke's Miscellaneous Essays, 2nd ed. (1872). Vol. II, 191—224.

3) Der Vollständigkeit halber sei für früheste Belege für das Wissen von den Jainas verwiesen auf Windisch GIAPhA I, 1 B, S. 29; Zachariae WZKM 24, 337—344 (Kleine Schriften S. 41—47) und Festschr. Winternitz S. 174—185; Randle JRAS 1933, 147; und die Notiz Γέννοι· οἱ γυμνοσοφισταί des dem 5. Jh. angehörenden Hesych, in der man das Wort *jaina* erkannt zu haben glaubt, vgl. M. Schmidt in seiner 2. Ausg. des Hesych (1867), S. 342; Gray und Schuyler, Am. J. of Philology 22 (1901), S. 197; nicht ablehnend Lassen, Ind. Alt. 4 (1861), 757; Lüders KZ 38, 433; zurückhaltend Stein, Megasthenes und Kauṭilya S. 293f.

4) Sketch of the Religious Sects of the Hindus, Works Vol. I, 277ff. In Guérinots Jaina-Bibliographie, die uns im übrigen zu Dank verpflichtet, findet sich nichts davon.

5) Transact. R. A. S. 1, 551—558, abgedruckt Misc. Essays I, 380—390.

Katalog der Sammlung Mackenzie[1]), die an die Ostindische Gesellschaft in London gekommen war. Aber schon die frühesten Aufsätze beruhten außer auf mündlichen Auskünften auch auf dem Zeugnis von Inschriften und Texten, denn Colebrookes erster Aufsatz schloß sich an den Abhidhānacintāmaṇi des Jainas Hemacandra und das Kalpa-sūtra, das zum Kanon gerechnet wird, an. Colebrooke benutzte diese beiden Werke aber nur in Auswahl, geschweige denn, daß er sie vollständig übersetzt oder herausgegeben hätte. Bis der erste Jaina-Text erschien, und es war in der Tat Hemacandras Werk, verflossen seit 1827 zwanzig Jahre. Es wurde in Petersburg 1847 von Böhtlingk und Rieu Sanskrit und deutsch veröffentlicht. Das Kalpa-sūtra kam, zusammen mit dem Navatattvaprakaraṇa, 1848 in der englischen Übersetzung Stevensons heraus[2]). Dies war freilich eine noch recht unvollkommene Leistung[3]). Allerdings beschäftigte sich hier zum ersten Mal ein europäischer Gelehrter mit dem Prakrit des Jaina-Kanons. An seine im Anhang des Buches gegebene „dürftige und sehr fehlerhafte"[4]) Darstellung der Sprache knüpfte 1851 Hoefer in der Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache 3, 364ff. an. Der Abhidhānacintāmaṇi fand 1858 seinen ersten Nachfolger[5]) in Webers Ausgabe von Dhaneśvaras Śatruṃjayamāhātmya[6]), der eine ausführliche Einleitung vorangestellt ist. Die textlichen Quellen, die Lassen 1861 für seine Skizze des Jinismus[7]) in seiner Indischen Altertumskunde 4, 755—787[8]) benutzen konnte, waren also recht gering an Zahl.

§ 2. Mit dem eben genannten Werk hatte Weber das Jaina-Gebiet betreten. Auf ihm hat er nach einer Reihe von Jahren Epoche gemacht durch seine große Abhandlung „Über ein Fragment der Bhagavatī. Ein Beitrag zur Kenntnis der heiligen Sprache und Literatur der Jaina". Sie erschien in zwei Teilen, und der Zufall will, daß der Abschluß dieses Werkes wiederum zwanzig Jahre jenseit des vorigen Marksteins liegt (Abhandlungen der Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1865—66, Buchausgabe 1866—67). Ist es auch heute veraltet, so datiert doch von ihm ab die philologisch-schöpferische Epoche der Jaina-Forschung. Sie hat durch Windisch eine zusammenhängende inhaltreiche Darstellung erfahren[9]), auf die hier für die Einzelheiten verwiesen sei. Doch können die von Weber in aufopfernder Arbeit[10]),

[1]) The Mackenzie Collection. A descriptive Catalogue ... By ... H. H. Wilson. Calcutta 1828. Second Ed. Madras 1882 (so Guérinot zu berichtigen).

[2]) The Kalpa-Sûtra and Nava Tatva, two works illustrative of the Jain religion and philosophy. Transl. from the Mágadhí by J. Stevenson. London 1848.

[3]) Vgl. Jacobi, The Kalpasûtra of Bhadrabâhu S. 27f.

[4]) Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 19. Über Hoefer vgl. Windisch a. a. O. S. 217f.

[5]) Von Pavies Analyse des Padmâvatîcaritra im JAs. 5, T. 7 kann abgesehen werden.

[6]) Albrecht Weber, Über das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. (AKM 1, 4.) Leipzig 1858.

[7]) Gegenüber dem auf Bühler und Jacobi zurückgehenden, wohl unter Einfluß des Englischen gewählten Gebrauch von „Jainismus" und „jainistisch" hält der Verf. mit Anderen (Leumann; Winternitz, Geschichte der Ind. Litt. 2, 289) an „Jinismus" und „jinistisch" fest. Dagegen könnte man die Erforschung der Jainas als „Jainistik" bezeichnen.

[8]) Übersetzt von Rehatsek IA 2, 193—200; 258—265.

[9]) A. a. O. S. 346—355.

[10]) „Ein gut Stück meiner Sehkraft liegt darin begraben", Verz. II, 3. S. XVIII.

wenn auch ohne viel Rücksicht auf gepflegtes Deutsch weiterhin geschaffenen Grundlagen nicht übergangen werden: zunächst seine Abhandlung „Über die heiligen Schriften der Jaina“ in den Indischen Studien Bd. 16 und 17 (1883—85). Sie beruht auf den Handschriften, die die Königliche Bibliothek zu Berlin zwischen 1873 und 1878 erworben hatte und deren Beschreibung in einem damals vielleicht gerechtfertigten Umfang, aber doch wohl übertriebener diplomatischer Treue[1]) im Rahmen des „Verzeichnisses der Sanskṛit- und Prâkṛit-Handschriften“ 1888 und 1892 erschien. Die später angekauften Handschriften sind bis heute noch nicht beschrieben. Eine weitere Grundlage für Jaina-Studien wurde in den achtziger Jahren auch dadurch gelegt, daß die erste gedruckte Kanon-Ausgabe (1880ff.) des in Azimganj bezw. Murshidabad[2]) (Bengalen) wohnhaften Rāy Dhanpati Siṃha Bahādur nach Europa gelangte. Manche der in Calcutta und anderwärts gedruckten Bände sind allerdings für unsere Begriffe monströs.

Die Handschriften, die Weber beschrieb, waren durch die Vermittlung Bühlers nach Berlin gelangt. Neben anderen in britisch-indischem Dienst stehenden Gelehrten war Bühler mit der planmäßigen Durchforschung und Beschreibung der einheimischen Sammlungen und dem Ankauf von Handschriften für staatliche Institute Britisch Indiens beauftragt worden. Er erhielt die Erlaubnis, Dubletten auch im Auftrage auswärtiger Bibliotheken einzukaufen, Aufträge, denen wir für unser Spezialgebiet die eingehenden Berichte und Verzeichnisse[3]) besonders von Bhandarkar, Bühler,

---

[1]) U. a. ist in hunderten von Fällen die Ligatur *kkha* gemäß der in manchen Schreiberschulen beliebten Form mit *khka*, die Ligatur *gga* zufolge einer gewissen Ähnlichkeit durch *gra* wiedergegeben.

[2]) Auf den Titelblättern Makśūdābād. Nach Woolner, AMg. Dictionary, Vol. I, S. III in Bāluchar, District Murshidabad.

[3]) G. Bühler, Report on Skt. Mss., 1869; 1870—71; 1871—72; 1872—73; 1873—74; 1874—75; 1879—80. Bo. 1869; Surat 1871; 1872; Bo. 1874; Surat 1875; Girgaum 1875; Bo. 1880. — On the celebrated Bhaṇḍâr of Skt. Mss. at Jessalmir: IA 4 (1875), 81—83. — F. Kielhorn, Report on the Search for Skt. Mss. in the Bombay Presidency during the year 1869—70; 1880—81. Poona 1870; Bo. 1881. — List of Skt. Mss. collected for the Government of Bombay in 1877—78, 1879—80 and 1881—82. Bo. o. J. — Ancient Palm-leaf Mss. lately acquired for the Government of Bombay: IA 10, 100—102. — R. G. Bhandarkar, Report on the Search for Skt. Mss. in the Bombay Presidency during the year(s) 1882—83; 1883—84; 1884—85; 1885—86 and 1886—87; 1887—88, 1888—89, 1889—90 and 1890—91. Bo. 1884; 1887; 1894; 1897. — A. V. Kathavate, Desgl. 1891—92, 1892—93, 1893—94 and 1894—95. Bo. 1901. Die seitherigen Erwerbungen verzeichnet: List of Mss. collected for the Gov. Mss. Library ... since 1895 and 1899, compiled by the Mss. Dept. of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1925. Das genannte Institut enthält seit 1925 die Sammlungen des Deccan und des Elphinstone College. — S. R. Bhandarkar, A. Catalogue of the Collections of Mss. deposited in the Deccan College. Bo. 1888. — P. Peterson, Detailed Report of Operations in search of Skt. Mss. in the Bombay Circle, 1882—83. JBBRAS, Vol. 16, Extra Nr. — A 2nd Report ... 1883—84. Ebd. Vol. 17, Extra No. — A 3rd Report ... 1884—86. Ebd. Vol. 17, Extra Nr. — A 4th Report ... 1886—92. Ebd. Vol. 18. — A 5th Report ... 1892—95. — A 6th Report ... 1895—98. Bo. 1883; 1884; 1887; 1894; 1896; 1899. Über Eigentümlichkeiten der Jaina-Handschriften vgl. Weber, Verz. II, Abt. 3, S. XIIff., den Einfluß ihrer Form auf die Textgestaltung Leumann, ZDMG 46, 583f.; Miniaturmalerei darin Hüttemann, Baessler-Archiv 4, 2; N. Brown, Jaina Gazette 28, 77—83, Erwiderung von Hirananda Sastri ebd. 113f.; Brown, Kālaka (§ 24), Ch. II (Anz. vom Verf. OLZ 1934); vgl. ferner die Nachweise in der Bibliography of Indian Archaeology 1926ff.

Kielhorn, Peterson verdanken. Durch diese bibliographische und Sammeltätigkeit ist Bühler der mittelbare Urheber der heutigen Jaina-Wissenschaft geworden. Unmittelbar hat er in ihr, ebenso wie im Verlauf noch Weber, durch eine Reihe von aufschlußreichen originalen Arbeiten gewirkt, von denen manche im Verlauf zu nennen sind. Beide haben ferner jüngere Gelehrte zu Forschungen inspiriert. So weist Jacobis kritische Ausgabe des „Kalpasûtra of Bhadrabâhu" (AKM 7, 1; 1879) deutlich auf Bühler zurück, Leumanns Aupapâtika Sûtra (AKM 8, 2; 1883), ursprünglich Leipziger Dissertation, auf Weber und die Berliner Sammlung. Weber konnte übrigens Leumanns Mitarbeit und die beiden genannten Werke in seiner großen Abhandlung benutzen. Jacobis und Leumanns Ausgaben sind Muster von kritischer Umsicht, und es ist nicht verständlich, warum Pischel ihnen gegenüber die in der Textherstellung anfechtbare, wenn auch hingebende Leistung Hoernles in seiner Ausgabe der Uvāsagadasāo (1890)[1]) allein des Beiworts „kritisch" für würdig hielt)[2]). Jacobis Einleitung ist für die weitere Forschung grundlegend geworden.

§ 3. Deren geschichtliche Entwicklung braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden, nachdem Windisch sie a. a. O. bis ins zweite Jahrzehnt unseres Jahrhunderts hinein geschildert hat[3]). Wir fassen nur noch zusammen, was erreicht ist, und weisen auf die Lücken, die noch gefüllt werden müssen. Die alte, infolge innerer und äußerer Ähnlichkeiten aufgekommene Frage, ob die Jainas oder die Bauddhas älter wären[4]), ist durch Jacobi[5]) endgültig dahin entschieden worden, daß beide einen getrennten Ursprung haben und der Ursprung der Jainas weit vor der Zeit Gautamas, des Buddha liegt. Wir haben in Vardhamāna Mahāvīra nicht den Begründer der Kirche, sondern den Erneuerer der Lehre des Pārśva zu sehen; dieser ist glaubhaft zwei bis drei Jahrhunderte, angeblich 250 Jahre vor ihm gestorben. Mahāvīras Leben aber endigte mit großer Wahrscheinlichkeit 477 v. Chr. Er war nach Pāli-Texten ein Zeitgenosse des Buddha und wird ihn um 7 Jahre überlebt haben[6]).

Auf die geistige Atmosphäre jener Zeit haben F. Otto Schrader[7]) und Hoernle Licht geworfen, der letztere durch die Erforschung der Ājīvika-Sekte und ihres Hauptes Gośāla Maskariputra[8]). Dem Buddhisten Aśoka waren nach Bühlers Feststellung[9]) die Jainas als die *nigaṃṭha* bekannt (Toprā 7, 26 bei Hultzsch), als welche sie sich in den ältesten

---

[1]) Vgl. die Besprechung durch Leumann WZKM 3, 328—350.

[2]) Grammatik § 19 Anm. 3. Diese Bemerkung scheint auf Barnett, Antagada-dasāo S. X eingewirkt zu haben.

[3]) Für die im Wesentlichen auf Jacobi zurückgehenden Jaina-Studien in Italien ist die bis 1911 reichende indologische Bibliographie in RSO 5, 219—271 zu vergleichen.

[4]) Auch den zeitlichen Vorrang des Veda und des Brahmanentums mußte Colebrooke noch untersuchen (Observations usw., Misc. Essays II 196ff.). Für Francklin war es ausgemacht, daß die ursprüngliche Religion Indiens die des „Boodh" und „Jeyne" war (Researches u. a. S. 137).

[5]) Einleitungen zum Kalpasûtra und zu den Übersetzungsbänden SBE 22 und 45.

[6]) SPAW 1930, 557ff. (§ 19). Von Keith bemängelt Bull. School of Or. Studies 6, 859—866.

[7]) Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas. Diss. Straßburg 1902.

[8]) Uvās. II, Appendix; ERE 1, 259ff.

[9]) ZDMG, 48, 91; EI 2, 274. Nach der ersten Stelle ist Lassen der Entdecker.

Texten bezeichnen. Die Überlieferung ihrer frühen Kirchengeschichte in der Sthavirāvalī (dem Pariśiṣṭaparvan) des Hemacandra und in bezeichnenden Legenden hat Jacobi erschlossen. Wir wissen nun, daß die Spaltung der Jainas in Śvetāmbara und Digambara nicht gewaltsam eintrat, sondern sich allmählich herausbildete und durch den Unterschied zwischen den altgläubigen Pārśva-Mönchen und den strengen Reformern schon in Mahāvīras Epoche keimhaft vorhanden war. Es ist über die Digambara vielerlei geschrieben[1]), u. a. sind durch Hoernle mehrere chronologische Listen ihrer Schulhäupter *(paṭṭ'āvalī)* ebenso veröffentlicht worden wie durch Klatt solche der Śvetāmbara. Aber im Ganzen leidet unsere Kenntnis der Digambara an Vernachlässigung. Die Śvetāmbara haben die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Dies beruht nicht nur darauf, daß sie nun einmal die Träger der alten Überlieferung sind, sondern auch auf ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit, ihrer größeren literarischen Regsamkeit und Bereitwilligkeit zur Fühlungnahme mit Europäern. Schließlich sind auch ihre Schriften leichter durchdringbar als die der Digambara, wenigstens soweit diese nach Schrift und Sprache dem Süden Indiens angehören. Hinzu kommt nämlich die geringere Beachtung, die den Dravida-Sprachen im Ganzen bisher geschenkt worden ist.

Nach Windisch S. 352 „ist die Bearbeitung der heiligen Schriften sprungweise weitergegangen". Damit soll gesagt sein, daß die europäische Jaina-Wissenschaft sich bis jetzt nicht einer geordneten Veröffentlichung der textlichen Grundlagen erfreut, wie die Pali Text Society sie für die Lehre des Buddha geleistet hat. So hat denn auch Pischel schon 1903 eine Jaina Text Society, deren Bildung ihm nur als eine Frage der Zeit erschien, als erwünschtes Seitenstück bezeichnet[2]). Die Herausgabe von kanonischen Texten ist in der Tat mehr in zufälliger Wahl geschehen, und es zeigt sich uns hier zuerst der über unserem Arbeitsgebiet waltende Unstern der Nichtvollendung. Nicht zu Ende geführt ist Leumanns „Aupapâtika Sûtra", indem die (vermutlich textgeschichtlichen) Anmerkungen fehlen. Bei der „Jñâtâdharmakathâ" hat Steinthal sich auf ein „Specimen" beschränkt (1881). Dem „Ācārāṅga-Sūtra" des Verf. fehlt der 2. *suyakkhandha*, allerdings aus dem guten Grunde, weil die Aufgabe war, den ganz anders gearteten und problematisch viel reizvolleren 1. Teil zu bearbeiten. Eine kritische und einheitlich gestaltete europäische Ausgabe des Kanons der Śvetāmbara ist eine Forderung, die man aus wissenschaftlichem Ordnungsbedürfnis heraus stellen muß. Es ist kein erwünschter Zustand, daß mangels ihrer eine so umsichtige und auch vom Schreiber dieser Zeilen mit Dank benutzte Darstellung wie die v. Glasenapps in seinem „Jainismus" (1925) „nicht oder nur zu geringem Teile auf Kenntnis des Kanons beruht"[3]). Vom Sanskrit-Kommentar brauchen dann nur Einzelheiten ausgehoben zu werden, da man ihn in der erwähnten alten indischen Ausgabe und in der neuen, welche die verdienstvolle, 1915 gegründete Āgamodayasamiti in Mhesana (Gujarat) veranstaltet hat[4]), vollständig findet.

---

[1]) Die erste Spezialarbeit (über die heutigen Dig.) von Bühler IA 7, 28f.

[2]) SPAW 1903, S. 711.

[3]) Jacobi OLZ 1926, Sp. 6. Doch soll „damit ihr Wert nicht herabgesetzt oder ihre Richtigkeit angezweifelt werden".

[4]) Leider war die Auflage zu klein bemessen, so daß ein Teil der Bände längst vergriffen ist. — Viel primitiver ist, nach einigen Proben zu urteilen, ein in

§ 4. Der klassische Sanskrit-Kommentar zum Kanon bildet den Höhepunkt einer zeitlich sehr ausgedehnten scholastischen Tätigkeit. Seine Vorstufen sind bisher vielfach noch unbearbeitet und nur ganz vereinzelt herausgegeben worden: die „Daśavaikālika-niryukti" durch Leumann und die „Jītakalpa-cūrṇi" durch Jinavijaya. Auf Grund eigener, überaus feiner Untersuchungen hat Leumann ZDMG 46, S. 586 auf die nicht nur dogmengeschichtliche, sondern überhaupt literargeschichtliche Wichtigkeit jener äußerst umfangreichen Produkte hingewiesen und eine Probe gegeben. Obwohl die Lösung der allerdings nicht leichten Aufgabe, ihren Gehalt auszuwerten, nach seinen Worten „unbedingt erforderlich ist zur Ermittlung der jinistischen Litteraturgeschichte mehrerer Jahrhunderte", und die alten Kommentare sich mit anderen Literaturkreisen („z. B. auf dem Gebiet der Erzählungen mit dem Mahābhārata, Harivaṃsa, Jātaka, der Bṛhatkathā und dem Pañcatantra") vielfach berühren, wodurch „... auch die allgemeine Litterargeschichte Indiens eine ganz neue Beleuchtung erhalten wird", hat Leumann selbst diese Studien (aus denen seine Ausgabe der genannten Niryukti und ihres Sūtras erwachsen war) nicht weitergeführt, geschweige denn in ihnen Nachfolger gefunden. Was die erwähnten Erzählungen betrifft, welche die Kommentatoren zum Besten ihrer Benutzer der Texterklärung einverleibten[1]), so liegt eine streng kritische Arbeit, welche die Texte selbst wiedergibt, in Leumanns „Āvaśyaka-Erzählungen" (AKM 10, 2; 1897) immerhin vor[2]). Nach vier Bogen wurde aber der Druck unterbrochen und ist nicht wieder aufgenommen worden, dafür wird am Schluß auf die „demnächst erscheinende" „Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur" verwiesen. Auch diese Hoffnung hat sich leider nicht erfüllt. Seine riesige Stoffsammlung, über die Leumann 1891 und 1893 berichtet hat[3]), die Berliner und Straßburger Handschriften nebst vielen solchen von auswärts, die entliehen waren, hatten ihn instand gesetzt, die Schichtung und Verknüpfung des äußerst umfangreichen Schrifttums, das seinerzeit aus der scholastischen Beschäftigung mit bestimmten unumgänglichen *(āvaśyaka)* täglichen Formeln des Jaina-Lebens erflossen ist, aufzudecken und zu entwirren. Leumann war mit dieser Arbeit seiner Zeit um Jahrzehnte voraus. Vielleicht infolge der Erkenntnis, daß sie allzu groß angelegt war, brach er (1900) den Druck mit dem 14. Bogen ab, jedoch selbst dieses Fragment blieb liegen.

Wenn man sagen darf, daß die intensive literargeschichtliche Forschung hierdurch einen Verlust erlitten hat, den erst ein Neudruck vom Dezember

---

Haidarābād 1920 herausgekommener Druck des bloßen Textes mit Hindī-Paraphrase. Als Herausgeber dieser sog. Jain Sūtra Battīsī zeichnet Rājā Bahādur Lālā Sukhdevsahāy Jvālāprasād Jauṃhrī. Es scheint sich um eine Ausgabe von seiten der Sthānakvāsī (§ 32) zu handeln.

[1]) Die Würdigung der vom Kanon unabhängigen Erzählungswerke der Jainas (§ 205) liegt nicht im Plane dieses Buches, doch muß der überaus ertragreichen literar- und motivgeschichtlichen Jaina-Forschung Arbeit Hertels hier gedacht werden. Grundsätzliches hierzu s. Hertel, On the Literature of the Shvetambaras of Gujarat. Sächs. Forschungsinstitute in Leipzig .... Ind. Abt. Nr. 1, L. 1922; ders., Die Erzählungsliteratur der Jainas, Geist des Ostens 1, 178ff.

[2]) „Der Mangel jedes Commentares erschwert leider das Verständnis ungemein; manches bleibt ganz dunkel", Pischel, Gr. § 20.

[3]) Liste von transcribierten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina-Literatur, ZDMG 45, 454—464; 46, 308—315.

1933 versuchen konnte gutzumachen[1]), so hat auch die extensive eine noch nicht ausgeglichene Einbuße dadurch erlitten, daß ihr Klatts Namenbuch vorenthalten geblieben ist. Klatt hatte die Handschriftenverzeichnisse, die als Frucht der obenerwähnten Durchforschung indischer Bibliotheken erschienen waren, und alle ihm sonst erreichbaren buch- und lebensgeschichtlichen Jaina-Daten zu einem umfangreichen Manuskript verarbeitet, als er erkrankte, ohne wieder zu genesen. Von den 1100 Seiten, auf die das fertige Werk geschätzt wurde, sind nur 55 als ein „Specimen" mit der Hilfe von Weber und Leumann gedruckt worden[2]). Der Bibliograph unserer Wissenschaft ist Guérinot geworden und hat damit deren enzyklopädische Epoche heraufgeführt, in der das Erforschte zusammenzufassen und einem weiteren Kreise zugänglich zu machen gestrebt wird[3]). Guérinots eigenes Werk „La Religion djaina" (Paris 1926)[4]) kann mit v. Glasenapps oben gestreifter, umfang- und inhaltreicher Monographie „Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion" (1925) gewiß nicht wetteifern[5]). Vorher (1908) hat Guérinot in einem „Répertoire d'Epigraphie jaina" die inschriftlichen Zeugnisse der Jainas selbst, und noch etwas früher (1906) die Literatur über diese bibliographisch zusammengetragen. Die Inschriftensammlung dürfte hinsichtlich der Brāhmī-Inschriften durch Lüders' „List of Brāhmī Inscriptions"[6]) überholt sein. Die Bezeichnung der Schriften-Bibliographie als „Versuch" („Essai de Bibliographie jaina") ist sehr angebracht. Auch würde sie durch ständige Fortführung an Wert ungemein gewonnen haben[7]). Auch hier liegt also eine Stockung vor, die der Wissenschaft zum Nachteil gereicht.

§ 5. Das Studium der alten Quellen wird immer noch wesentlich erschwert dadurch, daß konservative Jaina-Kreise ihre Abneigung gegen die Bekanntgabe handschriftlicher Schätze nicht überwinden können. Die kostbaren Bibliotheken z. B. der Śvetāmbara in Jaisalmer und Patan sind noch fast völlig unzugänglich[8]). Auch ist das Interesse an brieflichen Anfragen mit

[1]) Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur von E. L., aus dem Nachlaß hrsg. von Walther Schubring. (ANIS 4.) Hamburg 1934. Vor der Veröffentlichung benutzte der Schreiber dieser Zeilen die Korrektur- und Aushängebogen des Werkes.

[2]) Specimen of a literary-biographical Onomasticon by Dr. Joh. Klatt. L. 1892. — Über sein arbeitsreiches Leben und seine Schriften vgl. Leumann IA 23, 169. Die dort erwähnten 8 handschriftlichen Bände des O. befinden sich nebst den Vorarbeiten im Indischen Seminar der Hamburgischen Universität. Bei einer praktischen Abkürzungstechnik und einseitiger Schrift wäre das Ms. seinerzeit wohl druckfähig gewesen.

[3]) Die öffentliche Aufmerksamkeit lenkte auf die Jainas zuerst Bühler in seinem Festvortrag „Über die indische Sekte der Jainas" in dem Bericht: Die feierliche Sitzung d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. am 26. Mai 1887 (Wien 1887), S. 79—122. — J. G. Buhler (!), On the Indian Sect of the Jainas. Transl. ... Ed. with an Outline of Jaina Mythology by Jas. Burgess. London 1903. Hertel kennzeichnet ZDMG 60, 385f. die Unzulänglichkeit der Übersetzung.

[4]) Eingehend besprochen von Charlotte Krause ZDMG 84 (N. F. 9; 1930), 195—202. Vgl. auch E. Frauwallner WZKM 36, 336f.

[5]) Vgl. auch desselben Aufsatz „Die Weltanschauung der Jainas" in Ephemerides Orientales No. 25 (März 1925; Leipzig, Harrassowitz), S. 1—14.

[6]) from the earliest times to about 400 A. D. with the exception of those of Asoka. (EI 10, App.) C. 1912.

[7]) Zutreffende Besprechung von B. Geiger GGA 1908, 124—129, mit zahlreichen Nachträgen. Solche hat Guérinot auch selbst geliefert in JAs. 1909 (XIV) und 1912 (XIX).

[8]) Vgl. J. S. Kudalkar, The Jain Ms.-Bhandars at Patan. A final word on their search: ABhI 3, 35—52.

der Bitte um eine wissenschaftliche Gefälligkeit in den meisten Fällen gering. Um so freudiger begrüßt man jede Mitarbeit auf jinistischer Seite. Zu den zahlreichen bereits erwähnten allgemeinen Verzeichnissen, die in amtlichem Auftrag hergestellt wurden, sind in den letzten Jahren auch Kataloge gekommen, die Jaina-Sammlungen enthalten und von Jainas verfaßt sind[1]). Lehrmeister im Heraustreten aus der Zurückhaltung[2]) war ein *ācārya* des Tapā-Gaccha der Śvetāmbara von hohem Ansehen, Vijayadharma Sūri (1868—1922)[3]). Er hat jahrzehntelang die abendländischen Gelehrten wissenschaftlich beraten und in seinem Kreise nachdrücklich in der gleichen Richtung gewirkt. Ähnlich der um eine Generation ältere Vijayānanda Sūri (1837—1897) des gleichen Ordens, auch Muni Ātmārāmjī genannt, dem Hoernle den 1. Band seiner Uvāsagadasāo gewidmet hat. Als Herausgeber von Umāsvātis Sūtra und anderen Werken zeichnete der als hilfsbereit und verständnisvoll bewährte Laie Keshavlal Premchand Mody, B. A., LL.B. (gest. 1932). Unter den Digambara ragen die Juristen Jagmander Lal Jaini und Champat Rai Jain mit einer großen Anzahl englisch geschriebener Traktate und Erläuterungsschriften hervor, welche die Kenntnis ihrer Religion verbreiten sollen[4]). Von wissenschaftlichem Interesse, wenn auch von kleinem Umfang, sind besonders Vijayadharmas „Jainatattvajnāna" (in Festschr. Bhandarkar, 1917), Jainis „Outlines of Jainism" (Cambridge 1916) und Jains „Jaina Law" (Madras 1926), wo unter Beigabe von Texten[5]) über die den Jainas eigentümlichen Rechtsgrundsätze gehandelt wird. Auch sonst findet man unter den Jainas viel rühmenswerten Eifer, der sich bei dem Einzelnen in wissenschaftlicher oder kompilatorischer Arbeit[6]), bei Vereinigungen in der Herausgabe von Serien kundgibt. Die Spezialarbeiten sind, soweit sie in den Rahmen dieser Schrift fallen, je an ihrer Stelle zu nennen. Hier verdient Erwähnung der Ardha-Māgadhī Reader von Banarsi Das Jain, Lahore 1923. Literaturgeschichtliche und historische Zeitschriftenaufsätze bringen (um nur je ein Beispiel zu geben) der von dem Śvetāmbara-Muni Jinavijaya herausgegebene Jaina-

---

[1]) So Suparshwa Das Gupta, assisted by Pandit Mool Chanra (!) Jain, A Catalogue of Sanskrita, Prakrita, and Hindi Works in the Jain Siddhanta Bhavana, Arrah 1919 (enthält u. a. 1020 Hss. in kanaresischer Schrift); C. D. Dalāl, A Catalogue of Mss. in the Jain Bhandars at Jesalmere. (GOS 21.) Baroda 1923; Līmbḍī-Jnānmandirnā hasta-likhit granthonũ akārādikramthī Sūcīpatra (Sammlung des Muni Caturavijaya.) (ĀS 58.) Bh. 1928.

[2]) Vgl. Leumann, Z. f. Buddh. 5, 127—129.

[3]) Winternitz, Z. f. Buddh. 7, 349—377 (über seinen Aufenthalt in Shivpuri zu Lebzeiten des V.Dh.S.); Guérinot JAs 18, 379ff.; Belloni-Filippi GSAI 24, 165—172; Ratnavijaya, Dharmamahodaya. Ben. V. 2436; A. J. Sunawala, Vijaya Dharma Sūri. His Life and Work. With a prefatory note by F. W. Thomas. Cambridge 1922; Vijaya Indra S., Reminiscences of V. Dh. S. Shivpuri (Gwalior State) 1924. Anz. Temple IA 54, 40.

[4]) Diesem Zweck diente auch der Śvet. Virchand R. Gandhi mit Vorträgen und Aufsätzen, die unter dem irreführenden Titel „The Jain Philosophy" gesammelt sind (2nd ed.: Bo. 1924). Hiernach und nach desselben „Karma Philosophy" ist das Buch von H. Warren, Jainism in western Garb, as a Solution to Life's great Problems (Bh. 1930) gearbeitet.

[5]) Aus der Bhadrabāhu-Saṃhitā, der Vardhamāna-Nīti des Amitagati, der Jinasaṃhitā des Indranandin, der Arhannīti des Hemacandra und dem Trivarṇikācāra des Somasena.

[6]) Umrao Singh Tank, A Dictionary of Jain Biography. P. 1. LJL 7 (1917). — J. L. Jaini, Jaina Gem Dictionary. LJL 10 (1918). — P. C. Nahar u. K. C. Ghosh, Epitome of Jainism. C. 1917.

Sāhitya-Saṃśodhaka (Ahm. 1922ff.) und der Anekānt des Digambara JUGAL KIŚOR MUKHTĀR (Delhi 1929ff., später Sarsava, Distr. Saharanpur, U. P.). In englischer Sprache erscheint seit 1904 die Jaina Gazette des Digambara C. S. MALLINATH in Madras. Ein großes Unternehmen war die siebenbändige Prakrit-Sanskrit-Enzyklopädie in Folio namens Abhidhānarājendra, ein Werk des Śvetāmbara VIJAYARĀJENDRA Sūri (1826—1906), die in Ratlām 1913—1925 gedruckt wurde. Sein Umfang erklärt sich aus dem Abdruck der Text- und Kommentar-Stellen, die sich mit dem jeweils behandelten Wort beschäftigen. Ein kleineres Digambara-Seitenstück wäre nach seiner Vollendung der Bṛhat-Jaina-Śabdārṇava (Hindi Jain Encyclopedia) des BIHARI LAL JAIN geworden, von dem 1925 Bd. 1 *(a-aṇṇa)* erschien. Von den Ausgaben des Kanons ist oben schon die Rede gewesen. Die hierin sehr tätige Āgamodayasamiti veröffentlicht, ihre Zählung mit Nr. 45 (46) beginnend, seit einigen Jahren auch Werke, die nicht zum Kanon gehören. Die Jaina-Dharma-Prasāraka-Sabhā in Bhavnagar hat die zahlreichen von ihr gedruckten Werke nicht in einer Serie zusammengefaßt, wie die Ātmānanda-Sabhā am gleichen Ort es tut in der (Jaina-)Ātmānanda-G. Ratna- M. (1911ff.) und in der Pravartaka-Śrī-Kāntivijaya-J.-Itihāsa-M. (1916ff.). Śvetāmbara-Serien[1]) sind ferner u. a. die Yaśovijaya-J.-G.-M.[2]) (Ben., später Bhavnagar 1904ff.), der Devcand-Lālbhāī-J.-Pustakoddhāra (J. Fund; Bo. 1911ff.), die Jaina-Vividha-Sāhitya-Śāstra-M. (Ben. 1916ff.), Śrīman-Mukti-Kamala-J.-Mohana-M.[3]) (7: Baroda 1920) und der Ārhatamataprabhākara (Poona 1925ff.). Seitens der Digambara erscheinen — oder erschienen — die Sacred Books of the Jainas (Arrah 1917ff.); die Sanātana-J.-G.-M. (Ben. 1913ff.), Syādvāda-G.-M. (4: Indor 1917), Śrī-Rāyacandra-J.-Śāstra-M. (Bo. 1916ff.)[4]), Māṇikcand-Digambara-J.-G.-M. (Bo. 1915ff.). Eine große Anzahl anderer Gesellschaften und kleinerer Reihen muß hier unerwähnt bleiben, die letzteren zumal sie oft nur lückenhaft bekannt geworden sind[5]). Auch in ihnen kommen, neben nicht ausbleibenden Wiederholungen, immer neue Werke des nachkanonischen Jaina-Schrifttums zum Vorschein.

§ 6. Wird von diesen Seiten her viel neues Licht auf die innere Entwicklung des Jainatums fallen, so sind wir uns anderseits über sein Wesen und seinen Platz in der indischen Geistesgeschichte heute in hohem Grade klar. Auch hier hat JACOBI in immer gleichem Scharfsinn die Arbeit geleistet[6]). Ausgegangen ist die Forschung, wie schon angedeutet wurde, von der Ähnlichkeit zwischen der Lehre Mahāvīras und der des Buddha, den beiden zeitgenössischen mönchischen und daher in vielen Punkten einander berührenden Neubildungen, die übereinstimmend in dem „richtigen Wissen" das Mittel sehen zur Erlösung aus dem Weltlauf ohne Ende. In der Praxis beider besteht u. a. der Unterschied, daß der Buddha die Wertschätzung

[1]) Vgl. auch GUÉRINOT, Rel. dj. chap. VI, 325f.

[2]) Über die ersten Bände der YJGM s. GUÉRINOT JAs. 1910 (T. XVI), 382ff.

[3]) Der Name nach den Geistlichen Muktivijaya, Vijayakamala und Vijayamohana.

[4]) Vgl. GUÉRINOT, JAs. 1912 (T. XIX), 373ff., mit einer Lebensskizze des Rāyacandra (geb. 1867).

[5]) Vgl. JACOBI, Archiv f. Religionswiss. 13,615f.; 18, 273ff. — S. auch Kap. VIII.

[6]) On the Metaphysics and Ethics of the Jainas (Transactions of the 3rd Congress for the History of Religion 2, S. 59—66; Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern (1923), S. 21ff.; GGA 1919, S. 16ff.; ERE 7, 465; SPAW 1929, 581ff.; 1930, 322ff.; danach Forschungen und Fortschritte 6, 36.

der Askese nicht teilt, die diese für die Erreichung jenes Zieles bei Mahāvīra genießt. Des letzteren Lehre zeigt damit einen primitiven Zug. Dieser ist aber nicht der einzige, vielmehr finden sich weitere dergleichen in den metaphysischen Anschauungen. Bei deren Feststellung nun tritt der Buddhismus als Vergleichsgrundlage[1]) zurück zu Gunsten des Sāṃkhya. Im Sāṃkhya nimmt die Weltentwicklung ihren Anfang von der unvergänglichen, qualitativ unbestimmten Materie und verläuft in feststehender, durch brahmanische Termini bestimmter Folge. Die Jainas, da die brahmanische Denkweise ihnen fernsteht, kennen solche Folge zwar nicht, wie auch eine Entwicklung der Welt, die für sie ja von ewigem Bestand ist, bei ihnen nicht in Frage kommt; aber in der Anschauung der Materie als eines Etwas, aus dem alles werden kann, stimmen sie mit dem Sāṃkhya überein. Ebenso in der Bedeutung, die sie dem Übergang aus einem Zustand in den anderen, dem *pariṇāma*, logischerweise beilegen müssen. Übereinstimmung liegt auch vor im ursprünglichen Seelenbegriff. „Die Jainas nennen alle Seelen *jīva*, die Sāṃkhyas die im Weltleben begriffenen. Es scheint also der Begriff der Seele von dem der Lebewesen abstrahiert worden d. h. von einer volkstümlichen Vorstellung ausgegangen zu sein". Diese liegt augenscheinlich auch in der Ansicht vor, daß die Seele so groß sei wie der von ihr bewohnte Leib, eine Ansicht, die bei den Jainas zutage liegt, während sie für das Sāṃkhya und für den Yoga in ihrer ursprünglichen Gestalt wenigstens erschließbar ist. Die Mehrzahl der Leiber endlich, zu der die Jainas sich ebenso wie das Sāṃkhya bekennen, dürfte aus der Mehrzahl von Seelen, die der Mensch nach primitivem Glauben besitzt, umgedeutet sein zu einer Zeit, wo die Vorstellung von dem einen Ātman sich nicht mehr übersehen ließ. Das Gleiche gilt von der Lehre vom Karman und der aus ihr folgenden Lehre von der Wiederverkörperung, welch letztere übrigens auch in primitivem Glauben vorgebildet ist. Sie sind die Grundlage des Sāṃkhya wie des Jaina-Systems. Gerade die Tatsache, daß diese beiden Denkgebäude in ihren fertigen Linien einander so unähnlich sind, läßt das ihnen Gemeinsame in besonderem Licht erscheinen: sie haben Elemente des „Volksglaubens"[2]) aufgenommen. Die Periode aber, in der dies geschah, fällt nach ideengeschichtlicher Berechnung auf Grund der außerjinistischen Zeugnisse zusammen mit dem chronologischen Ergebnis, dem 8. Jahrhundert[3]).

---

1) Vgl. auch W. Bohn, Die Religion des Jina und ihr Verhältnis zum Buddhismus Z. f. Buddh. 3, 113—146. Die beiden Stifter stellt einander gegenüber Leumann, Buddha und Mv. in Z. f. Buddh. 4, 1—22; 129—162; 233—254 (= Untersuchungen z. Gesch. d. Buddhismus 6, München 1921).

2) SBE 45, XXXV und anderwärts: „common-sense view".

3) Das Vorstehende besonders nach Jacobi, GGA 1919, 17; SPAW 1930, 324ff.; ERE 7, 468b. — In der Muṇḍaka-Upaniṣad, dem Textbuch einer brahmanischen Gemeinschaft, die ein *śiro-vrata* befolgte, und zwar, nach dem Titel zu schließen, die asketische Entfernung des Haupthaares ausführte, will Hertel (kritische Ausgabe der M.-Up. 1926, S. 65ff.) „starke Anklänge an die Lehre der Jaina" finden. Aber seine Gründe haben nicht viel Überzeugungskraft, wenn man folgendes erwägt: 1. Die Vorstellung der Welt in Menschengestalt ist bei den Jainas erst nachkanonisch (§ 103). 2. Daß die *lokāntika*-Götter des Brahmaloka so heißen, weil ihnen nur noch eine Wiedergeburt bevorsteht, entnahm Jacobi Devanandins Kommentar zu T. 4, 25, während es nicht bei Umāsvāti steht. Vielmehr ist umgekehrt der Name davon abzuleiten, daß sie den Brahmaloka bewohnen, in dem die brahmanische Anschauung die höchste Stätte, das „Ende der Welt", sah. 3. Die Schilderung, wie ein *muṇḍaka* zum *divya puruṣa* eingeht, ist weit weniger dem Erlösungsvorgang bei den Jainas als dem Aufgehen im Brahman zu vergleichen. 4. Unter den von Hertel

Die Jaina-Lehre hat auch Züge, die auf eine altertümliche Denkstufe zurückdeuten, ohne in anderen Systemen ihresgleichen zu haben. So die Theorie von der Beseeltheit der Elementar-Teilchen, die man animistisch nennen kann, und die Bezeichnung der Media von Regung und Hemmung als *dharma* und *adharma*, eine Bezeichnung, in der sich noch die dem Zauberwesen nahestehende Vorstellung von glück- und schadenbringenden Fluida auszusprechen scheint[1]). Alles jedoch, was einer denkerischen Vorstufe angehört, bestimmt sozusagen nur den Stil, während das Gebäude als Ganzes, von primitiver Ungliederung weit entfernt, sich vielmehr als allseitig ausgestaltet und architektonisch durchdacht darstellt. Folgerichtigkeit und inneres Gleichgewicht erweisen es als das Werk eines großen Systematikers[2]). Bei einem solchen pflegt die Gefühlssphäre gegenüber der intellektuellen zurückzutreten, und so ist es auch in unserem Falle. Vom religionsvergleichenden Standpunkt aus ist jenes Zurücktreten recht verschieden beurteilt worden. Pertold hat in einem Vortrage[3]) das Fehlen des „sentimental aspect" im Jinismus begrüßt, Mrs. Sinclair Stevenson, von der christlichen Mission kommend, in ihrem Buch „The Heart of Jainism" (Oxford 1915) es bedauert[4]). Dies Buch, das übrigens von der modernen Erscheinung ausgeht, hat das Verdienst, die erste zusammenfassende europäische Betrachtung des Jinismus zu sein[5]), enthält aber manche Irrtümer und wird von den Jainas abgelehnt[6]).

§ 7. Als Systematiker folgt Mahāvīra dem Prinzip der Zahl, und dies war geeignet, die Darstellung seiner Lehre durch die Späteren mit Nüchternheit und Trockenheit zu behaften. So sind denn auch seine Gleichnisreden nicht als solche überliefert, sondern man hat nur ihre Stichworte verzeichnet. Jener Mangel an persönlichem Reiz dürfte neben anderen Mängeln Weber das Urteil von dem „durch seine Massenhaftigkeit nicht minder, wie durch seine Eintönigkeit und geistige Armseligkeit geradezu grandiosen Schriftenthum" (nämlich den kanonischen Texten der Jainas) abgepreßt haben[7]). Gewiß ist die Form der alten Texte durch die ständige Wiederkehr der gleichen Ausdrücke, durch die zahllosen, den Zusammenhang entstellenden Abkürzungen sowie durch die Gestaltung zu schematischer Frage und

---

angeführten Wörtern hat *samyag-jnāna* III, 1, 5 am meisten jinistische Prägung, wahrscheinlich aber muß, entsprechend *brahmacaryeṇa nityam* im gleichen Pāda, *samyag jnānena* getrennt verstanden werden. *granthi* „Knoten" erscheint in dieser Bed. ausschließlich in der Karman-Technik jenseit des Kanons; der *nirgrantha* (nicht nur ein Digambara, sondern ein Jaina-Mönch überhaupt) heißt so nach den weltlichen „Fesseln", deren er ledig ist *(grantha-rahita)*.

[1]) Jacobi a. a. O.

[2]) Vgl. Leumann, Buddha und Mahāvīra (1921), bes. S. 41ff. — Jacobi (SBE 45, XXXII) will das Wort System allerdings kaum gelten lassen.

[3]) O. Pertold, The Place and Importance of Jainism in the Comparative Science of Religions (Bhavnagar o. J.), S. 21: „I think this sentimental aspect in the least desirable in a modern religion, which must go parallel along with the fast development of sciences" (!).

[4]) Von derselben Verfasserin sind „Notes on Modern Jainism" (Oxford 1910).

[5]) In Indien schrieben U. D. Barodia eine kleine „History and Literature of Jainism" (Bombay 1909) und Babu Rikchap Dass „An Insight into Jainism", P. 1, Meerut o. J. Eine kleine Skizze lieferte der Verf. für das Sammelwerk „Das Licht des Ostens" (1921), Übersetzungen systematisch wichtiger Kanonstellen für RL (1927).

[6]) Vgl. die eingehende Besprechung von Jagmanderlal Jaini „A Review of the H. o. J.", Ambala 1925.

[7]) Ind. Stud. 16, 240.

Antwort und die Katalogform meist nicht gerade einladend. Ebenso in bestimmten Werken durch die anscheinend ungefügen Komposita, auf deren Wohlklang jedoch Jacobi hingewiesen hat[1]). Daß diese letzteren sich als inhaltreiche Glieder von Versen eines in der indischen Literatur sonst nicht vorkommenden Typus herausgestellt haben, kann man als ein Gleichnis der Originalität und des Gehalts nehmen, die beide dem Ganzen eigen sind, die sich aber für Weber hinter der wenig ansprechenden Form verbargen.

§ 8. Es ist denkbar, daß Mahāvīra außer dem gemeinsamen Urgrund, dem Volksglauben, auch die Vorstellungen anderer Gemeinschaften benutzte[2]), aber sein schließliches System ist nicht abhängig von anderen uns bekannten Systemen[3]). Umgekehrt[4]) ist eine Einwirkung der Jainas auf den Yoga des Patanjali wahrscheinlich[5]), wenn auch nur in untergeordneten Punkten. Eine Beziehung zum Vaiśeṣika wird von Jacobi verneint trotz des atomistischen Charakters beider Lehren[6]). Der in die Augen fallenden Ähnlichkeit der zwei Systeme haben die Jainas im Āvassaya-Schrifttum dadurch Rechnung getragen, daß sie einen ihnen angeblich Abtrünnigen[7]), den Chaluya Rohagutta, zum Urheber des Vaiśeṣika machten. In dem ersten dieser beiden Namen findet man[8]) nämlich eine Anspielung auf die sechs *(cha)* alten Kategorien der Aulūkya- oder Eulen *(uluya)*-Philosophie, des Systems der Kāṇāda oder „Krähenfresser". Rohagutta glaubte den Kategorien *(rāsī) jīva* und *ajīva* eine dritte namens *nojīva* hinzufügen zu müssen, wonach seine Anhänger die Terāsiya heißen[9]). Das Vaiśeṣika aus dieser Lehre abzuleiten dürfte unmöglich sein. Rohagutta wurde aber — und hier scheint sich eine Nahtstelle zu zeigen — in 144 Lehrpunkten dialektisch überwunden, deren angeschlossener Darstellung das Vaiśeṣika zugrunde liegt.

Ein ausgewogenes und umfassendes System trägt nicht die Fähigkeit zur Weiterbildung in sich, und so ist denn die Religion Mahāvīras in ihrem Lehr- und Glaubensgehalt bis auf diesen Tag dieselbe geblieben. Nur Nebensachen und Äußerlichkeiten sind dem Wandel unterworfen gewesen oder hinzugekommen, das erstere in den sektenbildenden Unterscheidungen, die sich in der Kirche selbst entwickelten, das letztere im Kultus, auf den der Hinduismus von außen her eingewirkt hat. Auf ihn ist die Anlage von

---

[1]) Ind. Stud. 17, 389.

[2]) „Mahāvīra probably borrowed much more from other sects than we shall ever be able to prove", Jacobi SBE 45, XXXII.

[3]) Die Vermutung, daß Umāsvāti sich mit T. 7, 5f. an das Yogasūtra anlehnt, hat Jacobi SPAW 1930, 607 nicht aufrecht erhalten. Berührungspunkte zwischen beiden vermerkt er zu T. 2, 52 und 9, 46. — Einen Ausblick auf nichtindische Religionen gibt v. Glasenapp Z. f. Buddh. 6, 313—30; Calcutta Rev. 31 (1929), 121—135.

[4]) Der Dig. Devasena leitet Daṃsaṇasāra 6ff. die Bauddhas, wenn auch ohne sie zu nennen, von den Jainas ab dank der Ketzerei eines Buḍḍhakitti (so!), Schülers des Pihiyāsava, in Palāsaṇayara an der Sarayū zur Zeit Pāsas. Über D.s Glaubwürdigkeit vgl. § 26. Die § 34 erwähnte Chronik des Upakeśa-Gaccha nennt (Paṭṭāvalīsam. S. 184) Buddhakīrti den Schüler des Svayamprabha Sūri und verweist ohne nähere Angabe auf die Ācāraṭīkā.

[5]) Jacobi SPAW 1930, 604; vgl. auch dens. zu T. 2, 52; 9, 46.

[6]) SBE 45, XXXVff.; Strauss, Indische Philosophie 113.

[7]) Dies ist die 6. Ketzerei von den 7, welche die Überlieferung kennt (§ 17).

[8]) Mit Weber Jabobi Kalpasūtra S. 119, SBE 45, XXXVff., zu T. 1, 9. Vgl. vor allem Leumann Ind. Stud. 17, 121ff.

[9]) Vgl. dagegen Samav. 133b: *duve rāsī pannattā, taṃ-jahā: jīva-rāsī ajīva-r. ya.*

Tempeln zurückzuführen, unter seinem Einfluß haben sich die göttlichen Diener und Dienerinnen der weltentrückten Arhats eingestellt[1]), sind neben anderen Mantras die heiligen Silben *oṁ* und *hrīṁ* geläufig geworden. Der Mahānisīha, ebenso wie er Hindu-Göttinnen aufweist, lehrt den Gebrauch von Zweckformeln *(vijjā)* in magischer Schrift[2]). Auch in diesen Erscheinungen, die er mit anderen Texten teilt[3]), zeigt sich die Einwirkung des späteren Hindutums, während uns das frühere, in dem das Jainatum eingebettet liegt, besonders in der Heroen-Legende und im Weltbild entgegentreten wird.

§ 9. Zur Geschichte des Wissens von den Jainas gehört auch ein Überblick über die Sprachen, in denen die älteren Jaina-Werke verfaßt sind, und ihre Erforschung. Wir gehen vom Sanskrit aus. Fast alle europäischen Herausgeber oder Bearbeiter von jinistischen Sanskrit-Texten[4]) haben deren sprachliche Eigentümlichkeiten verzeichnet, zum Teil auch bemängelt, und Bühler hat zusammenfassend ein strenges Urteil gefällt[5]). Aber das Jaina-Sanskrit außerhalb der wissenschaftlichen Literatur darf nicht am klassischen Sanskrit gemesssen werden; es ist eine Gebrauchssprache mit ihren Nachlässigkeiten und mehr oder weniger zahlreichen Anleihen beim Prakrit oder bei der Landessprache des Verfassers. Hertel, der dies für das Sanskrit der Śvetāmbara in Gujarat dargetan hat[6]) (und auf diese bezog sich im Grunde auch Bühlers Urteil), verlangt daher zur Beschäftigung mit einem derartigen Werk eine gewisse Kenntnis der Gujarātī, die manches Auffällige erklären wird. Bloomfield hat in der zweiten von drei systematischen Sammlungen[7]) als bezeichnend für das Jaina-Sanskrit hervorgehoben 1) und 2) die erwähnten Einflüsse des Früh-Neuindischen (Gujarātī und Marāṭhī) und des Prakrit, 3) vereinzelt die Über-Sanskritisierung von Wörtern prakritischen Aussehens, 4) Anleihen bei Wörterbüchern und Grammatikern, 5) Gebrauch von Wörtern unbekannter Herkunft. Außer der Dharmaparīkṣā des Amitagati (in Mironows Analyse) ist unter Bloomfields Texten kein Digambara-Werk.

§ 10. Der Anwendung des Sanskrit ging bei den Jainas die des Prakrit voran, genauer die mehrerer Prakrit-Sprachen. Die Geschichte von deren Erforschung und ihre Grammatik ist von Pischel in seiner „Grammatik der Prakrit-Sprachen“ (GIAPhA Bd. 1, H. 8) vorbildlich dargestellt worden. Ein kritisches Prakrit-Wörterbuch fehlt noch. Des Pandit Hargovind Das T. Sheth „Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo, a comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary with Sanskrit equivalents, quotations and complete references“ (Calcutta 1928) ist zwar eine fleißige Kompilation, verspricht im Titel aber mehr als es hält. U. a. vermißt man meistens die näheren Stellenangaben. Die Bedeutungen sind den Kommentatoren entnommen, wo diese in Frage kamen.

---

1) Burgess IA 32, 459—464.

2) Verf., Mahānis. S. 13. 74ff. Jedes konsonantische Akṣara hat den Virāma, und es folgt das erforderliche Vokal-Akṣara.

3) Angacūliyā, Āyāravihi, Vihimaggapavā; Sattarisaya-thuya, Santikara-thuya und andere.

4) Vgl. die Liste bei Bloomfield unten Anm. 7, Nr. 2.

5) APAW 1877 (zu Webers Pañcadaṇḍachattraprabandha), S. 102.

6) On the Literature of the Shvetambaras of Gujarat (Leipzig 1922), S. 14ff.

7) 1. Life and Stories of the Jaina Savior Pārśvanātha (Baltimore 1919) S. 220; 2. Some Aspects of Jaina Sanskrit (Ἀντίδωρον — Festschrift für Wackernagel 1923 —, S. 220ff.); 3. On Diminutive Pronouns in Jaina Sanskrit (Festschrift für Lanman 1929, S. 7ff.).

Die Sprache der zum Kanon der Śvetāmbara gerechneten Texte ist die Ardhamāgadhī. Die Stellen, in denen die Sprache als solche bezeichnet wird, sind von Pischel, Gr. § 16 angeführt worden. Zu Samav. 60b; Pannav. 56a (dies die Zahlen der neuen Ausgabe); Uvav. § 56 kommt Viy. 221a hinzu, wo wir erfahren, daß die Götter AMg. sprechen. Im Sanskrit heißt diese Sprache Ārṣa. Die Erforschungsgeschichte der AMg. und deren Eigentümlichkeiten hat Pischel § 17f. gegeben (1900). An der Hand der „Bruchstücke buddhistischer Dramen" hat Lüders 1911 (S. 39ff.) eine ältere Sprachstufe, die Alt-AMg., festgestellt und SPAW 1913, S. 1006ff. eins ihrer Kennzeichen, den Akk. Pl. masc. auf *ni*, in unserer AMg. nachgewiesen. Denn während Alt-AMg. gewiß die Sprache war, in der Mahāvīra sowohl wie Buddha gepredigt haben (Lüders a. a. O. S. 41 bezw. 1006), haben schon die ältesten Kanontexte eine ihr gegenüber jüngere Sprachform. Nach Jacobi[1]), der von Bharatas Prakrit ausgeht, gehört zu den Kennzeichen der AMg. auch der beliebige Ausfall von wurzelanlautenden Konsonanten nach Präfixen und von t, d, g zwischen Vokalen, sowie ebenda der beliebige Übergang von dh und bh in h, und er ist schon in seiner Ausgabe des Āyār'anga (1881) entsprechend verfahren. Andere Herausgeber, darunter der Verf., haben den zwischenvokalischen Ausfall durchgeführt, weil der Konsonant nicht nur in verschiedenen Handschriften, sondern auch schon in einer und derselben ohne Regel bewahrt oder entfernt wird. Ausnahmslos entfällt der konsonantische Wurzelanlaut in bestimmten Wörtern auf Grund der Innigkeit der Verbindung (*annautthiya*, *annailāya*, *paccoilai*, *bhikkhāyariyā* und einige andere).

Bisher ohne Parallele ist die Pluralbildung der a-Dekl. auf e statt auf ā (*deve* = *devāḥ*) im Mahānisīha, dessen ungepflegte Sprache auch sonst Beachtenswertes bietet[2]).

Die AMg. hat bisher als einzige Jaina-Sprache ein Spezialwörterbuch erhalten durch den Muni Ratnacandra, An illustrated Ardha-Magadhi Dictionary ... with Sanskrit, Gujrati, Hindi and English equivalents ... with an introduction by A. C. Woolner. Vol. 1—4. Indaur 1923—32. Die Einleitung enthält auch eine Grammatik von Banarsi Das Jain, die sich deckt mit derjenigen in dess. Ardha-Māgadhī Reader (Lahore 1923).

Bei Besprechung der AMg. hat Pischel (Gr. § 17) auf die Möglichkeit hingewiesen, die Sprache der Strophen als einen selbständigen Dialekt von der Prosa abzutrennen. Die gleiche Unterscheidung macht Jacobi[3]) bei der Jaina-Māhārāṣṭrī, in der die nichtkanonischen Śvetāmbara-Werke abgefaßt sind. Sie liegt in reiner Form schon in Vimalas Paumacariya des 2. oder 3. Jh. vor, und diese Form wird von einem späteren Schriftsteller wie Haribhadra (8. Jh.) in seinen Versen bewahrt, während die Prosa seiner Samarāiccakahā die der Poesie fehlenden Spuren der Śaurasenī zeigt, die „während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in den für die Litteratur maßgebenden Teilen Indiens das litterarische Prakrit für die Prosa war".

§ 11. Die älteren Texte der Digambara stehen in der Jaina-Śaurasenī, die Pischel § 21 so genannt hat, weil ta und tha zu da und dha werden und der Nom. Sg. der a-Dekl. auf o ausgeht wie in der Dramen-Ś. Jacobi weist freilich darauf hin[4]), daß das erstere Merkmal der alten Stufe der Ś. fehlt, die Lüders nebst der Alt-AMg. im frühen buddhistischen Drama

[1]) Bhavisatta Kaha S. 86*.
[2]) Verf., Mahānis. S. 84ff.
[3]) Jacobi, RSO 2, 231ff.
[4]) Bhavisatta Kaha S. 86*.

nachgewiesen hat[1]), ihr also nicht von Haus aus eigen sei, und sonst habe „dieses Prakrit nichts mit der Ś. gemein“. Aber in dem gleich zu nennenden Aufsatz wird doch eine Reihe von Kennzeichen der Ś. aufgezeigt: mangelnde Zerebralisierung *(uddha* usw.), Bleiben des c zwischen Vokalen, regelmäßige Lautvertretung statt Gruppenvereinfachung *(diggha* usw.).

Seit Pischels Zeit ist dank der Herausgebertätigkeit der Digambara das Material stark angewachsen, die von ihm nur in Auszügen benutzten Digambara-Klassiker und viele andere Texte liegen vollständig vor. Den Kanon der Digambara, dessen Vorhandensein Pischel einleitend voraussetzt, hat es gewiß nie gegeben. Teilweise konnte jene Texte schon Denecke für seine „Mitteilungen über Digambara-Texte“[2]) benutzen. Er weist die Durchsetzung der Texte mit AMg.-Formen und das Durcheinander im Dasein und Fehlen der soeben an erster Stelle genannten Erscheinung nach und fordert mit Recht die kritische Nachprüfung an Handschriften. Als wichtiges Element der JŚ. oder „Daigambarī“ (wie man nach seiner Andeutung sagen könnte) erscheint schließlich der Apabhraṃśa. Dies erklärt sich daraus, daß die Digambara eine reiche Literatur in reinem Ap. besaßen (s. gleich).

Einige Erzeugnisse der Jaina-Dichtung, die der Verf. vergleichend behandelt hat[3]), zeigen „macaronische“ Dichtweise, indem je eine oder mehrere Strophen in Sanskrit, Māhārāṣṭrī, Māgadhī, Śaurasenī, Paiśācī, Cūlikā-paiśācī und Apabhraṃśa abgefaßt sind. Die Verfasser hatten aber ihre Kenntnisse teils nachweisbar, teils mit aller Wahrscheinlichkeit aus der Grammatik, jedenfalls nicht aus der Literatur, es haben also diese Werkchen, soweit sie nicht Spuren von sonst unbekannten grammatischen Lehren zeigen, mehr einen Kuriositätswert als einen literarischen.

Ganz vereinzelt erscheint in der AMg.-Literatur eine Apabhraṃśa-Form Utt. 22, 16. Die Strophe ist im 2. Pāda fragwürdig, und Folgerungen lassen sich zunächst nicht daraus ziehen[4]). Seit Pischel ist unsere Kenntnis des Ap. durch Jacobi auf ganz neue Grundlagen gestellt worden[5]), auf denen andere weitergebaut haben[6]). Wenn man mit ihm den Ap. nach

---

[1]) Bruchstücke buddhistischer Dramen (1911), S. 49f.

[2]) Festgabe für Jacobi (1926), S. 160ff. Dieser Aufsatz beruht auf D.s ungedruckter Diss. „Digambara-Texte“ (Hamburg 1922), die außerdem Inhaltsdarstellungen der behandelten Werke zeigt.

[3]) Festgabe für Jacobi, S. 89—97.

[4]) *kassa aṭṭhā ime pāṇā ee savve suhesiṇo / vāḍehiṃ panjarehiṃ ca saṃṇiruddhā ya acchahiṃ*. Für seine Behauptung, der Text enthalte noch mehr anscheinende Ap.-Formen, gibt Charpentier Utt. S. 359 keinen Beleg.

[5]) Bhavisatta Kaha von Dhanavāla ... hrsg. von Hermann Jacobi. (ABAW 29, 4.) München 1918. (Digambara-Werk) Andere Ausgabe, mit einem Verzeichnis der den Hrsg. bekannt gewordenen Ap.-Werke: Bhavisayattakahā by Dhanapāla ... ed. by C. D. Dalal and P. D. Gune. (GOS 20.) Baroda 1923. — Sanatkumāracaritam, ein Abschnitt aus Haribhadras Nemināthacaritam... hrsg. von Hermann Jacobi. (ABayA 31, 2.) München 1921. (Śvetāmbara-Werk.) Dem Ap. des San. steht nahe die Sprache der Ap.-Teile in Somaprabhas Kumārapālapratibodha, vgl. Alsdorf, Der K. (Alt- u. Neu-Indische Studien. 2.) Hamburg 1928. Griersons Ap.-Arbeit gipfelt z. Zt. in § 62ff. seiner Abhandlung „On the modern Indo-Aryan Vernaculars“ (Beilage zu IA 1931 ff.).

[6]) In druckfertiger Urschrift liegt dem Verf. vor: Harivaṃśapurāṇa des Puṣpadanta, ... von L. Alsdorf (1934). In Indien arbeiten im Ap. P. L. Vaidya (Jasaharacariu of Puṣpadanta, 1931) und besonders Hīrālāl Jain (Nāyakumāracariu of Puṣpadanta, 1933; Sāvayadhammadohā, 1932; Pāhuḍadohā, 1933; Karakaṇḍacariu, 1934). Vgl. Kap. VIII und Nachträge.

den zwei nachweisbaren grammatischen Schulen in einen westlichen und einen östlichen scheidet, so ist die Literatur des letzteren zur Zeit noch sehr spärlich bekannt und unjinistisch. Eine entartete Form des östlichen Ap. ist nach Jacobi[1]) der Avahaṭṭa, in dem der Prakrit-Pingala[2]) verfaßt ist. Dann wäre eine kleine Verslehre[3]), deren Sprache so gut wie die gleiche ist wie die des P.-P., ein östliches Denkmal von Jaina-Charakter. Aber der Verfasser Ratnaśekhara Sūri aus dem Nāgapurīya-Tapā-Gaccha war gewiß im Westen zu Hause. Der Ap. des Westens nun, der bis jetzt ausschließlich in Jaina-Werken vorliegt, ist dialektisch und stilistisch gespalten und scheidet sich nach Jacobis Bestimmung literarisch in den „Gurjara-Ap.“ der Śvetāmbara und den „nördlichen“ der Digambara. Die Werke der legendarischen Literatur sind oft sehr umfangreich, während diejenigen von dogmatischem Inhalt hierin weit hinter ihnen zurückstehen.

Es begegnet also im Ap. wieder die sprachliche Spaltung als Abbild der kirchlichen, wie schon bei JM. und JŚ. Sie hat sich bis in die Gegenwart fortgesetzt, wo „die Śvetāmbara an der Gujarātī, die Digambara an der Hindī festhalten auch in anderssprachiger Umgebung“[4]). Wenigstens gilt dies von den Digambara in Ober-Indien, während diejenigen des Dekhan sich je nach ihrem Sitz der Landessprachen Tamil, Kanaresisch oder Marāṭhī bedienen. Jene nämlich zeigen die Hindī[5]) im Gebiet der Gujarātī und Panjābī und der Marāṭhī, die aber auch selbst der Jaina-Literatur dient[6]). Ihre älteren Werke sind in Sanskrit kommentiert, während die Śvetāmbara in Gujarat ihren *ṭabo* (d. h. *stabaka)* in der Landessprache geschrieben haben entsprechend ihrer sonstigen Literatur jener Zeit. Diese steht bekanntlich stark im Zeichen des Jainatums[7]). Die Darstellung des Jaina-Schrifttums in den neuindischen Sprachen und ihren Vorgängern liegt aber nicht im Plane dieses Buches.

II. ABRISS DER GESCHICHTE DES JAINATUMS.

§ 12. Einer geschichtlichen Skizze der Jaina-Religion hat die Schilderung ihrer Vorgeschichte voranzugehen, und zwar nicht nur des objektiven Befundes, sondern auch der von ihr selbst behaupteten Tatsachen. Wir wenden uns zunächst den letzteren zu. Sie beruhen auf Annahme der Ewigkeit der Welt. Ohne Aufhören schwingt, wenn auch nur in einem kleinen Teile des Weltganzen, das Zeitrad um und gehen seine Speichen *(samā)*, die Abstufungen von der paradiesischen bis zur katastrophalen Epoche (§ 120) und wieder zurück zur ersteren, durch den Gegenwartspunkt. Der absteigende

[1]) Jacobi, Sanatkumāracaritam S. XXVII. Zwei dort genannte Werke sind herausgegeben und übersetzt worden von M. Shahidullah: Les Chants mystiques de Kāṇha et de Saraha (Paris 1928), aber das Buch sollte nicht ohne die Besprechung von Alsdorf OLZ 1929, 942ff. benutzt werden.

[2]) Prákrita-Paingalam... ed. by Ch. M. Ghosha. (B.I.) C. 1902.

[3]) Der Chandakosa des Ratnaśekhara, hrsg. vom Verf. ZDMG 75 (1921), 97ff.

[4]) Nach Jacobi, Bhavisatta Kaha S. 5*.

[5]) Vereinzelt auch das Urdu. Aber es gibt auch Sthānakvāsī-, d. h. Śvetāmbara-Schriften in Urdu (z. B. Prem Chand Jain Muni, Mans Bhaxshan Nishedh, Ludhiana um 1914).

[6]) Vgl. u. a. die Kataloge des Britischen Museums.

[7]) Vgl. K. M. Jhaveri, Milestones in Gujarati Literature Bombay 1914.

Halbgang, und in ihm befinden wir uns, heißt *osappiṇī*, der aufsteigende *ussappiṇī*. Beide bringen je eine Reihe solcher Heilskünder *(titthagara)* hervor wie Mahāvīra es ist, und ebenso wie dessen Lehre *(tittha)* nicht länger als 21000 Jahre bleiben wird (Viy. 792a, vgl. auch § 120), war der Predigt aller seiner Vorgänger der Verfall beschieden und wird der aller seiner Nachfolger der Verfall beschieden sein. Aber aus jedem Verfall rettet ein neuer Heilskünder die Lehre, wenn auch erst nach unabsehbar langer Zwischenzeit *(antara)*. Diese Gesetzmäßigkeit erlaubt den Jainas, das Bevorstehen des Niederganges mit Unbefangenheit zu verzeichnen[1]).

§ 13. Neben die geistlichen Übermenschen, auf die wir zurückkommen, treten weltliche Heroen. An ihnen, und zwar sowohl an ihrem Stande wie an ihren persönlichen und den mit ihnen verknüpften Namen wird die Einwirkung nichtjinistischer, insbesondere der Kṛṣṇa-Mythologie angehörender Vorstellungen zuerst deutlich sichtbar. Es gibt Großherren oder Weltkaiser *(cakkavaṭṭi)*, genaue Gegenbilder der gemeinindischen *cakravartin*. In den *baladeva* und *vāsudeva*, Samav. 152b als *dasāra-maṇḍala* zusammengefaßt, sind die zwei gleichnamigen heroischenGestalten zu Typen verallgemeinert, wie denn auch Samav. 153a diese Halbbrüder als *duve rāma-kesavā bhāyaro* bezeichnet, worauf die Namen folgen. Die *kulagara* endlich sind der Abglanz der brahmanischen *manu* und gesetzgebenden Stammväter. In jedem Halbgang des Zeitrades[2]) erstehen 24 Heilskünder, 12 Großherren, je 9 *baladeva* und *vāsudeva* und 7, 10 oder 15 Gesetzgeber. Diese letzteren allein werden (Samav. 150b) über den gegenwärtigen Halbgang in die beiden nächstvergangenen zurückverfolgt; für den zukünftigen aber werden alle Gattungen angegeben (vgl. auch Ṭhāṇ. 455b. 457bff.). Und zwar bringt die Gleichförmigkeit im kosmographischen Aufbau (§ 119) es mit sich, daß das Auftreten aller dieser Männer in unserem südlichsten Erdteil Bharaha sein Gegenstück in Eravaya, dem nördlichsten hat. Wir hören also (Ṭhāṇ. 76a; Samav. 72b. 153b) auch von den entsprechenden Männern in diesem Erdteil, wenn auch nicht mehr als Namen. Ja auch die nächstliegenden Weltteile (§ 122) enthalten solche, wie Ṭhāṇ. 123b, allerdings nur andeutungsweise, zeigt (s. auch gleich). Der Erdteil Mahāvideha wird in dieser Hinsicht nur ganz selten (Viy. 791a, wonach Ṭhāṇ. 201a) erwähnt.

Für die Besprechung der einzelnen Gattungen ist davon auszugehen, daß jeder Halbgang 6 Zeitalter enthält (§ 120), in denen der Zustand der Welt sich je verschlechtert — dies in der *osappiṇī* — oder verbessert — dies in der *ussappiṇī*. Im dritten dieser Zeitalter, der Radspeiche „Gut-Schlecht" *(susama-dūsamā)*, und zwar in ihrem letzten Drittel, traten die Gesetzgeber und Kulturstifter *(kulagara)* auf, nach Jambudd. 132b 15, nach Ṭhāṇ. 398a; Samav. 150b; Āv. 148 7 davon. Die Namen sind: Sumai, Paḍissui, Sīmaṃkara, Sīmaṃdhara, Khemaṃkara, Khemaṃdhara (soweit nur in Jambudd.), Vimalavāhaṇa, Cakkhumaṃ, Jasamaṃ, Abhicanda, Candābha (nur in Jambudd.), Paseṇai, Marudeva, Nābhi, Usabha (nur in Jambudd.). Der letzte Name steht nur durch überflüssiges Hinzurechnen des 1. Titthagara. Ohne ihn sind es 14 nach dem Vorbild der 14 Manus[3]), aber die 7 ersten Namen sind meist ganz ärmlich erfunden, und die zweite Reihe von 7 ist sicherlich die ursprüngliche. Die *kulagara* nun führten Strafen ein *(daṇḍaṇīi)*, die aber nur in Berufung, Verwarnung und Verweis bestanden *(ha-*

[1]) Vgl. Verf. OLZ 1926, Sp. 910ff.
[2]) *ega-samae ega-juge* Ṭhāṇ. 76a auf Grund von Nāyādh. 223a.
[3]) Dies die Zahl bei den Dig., vgl. v. Glasenapp, Festgabe für Jacobi S. 337.

kkāra, ma-kk, dhik-kāra). Jede neue Art[1]) wurde mit dem 6. und 11. *kulagara* (Āv. 165f.: 1. 3. 5.) gebräuchlich. Das folgende Zeitalter „Schlecht-Gut" *(dūsamā-susamā)* enthält alle *baladeva* und *vāsudeva* (Jambudd. 164b) oder *dasāra* (Ṭhāṇ. 76a; 123af.; Samav. 72b). Den ersteren, dunkelgekleideten, kennzeichnet die Palme, den letzteren, gelbgekleideten, der Garuḍa im Banner; andere Attribute der *baladeva* sind Pflugschar, Keule und Pfeil, der *vāsudeva* Muschel, Diskus, Keule, Speer und Schwert; die Beschreibung (Samav. 152bf.)[2]) schließt sich also dem epischen Bilde eng an. Beide sind Herren des halben Bharaha. Wir erfahren (auch Ṭhāṇ. 447a) ihre Namen in der Vorexistenz, ihre Väter und Mütter, ihre Lehrer, die Städte, wo ihnen der Wunsch nach einer bestimmten Daseinsform kam *(niyāṇa-bhūmi)*, der Anlaß zu diesem Wunsch *(n.-kāraṇa)*, und ihre 9 Widersacher, *paḍisattu*, später *prativāsudeva* genannt. Da diese Angaben größtenteils in der Form von Merkstrophen gemacht werden, können wir auf die allgemeine Bekanntschaft mit inhaltlich ausgeprägten Sagen schließen. Im Kanon treten aber die einzelnen *baladeva* und *vāsudeva* sonst fast gar nicht hervor (Samav. 63a). Eine wirkliche Rolle spielt nur Kaṇha Vāsudeva Antag. 5[3]) und in der Jaina-Fassung der epischen Draupadī-Sage im Nāya 16 des 6. Anga[4]). Hier lernen wir in Kavila (Kapila) einen dem Kaṇha gleichzeitigen, aber einem anderen Kontinent zugehörigen *vāsudeva* kennen (s. o.).

Über die Weltkaiser werden wir Samav. 152a ähnlich unterrichtet wie über die vorigen, haben aber eine ausführliche Schilderung der Laufbahn des 1. *cakkavaṭṭī* Bharaha in Jambudd. 3. Diese Laufbahn besteht in dem Gewinn von 14 Reichskleinodien. Im Waffensaal seines Palastes zu Viṇīyā läßt sich zuerst das Rad (1) nieder und weist ihm dann den Weg zu den nun folgenden Unternehmungen[5]). Bh. verkündet seine Herrschaft an drei Punkten der Meeresküste, an der Sindhu und an einer Höhle im Veyaḍḍha-Gebirge. An den beiden letzten Stellen gewinnt er ein Wunderfell *(camma-rayaṇa)* (2) und den Stab (3) und überschreitet auf jenem, das ihm als Schiff dient, den Strom. Dem Volk der Avāḍa-Cilāya kommen die Nāgakumāra zu Hilfe und veranstalten 7 Tage lang ein Unwetter über dem Hauptquartier, dem Bh. aber mittels seines Wunderschirms (4) und des Kronjuwels (5) widersteht, und die Av.-C. unterwerfen sich. Weitere Errungenschaften in dieser Gegend sind das Urbild aller Hohlmaße *(kāgiṇī[6]))* (6), eine Gattin (7) und ein Schwert (8). An der Gangā erhält Bh. 9 Kostbarkeiten *(nihi*, Ṭhāṇ. 448b; Jambudd. 256b). Feierlicher Einzug in Viṇīyā. Zu den Reichskleinodien zählen ferner der Feldherr *(seṇāvai)*, der Kämmerer *(gāhāvai)*, der Baumeister *(vaḍḍhai)*, der Hauspriester *(purohiya)*, Roß und Elefant (9—14). Nach langer Regierung vollzieht er die Läuterung *apuvva-karaṇa* (§ 183), erlangt das *kevala*-Erkennen (§ 81)

1) Ṭhāṇ. 398a gibt die *daṇḍa-nīi* als 7fach an: die obigen plus *paribhāsa, maṇḍala-bandha, cāraga, chavi-cheya*. Die letzten 4 bilden nach Āv. 166f. die mit Bharaha aufkommende *daṇḍa-nīi*. — Zur allgemeinen *nīi* ist zu stellen, daß ihre Mittel *sāma, bheya* und *daṇḍa* sind (Ṭhāṇ. 151a). Neben diesen drei *attha-joṇi* fehlt *dāṇa*.

2) In Vedhas untermischt mit Prosa.

3) Vgl. Kennedy JRAS 1908, 505—521.

4) Vgl. Leumann, VI. OC III, 2, S. 541ff. Hinzu kommt die von Devendra im Komm. zu Utt. mitgeteilte „Legende von dem Untergange Dvâravatî's und dem Tode Krishna's" (Jacobi ZDMG 42, 493—529; Charpentier ebd. 66, 675—678).

5) Verf. auch GGA 1932, S. 293f.

6) Beschreibung Ṭhāṇ. 434a; Jambudd. 225a.

und geht auf dem Berge Aṭṭhāvaya ins Nirvāṇa ein. Diese Laufbahn ist für alle Großherren typisch, denn Ṭhāṇ. 298a sagt, daß jeder von ihnen die 14 Kleinodien gewinnt. Diese gelten sämtlich als beseelt (§ 101), wie wir dies u. a. aus dem Drama kennen. Unterschieden werden die 12 *cakkavaṭṭi* außer durch die Namen (Samav. 152b) noch durch die Körpergröße[1]), dies teilen sie aber mit den *baladeva* und *vāsudeva* einerseits und mit den *tittha-gara* anderseits. Auch ihr Zeitalter ist die *dūsama-susamā* mit Ausnahme Bharahas, der schon in der *susama-dūsamā* lebte gleich dem 1. Titthagara. Beziehungen zwischen den beiden Gattungen sind auch sonst vorhanden. Der 5.—7. Großherr wurden zum 16.—18. Heilskünder; von diesen letzteren der 1. war tatsächlich Kaiser (Samav. 42b), wenn er auch nicht so geführt wird.

Es folgen hier die Śvet.-Namen aus den besprochenen Reihen[2]) in Bharata. Die *kulagara* gehen den *cakkavaṭṭi* zeitlich vorauf, Bharaha ist der Sohn Usabhas. Die 5 ersten Glieder in den Reihen 2—4 liegen zwischen *cakk.* 2 und 3, das 6. und 8. zur Zeit des *cakk.* 7 und 9, das 7. und 9. zwischen *cakk.* 8 und 9 bezw. 11 und 12[3]).

1. *cakkavaṭṭi:* Bharaha, Sagara, Meghavaṃ, Saṇaṃkumāra, Santi[4]), Kunthu[4]), Ara[4]), Subhūma, Mahāpauma, Harisena, Jayaṇāma oder °seṇa, Bambhadatta. — 2. *baladeva:* Ayala, Vijaya, Bhadda, Suppabha, Sudaṃsaṇa, Ānanda, Nandaṇa, Pauma (= Rāma Dāśarathi), Rāma (= Balarāma). — 3. *vāsudeva:* Tiviṭṭha (°ṭṭhū), Duviṭṭha, Sayambhū, Purisuttama, Purisasīha, Puripuṇḍarīya, Datta, Nārāyaṇa, Kaṇha. — 4. *paḍisattu:* Assaggīva, Tāraga, Meraga, Mahukeḍhava, Nisumbha, Bali, Pahāraga, Rāvaṇa, Jarāsaṃdha. Indem zu diesen weltlichen Reihen 2—5 die geistliche Reihe der 24 Heilskünder tritt, werden später 63 „markante" Männer (Śvet.: *śalākā-puruṣa*, Dig.: *lakṣaṇa-p.)* gezählt, wobei die erwähnten Identitäten außer Ansatz bleiben. Von diesen 63 haben 27 eine Beziehung zur Kṛṣṇa-Sage. Jacobi hat dies auf die Ausbreitung der Lehre nach Westen zurückgeführt[5]). Wir sahen aber schon, daß Kaṇha von jeher eine Rolle spielt, und auch Ariṭṭhaṇemi, ein Schwager Kṛṣṇas, ist dem System einverleibt, solange wir es kennen.

§ 14. Wenden wir uns nun den geistlichen Heroen zu, so kann man zwischen Heilfindern und Heilskündern unterscheiden. Als die ersteren wären die *patteya-buddha* zu bezeichnen. Viy. 895a stehen sie neben den etzteren, doch ohne nähere Angabe, die auch an den beiden einzigen wei-

[1]) Die Körpergröße ist gewiß auch für die Ausmaße der drei Riesenfiguren bestimmend gewesen, die Bharahas jüngeren Bruder Bāhubali darstellen. Ihm errichtete nach der Legende schon Bh. selbst ein Standbild, indem B. 325 *dhanu* groß war. Er wird oft Kāmadeva u. ä. genannt, und von dem gleichbedeutenden Wort Manmatha stammt nach M. Govind Pai IHQ 4, 270—286 der kanaresische Name Gommaṭa durch Vermittlung der Konkanī. Das älteste, größte und berühmteste der drei Standbilder (57 Fuß hoch) wurde um 980 nach Chr. durch Cāmuṇḍa Rāya = Gommaṭa Rāya bei Śravaṇa Belgoḷa in Maisūr errichtet, ein anderes, datiert Śaka 1353, bei Kārkaḷa, ein drittes, von Śaka 1525, bei Yenūr (Venūr), beides Orte in Süd-Kanara. Vgl. Pai a. a. O.; Venkatasubbiah IHQ 6, 290—309; frühe Nachrichten von Mackenzie IA 2, 129—133; Burnell ebd. 353—357.

[2]) Für die Abweichungen der Dig. v. Glasenapp, Festgabe für Jacobi, S. 337f.

[3]) Vgl. die Tabellen Āv. 242a und v. Glasenapp, Jainismus S. 261.

[4]) = *titth.* 16—18 (s. u.). Jacobi hält es SBE 45, 86 für möglich, daß dieser Name aus Kakutstha entstanden sei. Allerdings erfordert diese Ableitung eine Reihe von hypothetischen Zwischengliedern.

[5]) Berichte des VII. OC (Wien 1889), S. 75—77; IA 16, 163f.

teren und übrigens jüngeren Stellen Samav. 123a; Nandī 203a fehlt. Die zugehörigen Personen treten am frühesten in der Erzählungstradition des Āvassaya auf[1]). Die Heilskünder *(titthagara, arahaṃ, jiṇa*; Viy. 583a und Ṭhāṇ. 302a: *devāhideva)* der laufenden *osappiṇī* heißen: 1. Usabha, 2. Ajiya, 3. Saṃbhava, 4. Abhiṇandaṇa, 5. Sumai, 6. Paumappabha, 7. Supāsa, 8. Candappabha, 9. Suvihi Pupphadanta, 10. Sīyala, 11. Sejjaṃsa, 12. Vāsupujja, 13. Vimala, 14. Aṇanta, 15. Dhamma, 16. Santi, 17. Kunthu, 18. Ara, 19. Malli, 20. Muṇisuvvaya, 21. Nami, 22. Ariṭṭhaṇemi, 23. Pāsa, 24. Vaddhamāṇa oder Mahāvīra. Paumappabha und Candappabha heißen Viy. 792a Suppabha und Sasi; Ara wird in einem vereinzelten inschriftlichen Zeugnis (§ 25) Nāndyāvarta genannt; Ariṭṭhaṇemi ist vielfach zu Nemi gekürzt. Eingehend beschäftigen sich mit der ganzen Reihe Samav. 150a und Āv. 230ff., aber nur in zusammenfassenden Gāhā. Diese verzeichnen die Namen der einzelnen im Vordasein, die ihrer Eltern, ihrer ersten Almosenspender, Schüler und Schülerinnen und anderes. Was sonst im Samav. und auch im Ṭhāṇ. steht, beruht entsprechend der Absicht dieser Werke auf Zahlen, die dem System getreu meist von gewaltiger Größe sind. Wir erfahren also, aber nicht lückenlos und vielfach ohne erkennbares Prinzip, in welchem Alter ein Titthagara sich dem Mönchtum weihte, wieviel Jüngergruppen und Gruppenführer er hatte, wieviel Inhaber eines bestimmten Umfangs an geistlichem Wissen und Besitzer bestimmter Erkennensarten unter seinen Anhängern waren, wie alt er wurde, wie groß er war, und anderes mehr. Jiṇac. 184—203 beschränkt sich von 2 bis 21 auf die Abstände der einzelnen von einander, von Mahāvīra oder von der damaligen Gegenwart. Einer Anzahl werden bestimmte Körperfarben zugeschrieben (Ṭhāṇ. 98b)[2]), und zwar geschieht dies paarweise: 6 und 12 sind *pauma-gora*, angeblich rot, 8 und 9 *canda-gora*, weiß, 19 und 23 *piyangu-sāma*, dunkel, und 20 und 22 *nīl'uppala*, blau. Die übrigen sind golden. Zu einem kleineren Teil sind diese Farben aus den Namen ihrer Träger erklärbar, was ebenfalls auf Legenden zurückweist. Und das ist auch der Fall bei Angaben wie die (Samav. 42b), daß 23 Heilskünder (2—24) vor ihrem Mönchtum Kleinfürsten *(maṇḍali-rāya)* waren, oder (Ṭhāṇ. 351b) daß fünf (12. 19. 22—24) als *kumāra* Mönch wurden. Das früheste uns erhaltene plastische Abbild eines Titthagara (§ 25, vgl. auch § 24) beweist, daß ihre Darstellung, die nur den Typus zeigte, durch Beifügen eines Symbols persönliche Geltung erhielt. Der Kanon spricht nicht von diesen. Es besteht meist in einem Tier (für 1—4: Stier, Elefant, Pferd, Affe, für 23 und 24: Schlange und Löwe), daneben in dem roten und blauen Lotos (6 und 21), Figuren (7, 10, 15, 18), dem Wasserkrug (19) und der Muschel (22)[3]). Eine direkte Beziehung auf den Namen des Titthagara liegt nur im Stier des Ṛṣabha vor; der Löwe Mahāvīras mag mit den Worten *sīhabbhava-bhūeṇaṃ appāṇeṇaṃ kucchiṃsi gabbhaṃ* (so) *vakkante* Āyār. II, S. 121 Z. 22 zusammenhängen.

Ebensowenig wie von den Symbolen spricht der Kanon von den einem jeden Titthagara beigesellten beiden Gottheiten männlichen und weiblichen

[1]) Ihre Rolle bei den späten Kommentatoren Devendra und Bhāvavijaya ist von Charpentier unter Heranziehung der Jātaka und epischer Texte behandelt worden (Paccekabuddhageschichten. Uppsala 1908; JAs. 1911, 201—255).

[2]) Für geringe Abweichungen bei den Digambara s. Jaini, Outlines of Jainism bei S. 7.

[3]) Eine Aufstellung bei v. Glasenapp, Jainismus S. 491.

Geschlechts. Sie heißen *yakṣa* und *yakṣiṇī* oder *śāsana-(śruta-)devatā*. Die letztere Bezeichnung ist wohl der Ausgangspunkt der Vorstellung, indem zuerst das Gebot des Jina menschliche Gestalt gewann, und zwar weibliche, indischen Grundvorstellungen entsprechend. Hinzu kam das Bedürfnis, den Laien, für deren Bitten die Heilskünder unerreichbar sind, gewährende Mächte gegenüberzustellen. Bei den Namen finden sich wieder starke Anklänge an den brahmanischen Gedankenkreis[1]). Über diese und andere Personen und Gegenstände des späteren Kultus vgl. v. GLASENAPP, Jainismus S. 362ff. 492[2]).

§ 15. Jede Mutter eines *titthagara* hat zu Beginn der Schwangerschaft 14 Traumbilder gesehen, ebensoviel die eines *cakkavaṭṭi*, dagegen die eines *vāsudeva* 7, eines *baladeva* 4 und eines *maṇḍaliya* 1 aus der Zahl jener 14. Der Keim zu diesen Angaben liegt in den 14 Träumen der Mutter Mahāvīras Jiṇac. § 32ff. vor[3]). Es gibt (um dies hier anzuknüpfen) nach Viy. 709a 42 gewöhnliche und 30 Großträume *(mahā-suviṇa)* wie die obigen. Es mögen 10 aus den überschüssigen 16 sein, die Mv. noch als *chaumattha* (§ 81) sieht (auch Ṭhāṇ. 499a). 14 Träume führen sofort zum wahren Erkennen und meist zur Erlösung im gleichen Dasein. Der Traum gehört zu den 8 möglichen Vorzeichen *(nimitta*, Ṭhāṇ. 427a) und gilt ziemlich inkongruent[4]) als besonderes Schauen (Ṭhāṇ. 430b) neben *sammad-daṃsaṇa* usw. bis *kevala-d.* (§ 82), wozu Sthān. 430b bemerkt, daß das *svapna-darśana* eigentlich zum *acakṣur-d.* (§ 82) gehöre. Er tritt im Halbschlaf *(sutta-jāgara)* ein und ist wahr *(ahātacca)*, von zeitlicher Erstreckung *(payāṇa)*, auf Wachvorstellungen zurückgehend *(cintā-suviṇa)* oder nicht *(tavvivarīya)*, oder endlich undeutlich *(avvatta-daṃsaṇa)*. Notwendig wahr aber ist der Traum eines *saṃvuḍa* d. h. eines, der *saṃvara* (§ 169) ausübt, während dies beim *asaṃvuḍa* und beim *saṃvuḍāsaṃvuḍa* nicht ausgemacht ist. All dies lehrt Viy. 16, 6 (709a ff.), vielleicht identisch mit der Sumiṇabhāvaṇā, die Vav. 10, 28, oder der Mahāsumiṇabhāvaṇā, die an anderen Stellen genannt ist.

Das schematische Gerüst eines Heilskünder-Lebens wird auch deutlich, wenn Jambudd. 5 die Feierlichkeiten beschreibt, die von den Göttern einem jeden neugeborenen *titthagara* erwiesen werden. Die Disākumārī vollziehen die Vorbereitungen. Sakka und seine Götter, welch letztere Hari Negamesi (§ 17) gerufen hat, begeben sich zur Geburtsstätte. Nachdem die Mutter in tiefen Schlaf versenkt worden ist, wird ein Ebenbild des Kindes erschaffen und ebenso 5 Sakka, die den *titthagara* selbst nach der Weihestätte im Paṇḍaga-Hain des Mandara bringen. Dort vollzieht Accuya unter Assistenz der anderen Götter den Weiheakt durch Salben und Schmücken. Īsāṇa erschafft 5 Seinesgleichen, die den *titthagara* waschen, Sakka 4 weiße Stiere, deren Hörner in Gestalt von Wasserströmen sich oben vereinigen, so daß eine große Flut auf das Haupt des Geweihten herabfließt. 5 andere Sakka bringen ihn dann an die Seite der Mutter zurück und entfernen das Eben-

---

[1]) Zur Bilderlehre der Dig. vgl. BURGESS IA 32, 459—464; XIII. OC, 74; in The Indian Sect of the Jainas (§ 4); J. L. JAINI IA 33, 330—332. Über die Śvet. Helen M. JOHNSON IA 56, 23—28.

[2]) Eine Bewegung gegen die *śruta-d.* s. § 33.

[3]) Eine bildliche Darstellung bespricht HÜTTEMANN Baessler-Archiv IV, H. 2. Die Dig. kennen 16 Träume.

[4]) So möchte man es auch nennen, daß *nimitta* wie *uppāya* u. a. in den Bereich des *pāva-suya-pasanga* gehört (Ṭhāṇ. 451a). — Über eine etwas andere Reihe der Vorzeichen s. § 56.

bild. In Sakkas und Vesamaṇas Auftrag tragen schließlich die Jambhaga-Götter Schätze herbei. Dann kehren alle nach ihren Stätten zurück.

Vom Ende der Titthagara-Laufbahn spricht Jambudd. 156b, aber ohne eine bestimmte Örtlichkeit zu nennen. Nach den Legenden ist es stets der Berg Sammeta[1]) oder Pārasnāth, eine Name, der an Pārśva (Pāsa) anknüpft. Nur Usabha fand das Nirvāṇa auf dem Kailāsa, Vāsupujja in Campā, Ariṭṭhaṇemi auf Girnār und Mahāvīra (s. u.) in Pāvā. Die Einäscherung des Leichnams wird von sämtlichen Götterfürsten unter Sakkas Leitung vollzogen. Die Reliquen genießen, wie wir Viy. 502b lesen, in der himmlischen Region Verehrung. Die Beschreibung gilt in jedem Fall, wenn sie auch hier nur in Bezug auf Usabha erzählt wird, dessen Lebensschilderung zum größten Teil eng übereinstimmend mit Jiṇac. 204—228 vorangeht. Als erster in der Reihe und daher später oft Ādinātha genannt, genießt Usabha den Vorzug eingehenderer Darstellung, der in Āv. 2 ausdrücklich allgemeine Geltung zugesprochen wird; Ähnliches geschieht erst wieder gegen Ende der Reihe (s. gleich). Ṛṣabha, der nach Viṣṇu-Purāṇa 2,1 Weltkaiser war, dann nackter Asket wurde und den Fastentod starb[2]), muß den Jainas zur Eröffnung ihrer Reihe hochwillkommen gewesen sein. Die erweiterte Schilderung des späten Bhāgavata-P. (5, 6, 8—11) ist mit einem gehässigen Hinweis auf das dank Ṛ.s Wanderungen in „Konka, Venka und Kuṭaka" daselbst blühende Jainatum verbunden. Das Gleiche ist ebd. 5, 15, 1, aber nicht im Viṣṇu-P., bei Sumati, Bharatas Sohn, geschehen. Malli ist (Ṭhāṇ. 400b) dieselbe Person wie die Königstochter, von der Nāya 8 berichtet. Sie heißt dort *Mallī arahā*, beiläufig schon von dem Augenblick an (Nāyādh. 148a), wo sich auf Grund ihrer Darlegung bei den sechs Freiern die Erinnerung an frühere Schicksale einstellt. Ihre Bezeichnung als Arhat bleibt immer maskulin, und die Götter begrüßen sie (Nāyādh. 151a nicht anders denn den Mahāvīra, Jiṇac. 111) als *Bhagavaṃ loga-nāha*. Auch die spätere figürliche Darstellung unterscheidet sie in keiner Weise von den übrigen. All dies ist selbstverständlich, da dem Vollendeten keine geschlechtliche Eigenschaft mehr anhaftet. Die Digambara wissen nichts davon, daß Malli ein Mädchen gewesen sei, vgl. § 30.

§ 16. Jacobi hat den Gedanken geäußert[3]), daß unter die Titthagara Männer aufgenommen seien, die solchen Gemeinschaften teuer gewesen waren, welche den Anschluß an Mv. vollzogen hatten. Dies würde im Aufbau des Hindu-Pantheons ein Seitenstück in größerem Maßstab haben. Vorausgesetzt, daß Mv.s Gemeinde wirklich durch Eingliederung ganzer Sekten Stärkung gewann, ist aber zu bedenken, daß die Titthagara durch „astronomische Zahlen" von einander getrennt sind, jene Personen dagegen doch mehr oder weniger deutlich im Gedächtnis der Zeitgenossen gewesen sein müssen. Daß den Heilskündern Personen unterliegen, ist wie so vielen Gestalten der brahmanischen Sage weder zu beweisen noch grundsätzlich zu bestreiten. Die untersten Sprossen der Heilskünder-Leiter, die aus der Urzeit in die Gegenwart herabführt, liegen schon mehr oder weniger deutlich

---

[1]) Nemivandra Nārāyaṇa Chavḍe, Sammedśikharjīvidhānsaṃgīt (Marāṭhī). Nagpur 1900 nebst: Gaṅgādāsa, Sammedaśikharavidhānapūjana (Skt.). Vgl. Nathmal Caṇḍāliyā, Śrī Sammetśikhar tīrth Citrāvalī, C. V. 2454.

[2]) Den ersten Hinweis gab Wilson, Vishnu P. zur obigen Stelle (Works Vol. 7, 104). Vgl. ferner Jacobi IA 9, 163.

[3]) SBE 45, XXXII.

im Strahl der Geschichte[1]). Richtiger ist zu sagen, daß die aus historisch beglaubigtem Erleben auf dogmatischem Grunde in die Vergangenheit gestreckte Leiter nicht weit von ihrem Fußpunkt noch von jenem Licht getroffen wird. Die Frage ist, wie weit hinauf dies geschieht. Wir begegnen Ariṭṭhaṇemi Nāya 5; Antag. 1—5; Vaṇhid.; Utt. 22. Er ist in den Kṛṣṇa-Kreis hineingestellt als Schwager Kaṃsas; der Schauplatz ist Dvāravatī (Bāravaī). Trotz diesem im Vergleich zu den Vorgängern häufigen Vorkommen wird Ariṭṭhaṇemi — er wurde tausend Jahre alt — nicht geschichtlich greifbarer als jene. Nur das könnte angeführt werden, daß im Sterbejahr Mahāvīras das seinige 84000 Jahre zurück lag (Jiṇac. 182f.), 84 aber oder ein Vielfaches davon bei den Jainas oft dort eintritt, wo zu etwas Tatsächlichem genaue Angaben nicht gemacht werden können. Ariṭṭhaṇemis Vorgänger Nami starb nach Jiṇac. 184 eine halbe Million Jahre früher, und mit allen anderen Zahlen im Leben der Jina vergrößern sich rücklaufend auch diese Abstände ins Gigantische. Pāsa aber starb nach Jiṇac. 168f. 250 Jahre vor Mv. (1230 minus 980) im Alter von hundert Jahren. Seitdem Stevenson auf diese Mäßigung in den Zahlen aufmerksam machte[2]), dienen sie als Stütze für Pāsas Geschichtlichkeit. Was aber gerade Jiṇac. 149f. sonst über ihn berichtet, ist nur ein Abklatsch von Mahāvīras Lebensschilderung und ohne historischen Wert[3]). Angeblich wurde er in Benares geboren und starb auf dem Berge Sammeya in Bihar. Auch aus Pāsas Rolle Nāyādh. II 1 und Pupph. 1, 3 ist nichts Wesentliches zu entnehmen. Aber andere Stellen beglaubigen ihn als geschichtliche Persönlichkeit, indem sie seine Lehre wiedergeben und von seinen Anhängern berichten. Mahāvīras Eltern gehörten angeblich zu Pāsas Laien-Anhängern (*Pāsâvaccijjā samaṇôvasagā*, Āyār. II, 15, 16) und zu seinen Lebzeiten — wie das Sāmañña-phala-Sutta des Dīgha-Nikāya bestätigt[4]) — gab es Lehrer (*P.jjā therā bhagavanto*, Viy. 134b. 247b) und Mönche (*aṇagāra*, Viy. 99a. 439a) in Pāsas Sinne. Das Wort *avaccijja* (auch Therāv. 2) deutet die geistige Kindschaft an[5]). Pāsa war augenscheinlich eine gewinnende Natur, denn er führt das ständige Beiwort *puris'ādāṇīya*, das der älteste Vorläufer der modernen Gelegenheitstitel *loka-mānya* (B. G. Tilak), *deśa-bandhu* (C. R. Das), *mahātman* (u. a. M. K. Gandhi) usw. ist. *ādāṇīya* ist soviel wie *ādejja*, das in der Theorie des Karman „suggestiv" bedeutet[6]). Das Verhältnis beider Sekten war durchaus freundlich. Wichtig ist hierfür das Gespräch zweier ihrer führender Vertreter Rāyap.[7]) und Utt. 23[8]). Mit Sicherheit erfahren wir (Viy. 247b. 454a), daß schon Pāsa die Gestalt und Ewigkeit der Welt (§ 103) so konzipiert hatte, wie Mahāvīra sie lehrt, der freilich (an

---

1) Mit der Besprechung dieser Frage beginnt Chimanlal J. Shah, Jainism in North India 800 B. C. — 526 A. D. Lo. 1932. Anz. vom Verf. OLZ 1934, Sp. 126—128.

2) Kalpa Sūtra S. XII. Vgl. Jacobi IA 9, 162f. Colebrooke (Misc. Ess. II, 212) machte von diesem Argument keinen Gebrauch, als er P. „perhaps the real founder of the sect" nannte.

3) Was Isibhās. 31 als seine Aussprüche gilt, ist untergeschoben.

4) Vgl. Jacobi, SBE 45, XX.

5) *dhamm'antevāsī* ist eine der 10 Formen des *putta* (Ṭhāṇ. 516a).

6) *puruṣāṇāṃ madhye ādānīya ādeya* Vy. 248b. Aus einem absichtlichen Gegensatz zu dieser Überlieferung erklärt es sich vielleicht, daß P. in seinen früheren Existenzen ein Opfer von Feindseligkeiten verschiedener Art geworden sein soll, vgl. Charpentier ZDMG 69, 322f.

7) Vgl. Leumann, VI. OC III, 2 (Leiden 1883), S. 509—524.

8) Vgl. Jacobi, SBE 45, XXII.

der zweiten Stelle) betont, daß er selbständig darauf gekommen sei. Unmittelbare Folgerungen auf Pāsas System sind aus dieser seiner Anschauung nicht zu gewinnen, da der Gedanke einer Unter-, Ober- und Überwelt an sich nicht originell ist. Mahāvīras Laien werden (Viy. 138a) von Pāsa-Lehrern dahin beschieden, daß Selbstzucht *(saṃjama)* zur Unterdrückung des „Einflusses" *(aṇaṇhaya,* § 168) führe, Askese *(tava)* zur Läuterung *(vodāṇa,* auch 140b), womit Mahāvīra sich einverstanden erklärt. Vielleicht ist er aber doch selbst darüber hinausgegangen, wenn er es war, der jene beiden Paare in eine Ursachenkette hineinstellte, die Ṭhāṇ. 156b lautet: *savaṇa, nāṇa, vinnāṇa, paccakkhāṇa, saṃjama, a., t., v., akiriyā, nivvāṇa, siddhi-gai-gamaṇa-pajjavasāṇa.* Unbestreitbar aber liegt eine Weiterentwicklung über Pāsas Gedanken hinaus in der praktischen Ethik vor, wo die vierfache Sittlichkeit, der *cāujjāma dhamma,* durch den *panca-mahavvaiya sapaḍikkamaṇa dh.* abgelöst wird. Pāsa forderte (Rāyap. 118a; Ṭhāṇ. 201a), daß nichts Lebendes beschädigt, nichts Unwahres begangen, nichts, was nicht gegeben wäre, genommen *(adinn'ādāṇāo veramaṇaṃ),* und nichts abgegeben würde *(bahiddhā-dāṇāo v.).* Die durch die Erklärer vermittelte Auffassung sieht in diesem letzten Ausdruck u. a. die Forderung der Armut[1]). Trifft dies zu, dann fehlt ihr die unmittelbare Verständlichkeit, die man bei sittlichen Grundvorschriften erwartet, da es viel verlangt ist, daß ein Neuling zu dem Gebote: „du sollst nicht geben" die Ergänzung herausfindet: „du sollst nicht anhäufen". Auch ist nicht einzusehen, warum etwaiger Besitz nicht in milden Gaben hingegeben werden kann. Vielmehr dürfte das Verbot der unerlaubten Aneignung das Gebot der Besitzlosigkeit mit enthalten haben, denn zweifellos trat man ohne Habe ins Mönchsleben, und Mahāvīra selbst folgte gewiß nur dem Herkommen, als er in jener Stunde seinen Besitz verteilte. Bei dieser Auffassung bleibt das *bahiddhā-dāṇa* ohne weiteren Nebensinn, was es der Überlieferung nach in erster Linie ist, „ein decenter Ausdruck für die „Paarung" (das Abgeben von Samen)"[2]). Mahāvīras Verdienst war es, diesem Verbot eine auf beide Geschlechter anwendbare Form zu geben und die jenem anderen immerhin anhaftende Unklarheit durch die Aufstellung einer fünften Grundregel zu beseitigen. Es wird Utt. 23, 26f., wohl auch 87 angedeutet, daß dieser Erweiterungsvorgang zugleich ein Erneuerungsvorgang war. Das liegt aber auch in den Naturen der beiden Stifter. Darauf deutet auch die schon eingangs erwähnte Anschauung, daß die Lehre bis zum Auftreten eines neuen Heilskünders einen Abstieg erlebt. In ihr war auch der Lehrunterschied zwischen Pāsa und Mahāvīra zu verewigen. Das ist so geschehen (Viy. 791b; Ṭhāṇ. 201a), daß alle Titthagara vor Pāsa als Prediger des *cāujjāma dhamma* gelten mit Ausnahme Usabhas[3]), und im zeitlosen Erdteil Mahāvideha (§ 113) sind es sogar alle vierundzwanzig. Auch darin wird ein Unterschied konstruiert (Ṭhāṇ. 296a), daß dieselben Heilskünder einschließlich Pāsas keine schwere Lehrerlaufbahn hatten, wohl aber Usabha und Mahāvīra *(purima-pacchimāṇaṃ jiṇāṇaṃ duggamaṃ bhavai, taṃ-jahā: duāikkhaṃ duvibhajjaṃ dupassaṃ dutitikkhaṃ duraṇucaraṃ).* Daß das auf uns gekommene System bei Pāsa bereits fertig war[4]), ist zwar möglich, aber nicht

[1]) Sthān. 202a schlägt neben der gleich zu nennenden Auffassung vor, *bahiddhā-dāṇa* als die Annahme *(ādāna)* von Dingen „außerhalb" der Mönchsgeräte zu verstehen. Das ist mit dem Gebrauch von *bahiddhā* nicht vereinbar.

[2]) Leumann, Buddha u. Mv. S. 33.

[3]) Dies Verhältnis 2 zu 22 gilt auch für die Zukunft.

[4]) Diese Meinung wird nahegelegt durch v. Glasenapp, Jainismus S. 22.

wahrscheinlich, geschweige denn beweisbar. Was Āyār. II 15, 16 von dem Glaubens-Leben und -Sterben der Eltern Mv.s gesagt wird, kommt für Pāsas Lehre schon deshalb nicht in Betracht, weil es die Beichte (*āloettā... paḍikkamittā*) mit enthält. Denn gerade diese unterschied Mahāvīras Regeln von denen Pāsas, sonst hätte man gegenüber dessen *cāujjāma dhamma* nicht vom *panca-mahavvaiya sapaḍikkamaṇa dh.* gesprochen. Mahāvīra erscheint viel zu sehr als ein origineller Denker, als daß er längst Dagewesenes nur wiederholt hätte, ohne Eigenes hinzuzufügen[1]). Auch müßten sich dann Nahtstellen im System zeigen, was nicht der Fall ist.

§ 17. Für Mahāvīras Leben und Persönlichkeit haben wir als alte zusammenhängende Quellen[2]) das Uvahāṇa-suya Āyār. I 9, ferner Āyār. II 15 (die Bhāvaṇā) und hierauf beruhend Jiṇac. 1—148 endlich Āv. 458ff. Eine Reihe von Einzelzügen liefert Viy.[3]) Der Geburtsort Mv.s war der nördliche Ortsteil von Vaiśālī, dem heutigen Besāṛh, namens Kuṇḍapura (Āyār.) oder Kuṇḍagrāma (Jinac.), das heutige Basukuṇḍ[4]). Dort wohnten die adligen (*khattiya*) Nāya, deren Name im Pali mit Ñātika, in Sanskrit-Texten mit Jnātṛ wiedergegeben wird. Der diesem Clan angehörige Vater — und danach auch die Kinder — waren dem Gotra nach Kāśyapa, die Mutter eine Vāśiṣṭhī. Ihre Namen sind Siddhattha und Tisalā, wozu je noch zwei weitere kommen, deren ganz vereinzelte Nennung aber wohl nur der Gleichförmigkeit mit den gleich anzugebenden drei Namen des Sohnes dient. Die Überlieferung (a. a. O.) legte in dem Grade Wert auf Mv.s adlige und nicht brahmanische Herkunft, daß sie sich die Sage von Baladevas embryonaler Verpflanzung aus der Rohiṇī in die Devakī aneignete[5]) und Mahāvīra als den physischen Sohn des Brahmanenpaares Usabhadatta und Devāṇandā im brahmanischen Ortsteil von Kuṇḍapura hinstellte. Viy. 456a aber wird Devāṇandā von Mahāvīra als seine wirkliche Mutter anerkannt. Von der Verpflanzer-Rolle Hari Negamesis[6]) spricht er Viy. 218a, doch ohne Beziehung auf sich selbst[7]).

Der Name Mahāvīra ist ein von Ehrfurcht eingegebenes Attribut, das auf die Götter zurückgeführt wird. Die Kurzform ist Vīra. *samaṇa*, wie er sich selbst genannt haben soll, ist so wenig ein Name, wie etwa „des Menschen Sohn". Bürgerlich heißt er Vaddhamāṇa, „der Gedeihende", was in den Texten aber als „der Fördernde" gedeutet wird. Das Verbum *vaddhai* kommt nicht vor[8]), sondern nur *vaḍḍhai*, wovon die weit seltenere Form *Vaḍḍhamāṇa* (Ayār. II, 15, 12; Samav. 151a) gebildet ist. Als Mitglied des Klans der Nāya wird Mv. *Nāya(putta)* genannt (Viy. 323b), als Kāśyapa *Kāsava* (u. a. Utt. 2; Dasav. 4), nach der Stadt Vaiśālī, in deren Einflußzone er zur

---

1) Wie er sich seine Gedankenwelt errungen hat, kommt in dem Wort Ṭhāṇ. 173a zum Ausdruck, daß der *dhamma* durch den *bhagavaṃ suadhijjiya, sujjhāiya, sutavassiya* sei.

2) Monographien aus der Gegenwart, im Wert allerdings nicht vergleichbar, sind Leumann, Buddha und Mahāvīra (München-Neubiberg 1921) und Manak Chand Jaini, Life of Mahavira (Allahabad 1908).

3) Vgl. Verf., Worte Mv.s S. 18ff.

4) Vgl. Jacobi, SPAW 1930, S. 564f. Vorher s. Hoernle, Uväs. II, S. 3ff. und Proceedings As. Soc. Beng. 1898, 40; Jacobi, SBE 22, XI.

5) Vgl. Jacobi SBE 22, XXXI; ERE 7, 466b 6).

6) Über ihn s. Winternitz JRAS 1895, 149ff.

7) Verf., Worte Mv.s S. 20 lies: „und er ihr nur die Haut ritzt" (statt: „und es ihr nicht...").

8) Nur *vaddhāvei* „beglückwünschen", vgl. Pischel, Gr. § 291.

Welt kam[1]), *Vesāliya* (Sū. I 2, 3 Schl.; Utt. 6 Schl.)[2]), nach dem Heimatlande *Videha-dinna* (Āyār. II 15, 17; Jiṇac. 110). Die Anrede ist *bhante*.

Vaddhamāṇa heiratete, gewiß im üblichen Alter, die Jasoyā, eine Kauṇḍinyī[3]), und hatte von ihr eine Tochter Aṇojjā oder Piyadaṃsaṇā. Diese wurde später die Mutter einer Tochter. Ihren Mann nennen die beiden Biographien nicht, wir wissen aber[4]), wenn auch nicht aus Viy. 461aff., so doch aus der Āvassaya-Tradition, daß es Jamāli war. Sein Name ist deshalb unterdrückt, weil Mv. mit seinem Schwiegersohn, der zugleich, von einer Schwester, sein Neffe gewesen sein soll, die üble Erfahrung des Ungehorsams und der Ungläubigkeit machte, die als die „erste Ketzerei"[5]) in die Geschichte der Jaina-Kirche eingegangen ist. Da seine Enkelin eine Kauśikī heißt, muß auch der adlige *(khattiya-kumāra)* Jamāli ein Kauśika gewesen sein.

§ 18. Vaddhamāṇa gelobte sich dem Mönchtum, war aber erst nach dem Tode seiner Eltern in der Lage, die Zusage zu halten *(samatta-painna)*, und bedurfte nach Jiṇac. 110 hierzu auch der Erlaubnis, gewiß seines älteren Bruders Nandivaddhaṇa. Er war damals dreißig Jahre alt, regelte nun im Laufe eines Jahres die Verteilung seines Besitzes und Erbes und verließ dann die Heimat. Seine asketische Neigung spricht sich darin aus, daß er dies zu Beginn der kalten Jahreszeit vollzog. Dreizehn Monate später, also wieder im Winter, entschloß er sich, auch die Kleidung abzulegen. Das bedeutete einen ersten großen Schritt aus dem Pāsatum heraus, das, wie Utt. 23, 19 zeigt, nur bekleidete Anhänger kannte. Die Ballade Āyār. I 9, die uns seine Frühzeit und die Strenge seiner Lebensführung schildert, erzählt weiter, wie der *samaṇa bhagavaṃ* hinter einer Wand von Manneshöhe, die sich um ihn herum erstreckte *(porisī tiriya-bhitti)*, der Versenkung oblag. Das erregte großes Aufsehen, während sein unverbindlich-einsiedlerisches Betragen die Leute ärgerte, was sie ihn fühlen ließen. Festliche Veranstaltungen, wenn er sie auch besuchte, waren ihm gleichgültig. Über zwei Jahre lang genoß oder gebrauchte er kein kühles Wasser. In dieser Zeit reifte seine Gedankenwelt: hier sei angeführt, daß er die Beseeltheit der Grundstoffe, Pflanzen und Tiere, das Auf und Ab in den Daseinsformen, das Karman als dessen Ursache, seinen Zustrom durch Sinnesaufnahme und Handeln, und das Weib als seinen Bringer erkannte. Auch die mönchischen Grundgesetze gewannen Gestalt. Vielleicht deuten wir Āyār. I, 9, 1, 22 dahin recht, daß Mahāvīra sich nach jenen zwei Jahren und zwei Monaten zum Wanderleben entschloß, das über zwölf Jahre dauerte[6]). Ostwärts gelangte er dabei nach Lāḍha in West-Bengalen (Lāḍh, Rāḍh, Rāṛh), das Vajjabhūmi und Subbhabhūmi, das Land der Suhma, enthielt. Es war eine Zeit

---

[1]) JACOBI, SBE 22 Xf.

[2]) Hiernach dürfte man von *Vesāliya-sāvaya* gesprochen haben, wie der *niyaṇṭha* (!) Pingalaga zu Śrāvastī einer war (Viy. 112b, im Komm. eine abenteuerliche Erklärung).

[3]) Dies liegt ohne Zweifel dem Koḍinna der Texte zugrunde. Vgl. auch Ajjava Koḍinna Samarāicc. 9, 18 mit Ārjava Kauṇḍinya Samarādityasaṃkṣepa 1, 65.

[4]) Zum Folgenden vgl. LEUMANN Ind. Stud. 17, 97ff.

[5]) Von 7, welche Ṭhāṇ. 410a und die Āvassaya-Tradition anführen, vgl. den Aufsatz LEUMANNS Ind. Stud. 17, 91—135. Diese 7 Ketzereien *(pavayaṇa-ninhava)* sind in anderer Beziehung (§ 38) interessanter als in dogmengeschichtlicher. Jamālis Irrglaube steht Viy. 461aff. Den 8. *ninhava* des Boḍiya Sivabhūi s. § 26.

[6]) Āyār. II, 15, 25; Jiṇac. 120. *pa-telasa* Āyār. I 9,2, 4 bedeutet dasselbe, wie die Cuṇṇi deutlich angibt.

äußerster Entbehrungen durch ungastliche, ungezieferreiche Unterkunft und Unbill dank Klima, stechenden Pflanzen und Insekten und bösartigen Einwohnern, die die Hunde auf ihn hetzten und ihn mißhandelten. Selbst gestaltete Mahāvīra sein Leben asketisch in der Wahl der Speise, im Fasten und im Zurücktreten hinter bedürftigen Tieren und Menschen. Von Kasteiung in körperlichen Stellungen, wie sie ins System aufgenommen worden sind, wird nichts gesagt. Mit jener Schilderung schließt das Uvahāṇa-suya. Die beiden anderen Texte bewegen sich in allgemeinen Ausdrücken, um ans Ende jener zwölf Jahre den Eintritt der All-Erkenntnis zu stellen. In der Bhāvaṇā „ziehen sich Besitz wie Erwerb der Erkenntnisse ... als ein roter Faden durch den voraufgehenden Lebensabriß (S. 121f., 130f. der Ausgabe)"[1]). Hier wird vom dogmatischen Standpunkt aus verfolgt, wie Mahāvīra schon als Embryo die ersten drei Erkennensarten besaß (*tinnāṇôvagaya*), und wie zu Beginn der Mönchslaufbahn die vierte (*maṇapajjava-nāṇa*) sich einstellte[2]). Mit dem Einsetzen der fünften, des *kevala-vara-nāṇa-daṃsaṇa*, begann die Lehrtätigkeit. Eine geistige Entwicklung in unserem Sinne wird hiermit freilich nicht geschildert.

Die bisher betrachteten Quellen gedenken mit keinem Worte der Rolle, die Gosāla Maṃkhaliputta im Leben Mahāvīras gespielt hat. Er war das Haupt der Ājīvika[3]) und in dieser Stellung, nach Pali-Angaben, der Nachfolger des Kissa Saṃkicca und des Nanda Vaccha. Die Sekte war also nicht mehr ganz jung. Viy. 15 gibt einen Bericht über die Beziehungen Mahāvīras zu Gosāla[4]). Danach wurde Gosāla in Mahāvīras zweitem Jahr als Mönch dessen Schüler und blieb es sechs Jahre lang. Es kam dann zum Bruch, und Gosāla ging seine eigenen Wege. Erst 16 Jahre später sahen beide sich wieder, aber nur zu einer gewaltsamen Auseinandersetzung. Gosāla starb fast unmittelbar darauf, und zwar sechzehn Jahre vor seinem Gegner. Auf Grund der an sich berechtigten Annahme, daß der Bericht der Viy. einseitig sei, sind von Barua weitgehende Schlüsse gezogen worden[5]). Nach ihm wäre Mahāvīra der Schüler oder Anhänger Gosālas gewesen, und sein biologisches System stammte von diesem. Über Gosālas Lehre haben wir Angaben im Sāmaññaphala-Sutta des Dīgha-Nikāya. Danach hätte sich auch Gosāla der Wendung bedient, die im Jaina-Kanon *savve sattā s. pāṇā s.bhūyā s.jīvā* lautet, und der Erklärer Buddhaghosa[6]) versteht unter den *pāṇa* die ein- bis fünfsinnigen Tiere, die die Jaina unterscheiden (§ 67). Daß Gosāla diese lehrte, sagt also nur der späte Kommentator, und das ist für uns kein Beweis; der Ausdruck kann beiden Sekten gemeinsam gewesen sein. Von Gosāla wird ferner eine Einteilung der Menschen in sechs Farben überliefert, die in der jinistischen Leśyā-Theorie ihre Parallele hat[7]). Diese Theorie wirkt im System Mahāvīras als Fremdkörper (§ 97), aber auch hier ist nicht ausgemacht, daß sie aus Gosālas Lehre entlehnt wäre, und es ist wohl möglich, daß der Gedanke hier wie dort primitive Vorstellungen widerspiegelt. Anderseits ist es durch Jacobi wahrscheinlich gemacht[8]),

1) Verf., Worte Mv.s S. 11.

2) Das Jinac. nennt nicht diese, spricht aber (112) vom *āhohiya*, für den man § 81 vergleiche.

3) Vgl. Hoernle ERE 1, 259ff.

4) Eingehende Inhaltsangabe von Hoernle, Uvās. II App. Dazu Leumann WZKM 3, 328—339.

5) A History of Pre-buddhistic Indian Philosophy, S. 299ff. 373f.

6) SBE 45, XXVI. XXX.

7) Leumann a. a. O. 330f.

8) SBE 45, XXX.

daß die Ernährungs-Askese bei den Jainas von den Ājīvika stammt, und wenn Mv., wie wir sahen, dreizehn Monate nach dem Eintritt in das Mönchtum die Kleidung aufgab, so fällt dies gerade in das zweite Jahr, das die Verbindung mit Gosāla brachte.

Als ihm in einer Sommernacht die Allwissenheit aufging, befand Mahāvīra sich bei der Stadt Jambhiyagāma am nördlichen Ufer der Ujjuvāliyā auf dem Felde des Bauern Sāmāga. Unweit stand ein Sāl-Baum, der denn auch, was uns an die Buddhisten erinnert, als Mahāvīras *ceiya-rukkha* in die Hagiologie übergegangen ist, und als Vorbild für den eines jeden früheren Titthagara gedient hat (Samav. 152a). Das Wanderleben hatte hiermit natürlich nicht sein Ende, aber mit der wachsenden Berühmtheit hörten die Unbilden von menschlicher Seite auf und verwandelten sich in Achtung und Verehrung. Wie bisher (Jiṇac. 119) war Mahāvīra während zweier Drittel des Jahres unterwegs, in Dörfern eine Nacht, in Städten bis zu fünf Nächten bleibend; vier Monate lang blieb er der Regenzeit wegen seßhaft. Jiṇac. 122 gibt eine nicht nachprüfbare Liste der Orte, wo dies, und zwar im Lauf der Zeit bis zu vierzehn Malen, geschah. Angeführt seien hier, als auch sonst bekannt, Campā, Vesālī, Rāyagiha, Nālandā, Sāvatthī. Keiner jener Plätze ist am Meer gelegen, das doch in den Mahāvīras zugeschriebenen Gleichnissen (Nāya 8. 11) eine große Rolle spielt, vom jinistischen Weltbild zu schweigen (§ 110. 121). Schauplätze vom Mv.s Lehrtätigkeit finden sich im Kanon noch vielfach namhaft gemacht, und in der Viy. haben sie, dank deren besonderer Stellung (§ 45), eine gewisse Glaubwürdigkeit. Das dort (wie auch im Jiṇac.) meistgenannte Rāyagiha war die Hauptstadt des Fürsten Seṇiya, des Bimbisāra der Buddhisten. Mahāvīra war durch Cellaṇā, die Tochter seines Oheims Ceḍaga, des Fürsten von Vesālī, mit ihm verwandt[1]), und Seṇiyas Nachfolger Kūṇiya (in Pali-Texten Ajātasattu)[2]) war gleichfalls sein Gönner. Zu den obengenannten Städten kommt aus der Viy. noch Kosambī[3]). Die vielen anderen Örtlichkeiten in beiden Texten können hier nicht erwähnt werden. Mahāvīra hielt sich aber nicht in ihnen selbst auf, auch nicht während der langen Regenzeit-Pause — das zeigt Jiṇac. 122 das Wort *nīsāe* beim Ortsnamen —, sondern er weilte, wie es auch andere Prediger taten, bei einem nahegelegenen *ceiya*, das jedesmal namhaft gemacht, über dessen Aussehen aber nichts mitgeteilt wird[4]). So zogen die Fürsten, ihr adliges Gefolge und die Menge aus der Stadt heraus, um seine Predigt zu hören, wie es im Uvav. ausführlich in dichterischer Sprache beschrieben wird. Sowohl dieser Auszug Mv.s zur Predigt wie das Hinausströmen der Hörbegierigen, seine Aufstellung der Grundlehren und die seitens anderer religös-philosophischen Kreise (Sūy. I 12), später (Āv. 5) auch die von Überirdischen bereitete Stätte, wo der Kevalin lehrt, und das um sie versammelte Publikum — sie alle werden als *samosaraṇa* bezeichnet.

---

[1]) Vgl. die Übersicht SBE 22, XV.

[2]) Über seine kriegerische Politik vgl. JACOBI SPAW 1930, 557ff. (Anzeige vom VERF. OLZ 1932, 143ff.) und die Originalberichte in Niray. und Viy.

[3]) Die Gläubigen in Vesālī wurden zu einer Zeit von Jayantī, die dem Laienstand angehörte, betreut (*Vesāliya-sāvayāṇaṃ arihantāṇaṃ puvva-sejjāyarī*). Sie war die Schwester des Sayāṇīya, Fürsten von Kosambī, der sich denn auch aus Vesālī die Migāvaī, eine andere Tochter des Ceḍaga, zur Frau nahm. Ihr Sohn war Udāyana (Viy. 556b).

[4]) Anders bei den Buddhisten, vgl. B. C. LAW, Studia indo-iranica S. 42ff.

§ 19. Mahāvīra war nach den Pali-Texten ein Zeitgenosse Gautama Buddhas, aber obgleich beide jahrzehntelang in einem Bereich etwa von der Größe Bayerns lehrend umherzogen, hören wir nichts von einem Zusammentreffen. Angeblich hat Buddha den Mahāvīra überlebt, jedoch diese Nachricht beruht darauf, daß die Buddhisten die Stadt Pāvā, in der Mahāvīra starb, mit dem Pāvā verwechselten, in dem Buddha kurz vor seinem Ende weilte, woraus sich für sie ergab, daß er Mahāvīra überlebte[1]). Dessen Pāvā wird als *majjhimā* bezeichnet, was vielleicht andeutet, daß er diesmal ausnahmsweise (vielleicht wegen Kränklichkeit) in der Stadt selbst wohnte. Dies ist auch deshalb wahrscheinlich, weil sein Quartier im Amtshause eines hohen Beamten des Fürsten Hatthipāla war. Jedenfalls starb er dort, zweiundvierzig Jahre nachdem er Mönch geworden, im 72. Lebensjahr. Pāvā ist nach heutigem Glauben das Dorf Pāvapurī im Distrikt Patna[2]). Mahāvīras Leben verlief also räumlich in engem Rahmen. Zeitlebens hatte er, der Aristokrat, unter den Vornehmen des Landes Sympathie und Förderung gefunden. Seiner fürstlichen Beziehungen wurde schon gedacht[3]). Daß die Standespersonen und adligen Geschlechter ihm und seiner Lehre anhingen und sie verbreiten halfen, teilt Viy. 792b mit. Nun veranstalteten die Kollegialfürsten *(gaṇa-rāyāṇo)* aus den Häusern der Mallaki und Licchavi eine Lampenfeier zu seinem Gedächtnis.

Mahāvīras Tod oder geistlich gesprochen sein Eingehen ins Nirvāṇa ist den Jainas der Ausgangspunkt ihrer Zeitrechnung. Die Śvetāmbara (§ 26) setzen es 470 Jahre vor den Beginn der Vikrama-Āra (58/57 vor Chr.), die Digambara (§ 26) 605 Jahre vor den der Śaka-Āra (78 n. Chr.), für welch letztere fälschlich auch die Vikrama-Āra eintritt[4]). Aus der kritischen Behandlung dieser Ansätze, die beide auf 527/526 vor Chr. führen, hat Jacobi[5]) (1879) das Jahr 467 vor Chr. berechnet, und Charpentier[6]) hat dies Datum durch eine neue Beweisführung zu stützen gesucht. Jacobi selbst hat sich 1891 [7]) für 477 oder 476 entschieden und gründet seine Darstellung SPAW 1930, 557ff. auf das Jahr 477.

§ 20. Über Mahāvīras Lehrerfolg bringt Jiṇac. 134 monumentale Zahlen, die wir auf sich beruhen lassen können. Es verdient nur erwähnt zu werden, daß die Frauen weit überwiegen. An der Spitze der Nonnen stand Ajja-Candaṇā, von der wir auch Viy. 458b hören, als Mahāvīra ihr seine Mutter Devāṇandā zuführt. Als erster der Mönche wird mit Recht Indabhūi bezeichnet. Bekannter ist er unter seinem Gotra-Namen als Goyama, es werden aber vereinzelt noch ein „zweiter" und ein „dritter" Gautama ge-

[1]) Charpentier in dem gleich zu nennenden Aufsatz; Jacobi SPAW 1930, 557ff. Dort ist hingewiesen auf: Journal of Francis Buchanan kept during the Survey of the Districts of Patna and Gaya in 1811—12. Ed. by V. H. Jackson. Patna 1926. — Vgl. auch Puran Chand Nahar, Pāvāpurī and its Temple Prashasti (von s. 1698) IHQ 1, 116—119.

[2]) Imp. Gaz. of I. 20, 81.

[3]) Ohne daß er seinerseits vor einer Mißregierung großer und kleinerer Fürsten den Blick geschlossen hätte (Ṭhāṇ. 125b). Solche schlechten Regenten kommen in die unterste Hölle. — Der Verfasser der Angacūliyā sieht Mv.s Lehre in dem Grade als aristokratisch an, daß er den Übergang des dhamma auf die Vaiśya *(cattāri vaṇṇāṇa majjhe vaissa-hatthe dhammo bhavissai)* als ein schlimmes Zukunftsbild verzeichnet.

[4]) Für Stellen vgl. die gleich zu nennenden Schriften, ferner Satis Chandra Vidyabhushana, Logic S. 11; Pāṭhak IA 12, 21f.

[5]) Kalpasūtra S. 8.

[6]) IA 43 (1914), 115ff.

[7]) Pariśiṣṭaparvan S. 6; entsprechend 2nd ed. (1932) S. XXf.

nannt, Aggibhūi und Vāubhūi. Da sie Viy. 153a gleichzeitig auftreten, ist die Bezeichnung aller drei Therāv. 1 als ältester, mittlerer und jüngster Mönch Mahāvīras wohl nur einem Ordnungsbedürfnis entsprungen. Als Befrager des Meisters spielt Goyama im Vergleich zu einer Reihe anderer Leute bei weitem die erste Rolle und tritt so auch dort auf, wo nicht mehr, wie in der Viy., ein wirklicher Vorgang denkbar und wahrscheinlich ist, sondern wo es sich nur um Frage und Antwort handelt, die zur Darstellungsform erstarrt sind[1]). Viy. 755a aber erscheint Goyama als lebendiger Mensch, als er einen Widersacher abgeführt hat und wegen seiner Schlagfertigkeit von Mahāvīra belobt wird, der ihm auch Viy. 646b mitteilt, sie beide seien schon seit einer Reihe von Existenzen miteinander befreundet. Diese beiden Stellen sind wohl die beiden einzigen im Kanon, wo etwas wie ein Ton des Herzens auf Mahāvīras Seite zu hören ist. Denn er bleibt so gut wie stets unpersönlich; auch da, wo er widerstreitende — oft recht törichte — Lehren anderer Prediger *(annautthiya)* zurückweist, spricht er in kahler Antithese. In seiner Natur lag wohl keine Verbindlichkeit, sondern Strenge[2]). Es wäre aber falsch, Mahāvīra allein nach seiner Erscheinung in den Dialogen des Kanons zu beurteilen. Ohne Eigenart und Kraft der Darstellung hätte er sich nicht durchgesetzt, seine Rednergabe muß das in Indien gewohnte hohe Maß weit überragt haben. Er sprach angeblich Ardhamāgadhī[3]), das will sagen Alt-AMg., eine Vorstufe der Sprache unserer Texte (§ 9). Spuren der ihm persönlich eigenen Redeweise lassen sich deutlich aufzeigen[4]). Hierher gehören die Vergleiche. Eine Fülle davon enthält das Ṭhāṇ., besonders Ṭhāṇa 4, wovon unten § 166ff. eine Vorstellung gegeben werden soll. Mahāvīra beweist in ihnen weite Lebenserfahrung und tiefe Welt- und Menschenkenntnis, und wären sie uns in rednerischer Form erhalten, so stände der Jaina-Kanon ästhetisch nicht hinter dem der Buddhisten zurück[5]).

§ 21. Es müssen zwar Spätere gewesen sein, die Ṭhāṇ. 393a und Aṇuog. 127b aus einem Lehrbuch der Musik ein Saramaṇḍala von 32 Śl. und G. einverleibt haben. Aber Einzelzüge aus der Natur sind, wie manche Stellen der Viy. beweisen, von Mahāvīra, dem Systematiker, in das Gesamtbild eingeordnet worden. So die Erklärung für eine heiße Quelle, die er bei Rāyagiha besucht haben muß (§ 94), die Theorie des Windes (§ 110), die Lebensgemeinschaft von Feuer und Wind (§ 105). Daß ein fliegender Gegenstand seine Bewegung verlangsamt (Viy. 176b; Jīv. 374b), folgerte Mahāvīra wohl aus der Wirkung der Schwerkraft. Wir wollen auch nicht den Wind *kavvaḍaya* vergessen (Viy. 499b), der zwischen Herz und Leber entsteht und beim laufenden Pferd den Laut *khu khu* hervorbringt. Vor allem aber war dem vielseitigsten Denker, den wir im indischen Altertum kennen, eine Zahlen- und Rechenfreude eigen, die seine Vorträge ganz ausnehmend charakterisiert. Es ist meist nicht beweisbar, welche Überlegungen ihm eigen sind, und welche er nur benutzt. Sich selbst aber bezeichnet er als den Urheber einer Lehre von den 7 möglichen Linien *(evaṃ khalu, Goyamā, mae satta seḍhīo*

---

1) Verf., Worte Mv.s S. 10.
2) Vgl. die schönen Gegenüberstellungen durch Leumann, Buddha und Mv. S. 28 und Maitreya-samiti S. 1—3.
3) Uvav. § 56. Jeder Zuhörer vernahm ihn in seiner eigenen Sprache, vgl. Apostelgesch. 2, 7ff. Dies gilt von allen *buddha* oder *arahaṃ* (Samav. 60b).
4) Verf., Worte Mv.s S. 21ff.
5) Vgl. Leumann WZKM 3, 331f.

pannattāo, Viy. 954b). Eine solche ist (Viy. 866b) gerade *(ujjuy'āyaya)*, hat 1 Knick *(egao-vaṃka)*, 2 Knicke *(duhao-v.)*, bildet ein an einer Seite offenes Rechteck *(egao-khaha)*, bildet ein rechtwinkliges Z *(duhao-kh.)*[1]), ist kreisförmig *(cakkavāla)* oder halbkreisförmig *(addha-c.)*. Eine Linie hat grundsätzlich weder Anfang noch Ende, wohl aber ist beides innerhalb der Welt der Fall, weil die Welt endlich ist. In der unendlichen Nichtwelt (§ 103) gilt dies von den tangentenähnlichen Geraden, die an einer Randebene der Welt entlang gehen[2]). Ohne Anfang ist eine aus der Nichtwelt auf die Weltgrenze treffende, ohne Ende eine von dort in die Nichtwelt ausgehende, ohne beides eine die Welt irgendwie umfahrende Linie (Viy. 866a mit Komm.). An geometrischen Formen *(saṃṭhāṇa)*[3]) — um diese gleich anzuschließen — werden genannt (Viy.860a) die scheibige *(vaṭṭa)*, dreieckige, viereckige, gestreckte *(āyaya)* und der Ring *(parimaṇḍala)*[4]), und in ihnen sind die Atome zwei- oder dreidimensional (in *payara* oder *ghaṇa)*, bei der gestreckten Form außerdem eindimensional (in *seḍhi)* angeordnet. Es wird die Mindest- und die Höchstzahl der Atome und Raumpunkte bei ihnen besprochen. Dies führt uns auf die rechnerischen Überlegungen. In ihnen scheint eine gewisse Familienähnlichkeit sichtbar zu werden, und wo diese sich mit einer besonderen Vorliebe für ihre Anwendung paart, haben wir wohl einen eigenen Gedanken Mahāvīras vor uns. Die Häufigkeit allein ist nicht maßgebend, dann wäre er es auch, der die Wurzel aus 10 berechnet und im Sinne der Zahl π verwendet hätte[5]). Aber hierzu gehörte doch wohl ein höheres mathematisches Wissen als Mahāvīra, wenn wir nach seinen wahrscheinlichen Lieblingsideen urteilen dürfen, es besaß. Auch die Astronomie der Jainas, wie vor allem die Sūrapannatti sie bietet, ist nicht sein Werk, vielmehr spiegeln sich in ihr die Überlegungen eines ganzen Zeitalters. Das wird auch durch den Gebrauch von „wir“ statt „ich“ und durch das Fehlen der Polemik deutlich[6]). Mahāvīrasche Prägung nun hat im Weltbild die Verdopplung der Breiten geographischer Einheiten, eine geometrische Reihe mit dem Quotienten 2 (§ 122). Vielleicht hängt hiermit auch die Behauptung zweier Sonnen und Monde über Jambuddīva zusammen, die dann zu einer Doppeltzählung weiterer Gestirne führt (§ 128). Die arithmetische Reihe wird bei Mahāvīras Lehre von den Summen ver-

---

[1]) Da diese Bestimmungen die Bewegungen der Atome, Aggregate und Seelen beschreiben sollen, wäre statt „Linie“ besser „Bahn“ zu sagen. Aber die folgende grundsätzliche Betrachtung, zumal sie die Nichtwelt mit umfaßt, zwingt zu dem Gebrauch des ersteren Wortes.

[2]) *kṣullaka-pratara-pratyāsattau ūrdhv'āyata-śreṇīr āśritya* (Vy. 867a).

[3]) Eine 6. Form heißt gegen diese Idealformen „fehlerhaft“ *(aṇitthaṃtha)*.

[4]) Eine andere Reihe Ṭhāṇ. 389a enthält die ersten drei der obigen zwischen der langen und kurzen *(dīha* und *rahassa)* einerseits und der breiten *(pihula)* und ringförmigen andererseits.

[5]) Leumann, Aup. S. 165. Einen Beleg unter vielen s. Jambudd. 15a. In seiner Besprechung des π bei den Hindus JPAsB N. S. 22 (1926), 25—42 erwähnt Bibh. Datta die Jainas nicht.

[6]) Hier seien die aus Ṭhāṇ. 263a. 496a bekannten Rechenarten verzeichnet: auf *parikamma* die Elemente und *vavahāra* die Anwendung folgen *rajjū* Geometrie, *rāsī* Addition; *kalā-savanna* Bruchrechnung, *jāvaṃ-tāvaī* Multiplikation und *vagga, ghaṇa, vagga-vagga* Erheben zur 2. bis 4. Potenz. Vgl. auch Bibhutibhushan Datta, Origin and History of the Hindu Names for Geometry: Quellen u. Studien z. Gesch. d. Math. 1, 113—119. Derselbe, The Jaina School of Mathematics: Bull. of the Calcutta Mathematical Soc. 21, 115—145; D. M. Roy, The Culture of Mathematics among the Jains of S. India in the Ninth Century: in ABhORI 8.

wendet. Von einer Summe *(jumma* oder *rāsī* oder *rāsī-jumma)*[1]), die man fortlaufend um 4 vermindert, bleibt als Rest 4 (oder 0), 3, 2 oder 1, und sie heißt je nach dem mit den Bezeichnungen beim Würfelspiel *kaḍa-jumma, teoya, dāvara* oder *kali-oya* (Viy. 744b)[2]); es kann den Namen dieser *khuḍḍa j.* auch *khuḍḍāga* vorgesetzt werden (Viy. 948b). „Kleine" Summen heißen diese gegenüber den „großen", *mahā-j.* (Viy. 964b). Das ist eine Summe, in deren Benennung außer dem schließlichen Rest auch die Anzahl der Faktoren ausgedrückt wird, und zwar steht die letztere in dem zweiteiligen Namen *kaḍajumma-kaḍajumma, k.-teoya* usw.[3]) voran. Diese Rechnungen — sie stehen in den Schlußabschnitten der Viy. — werden in den verschiedensten Beziehungen angewendet[4]), aber mit den letzteren weiß selbst Abhayadeva nichts anzufangen[5]). Andere Überlegungen, die den Permutationen nahestehen[6]), werden unter Kreuzung mehrerer Begriffsreihen angestellt. Es wird z. B. untersucht, wieviele Wesen in einer und derselben Hölle eine der 4 Hauptleidenschaften Zorn, Stolz, Trug und Gier (§ 167) betätigen (Viy. 68b), mit dem Ergebnis, daß jede dieser vier bei allen Wesen, bei allen minus 1, bei mehreren und bei einem einzigen Wesen vertreten ist. Oder es wird dargelegt, wie sich 1—10 Höllenwesen (§ 109) auf die 7 Regionen verteilen (Viy. 439bff.). Als charakteristische Äußerungen des Rechensinnes seien genannt die Angabe von Minimum und Maximum *(jahanneṇaṃ* und *ukkoseṇaṃ)* bei den meisten Zahlen des Systems, die Aufstellung der Eigenschaft, erstes und nicht-erstes, letztes und nicht-letztes von seinesgleichen zu sein *(paḍhama* und *apaḍhama, carima* und *acarima)* Viy. 731b, worauf das Carama-paya Pannav. 10 zurückgeht, die Unterscheidung von Beginn und Fortsetzung eines Zustandes (u. a. *aṇantara-siddha* und *paraṃpara-s.* Viy. 877a, desgl. *-neraiya* Ṭhāṇ. 513b) und schließlich die Lehre von der relativen Anzahl (T. 1, 8: *alpa-bahutva)*. Sie beantwortet die Frage *kayare kayarehiṃto appā vā bahugā vā tullā vā visesâhiyā vā?* Solche Feststellungen (in der Viy. zuerst 235b) sind in Pannav. 3, dem Bahuvattavvaya-paya, zusammengefaßt. Ein Gegenstand ist verhältnismäßig in geringster Anzahl vorhanden *(savva-tthovā)*, andere unbestimmtmal, unzählbarmal oder unendlichmal so oft *(saṃkhejja-guṇā, asaṃkhejja-guṇā, aṇanta-guṇā)*. Die hier auftretenden Begriffe, — die im Verlauf durch die Zeichen x, ⅓ und ∞ wiedergegeben werden sollen —, sind überaus häufig. *aṇanta* hat dabei keine spezifisch andere Bedeutung als eine sonstige hohe Zahl. Es wird ähnlich naiv verwendet wie der Begriff der Zeit, die, im Weltbild wenigstens, eine Eigenschaft unter anderen ist und einem Bereich (§ 128) wie eine solche zugesprochen oder abgesprochen werden kann.

§ 22. Vom Leben Indabhūis ist uns nichts Authentisches bekannt, und das gilt auch von den anderen beiden Goyama. Alle drei figurieren mit acht

1) Schon die Gesamtheit der durch Anwesenheit oder Fehlen von Seele *(jīva)* charakterisierten Dinge heißt *rāsī* (Samav. 7b. 133a).

2) *jumma* bezeichnet also die geraden, *oya* die ungeraden Summen (Viy. 860a; Vy. 745b).

3) Beispiele: 16 ist *kaḍa-jumma* (und zwar das niedrigst mögliche), weil durch 4 mit Rest 0 teilbar. Die Teilung geschieht 4mal, und 4 ist seinerseits *kaḍa-j.* Danach heißt 16 *kaḍajumma-kaḍajumma*. 19 ist *teoya* (und zwar das niedrigst mögliche), weil durch 4 mit Rest 3 teilbar. Die Teilung wie eben. Danach heißt 19 *kaḍajumma-teoya*. — 6 ist *dāvara*, weil durch 4 mit Rest 2 teilbar. Die Teilung geschieht 1mal, und 1 ist *kali-oya*. Danach heißt 6 *kalioya-dāvara*.

4) Vgl. auch Ṭhāṇ. 237a.

5) *etac c'aivam ājñā-prāmāṇyad avagantavyam* Vy. 745b.

6) Permutationen aus späterer Zeit bespricht Leumann, Übersicht S. 41b,

anderen als die elf „Scharhäupter“ *(gaṇa-hara)* Mahāvīras, da aber zweimal zwei von diesen einen *gaṇa* gemeinsam leiten, sind es nur neun „Scharen“ (Ṭhāṇ. 451 b) von je 300 bis 500 Mönchen. Für diese Angaben wie für die folgenden ist die dem Jiṇacariya angehängte Therāvalī verantwortlich (§ 1. 2). Sie fügt hinzu, daß allein Indabhūi und Suhamma (auf den gleich zurückzukommen ist), Mv. überlebten. So gibt denn auch Jiṇac. 127 es von Indabhūi an, der beim Hingang des Meisters — wie Ānanda beim Tode Gautama Buddhas — das Band der Zuneigung zu ihm zerschnitt. Es dürfte kein Zweifel sein, daß die anderen neun *gaṇa-hara* fingiert sind, um die Anhängerschaft Mv.s zu gliedern, wobei auch für den zuerst in der 6. Generation eingetretenen Fall, daß ein *gaṇa* zwei Häupter hatte, Urtümlichkeit beansprucht wurde[1]). Für jene Fiktion wurde auch der Viy. 181 a ff. erwähnte Maṇḍiyaputta mitbenutzt. Sudharman (Suhamma) war der Lehrer Jambūs und gilt als der Urheber kanonischer Texte, soweit diese mit der Frage des letzteren nach ihrem Inhalt abschnittweise eingeleitet werden. Sie sollen also den Wortlaut wiedergeben, den Suhamma aus dem Munde Mv.s gehört hätte. Nach Mahāvīras Tode haben laut Therāv. 2 noch Indabhūi und Suhamma die Allwissenheit erlangt *(pariṇivvuyā)*, und laut der in Hc. Par. 4 wiedergegebenen Überlieferung auch Jambū. Suhamma soll 20, Jambū 64 Jahre nach Mahāvīra gestorben sein; sie sind die letzten Kevalin gewesen, und der von ihnen hinterlassene Kanontext gilt mithin als über jeden Einwand erhaben. Die an sie anschließenden Lehrer bis Sthūlabhadra einschließlich werden *śruta-kevalin* genannt. Jambūs Enkelschüler über Prabhava war angeblich Śayyambhava[2]) (Sejjaṃbhava), der als der Verfasser des Dasaveyāliya gilt.

§ 23. Die zugänglichste Quelle für die älteste Geschichte der Jaina-Kirche ist Hemacandras Pariśiṣṭaparvan, verfaßt zwischen saṃvat 1216 und 1229[3]). Aber Hemacandra fußte natürlich auf älteren Quellen, und zwar liegen solche in der Āvassaya-Literatur und in anderen Kommentarwerken zum Kanon vor sowie in der Vasudevahiṇḍī[4]) (spätestens 6. Jh. nach Chr.). Schon hier wird die Reihenfolge der Kirchenhäupter mit der der weltlichen Herrscher verknüpft. Es ereignete sich also angeblich 60 Jahre nach Mahāvīras Tode, daß der Sohn seines Gönners Kūṇiya oder Ajātaśatru, der König Udāyin von Magadha, von Mörderhand fiel und Nanda als Haupt eines neuen Hauses (denn man zählt 9 dieses Namens) ihm folgte (Par. 6, 243). Ein Datum finden wir erst wieder beim Sturz der Nanda (155 nach Mv., Par. 8, 339), den Cāṇakya zu Gunsten Candraguptas herbeiführte. C.s Sohn Bindusāra und sein Enkel Aśoka nebst dessen Sohn und Enkel Kuṇāla und Samprati erscheinen im Rahmen des Par., das Anekdotisches und Historisches in der gewohnten Weise verschmilzt. Die Geschichte der Jaina-Kirche wird bis auf Vajra Svāmin geführt, über den wir schon Āv. 764—773 allerlei angedeutet finden, wie anschließend über seinen Nachfolger Ārya Rakṣita.

Auf Śayyambhava folgt über Yaśobhadra und neben Sambhūtavijaya (s. u.) Bhadrabāhu. Der sechsten Generation seit Mv. bezw. Goyama angehörig, lebte er spätestens im 2. Jh. nach diesen, also im 3. Jh.

[1]) Über die 11 *gaṇa-hara* handelt in ausgestalteter Weise Āv. 591—665.

[2]) Dies gilt als Sanskrit-Form, während Svāyambhuva zugrunde liegen dürfte.

[3]) Bühler, Leben Hc.s S. 43.

[4]) Vgl. den Nachweis bei Jacobi, Sthav. (2nd ed.) S. Vff.

vor unserer Zeitrechnung. Er starb 170 (so Par. 9, 113) oder 162 (so die Dig.-Tradition) nach Mv. In die Therāv. ist neben der „kürzeren"Namensfolge eine „ausführlichere" aufgenommen[1]), die von Bhadrabāhu ab die Jünger und Jüngerinnen jedes Kirchenhauptes, die von ihnen begründeten *gaṇa*, deren *sāhā (śākhā)* und (von Suhastin ab) auch *kula* verzeichnet. Diese Liste dürfte, weil sie, wie zuerst Bühler gezeigt hat[2]), in örtlich begrenztem Bereich durch Inschriften bestätigt wird, im Ganzen vertrauenswürdig sein. Es handelt sich um Inschriften aus dem Gebiet von Mathurā, und diese[3]) beginnen, soweit sie datiert sind, mit dem Jahre 4 der Ära des Kaniṣka = 132/133 n. Chr.[4]); diese ältesten Śvetāmbara-Zeugnisse gehen also jener literarischen Überlieferung weit voraus und verbessern sie auch[5]). Bh.s Bedeutung spricht sich nun darin aus, daß die ausführlichere Liste mit ihm einsetzt, denn es wird dadurch seine unten (§ 26) zu erwähnende Rolle in der Ausbreitung des Glaubens bezeugt. Auch um die Erhaltung der Lehre machte er sich verdient. Nach Par. 9, 55f.[6]) nötigte eine zwölfjährige Ernährungskrise im Lande die Mönche zu vorübergehender Auswanderung „nach der Küste". Diese Verhältnisse störten die genaue Bewahrung und Pflege des Jina-Wortes. Hier tritt Bh. hervor als Kenner der heiligen Texte in einem Umfang, der nach ihm nicht wieder erreicht wurde. Er soll nämlich der letzte gewesen sein, der außer den 11 Anga noch das 12., den Diṭṭhivāya, kannte, der die Reste von 14 sogenannten Puvva oder Pūrva (§ 37) enthielt. Als nun ein in Pāṭaliputra tagendes vollzähliges Konzil, das die gefährdeten Texte sammelte, um den Diṭṭhivāya nach Bh. sandte, weil er nach Nepal unterwegs war, faßten die Hörer, die er nur an Ort und Stelle unterrichten wollte, nur noch Einzelheiten von jenen 14 Pūrva, bis auf Sthūlabhadra, der ihrer 10 im Gedächtnis mitbrachte. Über Bh. als angeblichen Verfasser von Erläuterungsschriften s. § 43. Infolge jener langen, wenn auch nicht endgültigen Abwesenheit vom Mittelpunkt der Gemeinde war nicht Bh. deren formelles Haupt, sondern sein Mitschüler bei Yaśobhadra namens Sambhūtavijaya, und diesem folgte in der Leitung der eben erwähnte Sthūlabhadra, der also beider Schüler war. Doch war sein Verhältnis zu Bh. nicht ungetrübt[7]). Solche Trübung wiederholte sich verschärft zwischen Sth.s zwei Schülern Mahāgiri und Suhastin, nachdem der letztere die Leitung der Kirche übernommen hatte. Suhastin ist, wie erwähnt, dadurch bemerkenswert, daß die Therāv. von ihm ab auch *kula* als Teile der *gaṇa* verzeichnet, und ferner dadurch, daß er den König Samprati, Aśokas Enkel und Nachfolger, für den Jaina-Glauben gewonnen haben soll (Par. 11, 55ff.).

[1]) Über ihr Verhältnis zu einander und zu anderen Lehrerlisten in der Nandī und der Āvassayanijjutti s. Jacobi a. a. O. S. XIIIff. Eins der Ergebnisse ist (S. XVIII), daß von den tatsächlich vorhanden gewesenen *thera* nur einige wenige namentlich aufbewahrt sind.

[2]) WZKM 1—4.

[3]) Ihre Erforschung verzeichnet Lüders, List (§ 4).

[4]) Vgl. Konow Ep. Ind. 19, 1—15.

[5]) SBE XXII, S. 291 ist unter e. Vāraṇa, S. 292 oben Prītivarmika (Pkt. Pīivammiya), unter g. h. Ṭhāṇīya zu lesen. — Entsprechend Therāv. S. 80 oben hätten S. 292 als l. m. noch Rakkhiya, Rohagutta, Bambha und Soma genannt werden sollen.

[6]) Zugrunde liegt ein in der Āv.cuṇṇi und von Haribhadra nach den Stichworten in Āv. 17, 11 gegebenes Kathānaka, das Leumann, Übersicht S. 25 übersetzt hat.

[7]) Vgl. Par. 9, 101ff. Die inneren Gründe legt Leumann, Übersicht S. 26f. dar.

§ 24. Der älteste Wanderbereich der Mönche und Nonnen, überliefert in Kappa 1, 51, umfaßte im Osten noch Anga-Magadha, im Süden Kauśāmbī, im Westen Sthūṇā und im Norden Kuṇālā. Der in 1, 52 anschließende Satz erlaubt den Verkehr in solchen Gegenden, wo die Lehre erfolgreich Fuß gefaßt hat, und wird deshalb als ein nachträglicher Zusatz angesehen, der der Zeit Sampratis entstamme[1]). So berichtet denn auch Hemacandra, daß Samprati sich auch der Jaina-Mission im südlichen Indien bei den Āndhra und Dramila widmete, also im Telugu- und Tamil-Lande, die beide seinem Befehl unterstanden hätten (Par. 11, 89ff.). Es ist möglich, daß wir hier nur eine Nachzeichnung von Aśokas Herrscherbild vor uns haben. Da Samprati in Ujjayinī residiert haben soll, würden wir in dieser Stadt eine frühe westliche Pflanzstätte des Jinismus sehen können, auch wenn Suhastin dort nur vorübergehend weilte, wie angegeben wird (Par. 11, 23. 66). An der gleichen Stelle, wenn wir in den betreffenden Berichten einen geschichtlichen Kern anerkennen, spielten die Jainas auch im 1. Jh. vor Chr. eine Rolle, als ihr Kirchenmann Kālaka sich an dem dortigen Fürsten Gardabhilla, dem Verführer seiner Schwester, rächte und den Großherrn *(śāhāṇuśāhi)* der Saka ins Land rief[2]). Anschließend mag erwähnt werden, daß Gardhabhillas Nachfolger Vikrama durch Siddhasena Divākara für das Jainatum gewonnen worden sein soll[3]). Eine greifbare Unterlage hat dieser Bericht so wenig wie Behauptungen gleichen Inhalts, die mit Bezug auf andere markante Gestalten aufgestellt worden sind, und über die wir hinweggehen können. Es wird auch bezweifelt, ob die politische Bedeutung Vikramas so groß war wie die Jainas wollen[4]).

Wir stehen mit Samprati etwa an der Wende des dritten Jh. v. Chr. zum zweiten. Dieser Zeit nahe ist der König Khāravela von Kalinga (Orissa), wenn sich auf Grund seiner großen Inschrift zu Khaṇḍagiri (Hāthīgumphā) die Jahre zwischen 182 und 180 v. Chr. als seine Thronbesteigung enthaltend ergeben[5]). Die vielbesprochene Inschrift[6]) beginnt mit einer jinistischen Verehrungsformel, und es scheint aus ihr hervorzugehen, daß Khāravela sich um die Erhaltung des Kanons, vielleicht auch um die Zurückführung einer Jina-Figur (wenn es solche schon gegeben haben sollte) bemüht hat. Dann wäre er mehr als ein königlicher Schirmherr aller Religionen seines Landes gewesen. Man kann voraussetzen, daß in seinem Reich Jaina-Gemeinden blühten. Sie stehen neben jenen, die in Tāmraliptī (Tamluk, Midnapur Distr., Bengalen), Koṭivarṣa (Bāṇgaṛh, Dinājpur Distr., Benga-

---

1) Verf., Kalpasūtra S. 38.

2) Vgl. die in verschiedenen Fassungen zuerst von Jacobi und Leumann veröffentlichten und besprochenen Kālakācārya-kathānaka (ZDMG 34 und 37). Für die geschichtliche Unterlage tritt Konow SPAW 1916, 812ff.; Ep. Ind. 14 (1918), 293f.; Kharoshṭhī Inscriptions (1929) Pref. ein. Besprechung der Kālaka-Fragen und Auswahl aus den K.-Texten bei W. N. Brown, The Story of K., Washington 1933. Man kennt mindestens 3 K., nämlich außer den genannten den Lehrer der in der Pannavaṇā entfalteten Systematik und denjenigen, der die *pajjosavaṇā-pancamī* vorverlegte (§ 146).

3) Vikramacarita, vgl. Vikrama's Adventures, ed. and transl. by Edgerton Harvard Oriental Ser. 26.

4) Vgl. Edgerton a. a. O. P. 1, LXII.

5) So Konow AO 1, 35.

6) Zuletzt von Jayaswal in JBORS 3 und 4; Konow AO 1, 12—42. Frühere Bibliographie s. Lüders, Liste unter No. 1345. Einzelheiten von mehreren Verfassern in Anekānt 1.

len) und Puṇḍravardhana (Nord-Bengalen) bestanden, und die auf einen Schüler Bhadrabāhus zurückgingen (Therāv. 5)[1].

§ 25. Die Verbreitung nach Westen wird, im Gegensatz zu dem unbestätigten Bericht über Samprati und Suhastin, für das 2. Jh. vor Chr. und die ihm folgenden greifbar in den Funden, die bei Muttra, dem alten Mathurā, gemacht worden sind[2]), und die auch sachlich viele Aufschlüsse geben[3]). Aus den Inschriften erfahren wir, wie schon erwähnt in Bestätigung der Texte, von *śākhā* und *kula* als Unterabteilungen des *gaṇa*, wobei das Verhältnis der beiden ersten zu einander nicht ganz klar ist[4]). Hinzu kommt der *saṃbhoga*, der literarisch durch Vav. 5, 19f. und 7, 1—3 belegt ist. Daß man Prediger *(vācaka)* hatte, ist selbstverständlich, ein feststehender Kirchentext wird dadurch aber nicht unbedingt sichergestellt[5]). Die Titthagara wurden durch ihre Symbole unterschieden (§ 14), denn es tritt für Ara ein nach seinem Merkmal Nandyāvarta gebildeter Name ein *(arahato Nāndiāvatasa pratimā)*. Der Stūpa, zu dem die stehende Figur dieses Arhat gehörte, galt als von den Göttern (oder einem derselben) gebaut *(deva-nirmita)*, woraus man schließt, daß er seit unvordenklicher Zeit stand, als das beschriftete Standbild im Jahr 49 der Kaniṣka-Āra, also 177/178 n. Chr. gesetzt wurde. Weiter ist hieraus zu folgern, daß die Jainas längst Stūpas errichteten, wie denn auch im Kanon von solchen *(thūbha)* die Rede ist[6]).

Auch von Abbildern der Jina *(jiṇa-paḍimā)*, das sei hier angemerkt, spricht der Kanon Nāyādh. 210b; Rāyap. 87b. 94a und weiterhin. Rāyap. gibt im Laufe der sehr ausführlichen Beschreibung eines göttlichen Wohnsitzes[7]) an, daß 4 sitzende Jina-Figuren (Usabha, Vaddhamāṇa, Candāṇaṇa, Vāriseṇa[8])) von natürlicher Größe einen Stūpa umgeben, dem sie das Gesicht zuwenden, und daß ein besonderes Gebäude *(siddh'āyayaṇa)* 108 *j.-paḍimā* enthält. Ihr Kult seitens des Gottes ist wie der heutige und besteht in der Wartung der Figuren unter Formeln der Andacht. In der großen Festhalle *(sabhā)* aber hängen kugelige Dosen *(gola-vaṭṭa-samugga)*, in denen heilige Gebeine *(j.-sakahā*, vgl. § 15) ruhen, mittels Schnüren *(sikkaga)* an Haken *(nāgadanta)*. Die ganze Beschreibung folgt gewiß irdischen Vorbildern. Der Raum, in dem die in Nāyādh. erwähnten Figuren stehen, heißt das *jiṇa-ghara*. Das ist sicher eine Privatkapelle. Nichts deutet auf einen Tempel zu öffentlicher Benutzung[9]). Doch erwähnt Aṇuog. 158b neben dem *thūbha* und weltlichen Anlagen auch das *deula*.

---

[1]) D. R. BHANDARKAR, ABhORI 12, 104f. 106f. führt ihr Aufblühen nicht recht glaubhaft auf Mahāvīras Wanderung in Lāḍha zurück. Eine vierte, nicht identifizierte Pflanzstätte war (ebd.) Dāsīkharbaṭa.

[2]) V. A. SMITH, The Jain Stûpa and other Antiquities of M. (Archaeol. Survey of India. New Imp. Series Vol. 20.) Allahabad 1901.

[3]) LÜDERS, List (§ 4); BÜHLER WZKM 1—5. 10; SAWW 1897 = IA 27, 49—54; HOERNLE Proceedings As. Soc. Bengal 189, S. 49—53.

[4]) JACOBI SBE 22, 288[1].

[5]) Dies meint v. GLASENAPP, Jainismus S. 42.

[6]) Für Stellen vgl. PISCHEL, Gr. § 208.

[7]) Vgl. LEUMANN VI. OC III, 2, S. 489ff.

[8]) Die beiden letzten sind die Gegenstücke der beiden ersten im Weltteil Erāvaya (§ 119).

[9]) Eine Kultstätte, die dem Nemi oder Pāsa gehörte, könnte man Jambudd. 207a finden wollen, aber der Wortlaut ist unklar: *Nemi-Pāsesu bhattasālāsu* (Küchen) *koṭṭiṇīsu ya vāsa-gharesu ya vibhāga-kusale* (nämlich der Hofbaumeister).

§ 26. Die Funde von Mathūrā beweisen durch die Nacktheit skulptierter Figuren wohl auch[1]), daß die bis heute fortdauernde Scheidung der Kirche in Śvetāmbara und Digambara im 2. Jh. n. Chr. schon bestand. Mahāvīra hatte die Bekleidung aufgegeben, und es galt für verdienstvoll, ihm hierin zu folgen. Wer sich seiner Lebensführung in dieser oder einer anderen Äußerlichkeit zum Muster nahm, stand im *jiṇa-kappa*[2]); ein normaler Mönch pflegte den *thera-kappa*[3]). In der Kleidungsfrage bestand Freiheit, und vor allem die der Lehre Pāsas verbundenen Mönche werden ihre Gewandung behalten haben[4]). Schon in der Ur- und Frühzeit herrschte also eine Doppelheit, die man den Keim des späteren Zerfalls der Kirche in „Nackte" *(digambara, dig-vāsas)* und „Weiße" *(śvetāmbara, śveta-paṭa, sitāmbara* usw.) nennen kann. Die Śvetāmbara berichten (Āv. nijj. 8, 92; Ausg. 418a) von der Ketzerei des Boḍiya Sivabhūi im Jahre 609 nach Mv., der den *jiṇa-kappa* allverbindlich gemacht sehen wollte und ihn selbst trotz den Gegenvorstellungen seines Guru annahm. Das hat aber von Haus aus mit den Digambara nichts zu tun[5]) und ist erst nachträglich auf sie bezogen worden. Das von den Dig. gegebene Jahr ist 136 Vikrama = 79 nach Chr.[6]); zu dieser Zeit entstanden angeblich die Śvetāmbara aus den Ārdhapālika oder Ārdhaphālaka, die von dem Dig. Ratnanandin im Bhadrabāhucarita (4, 50) „teils bekleidet teils unbekleidet" genannt werden. Der Name ist undurchsichtig. Beide Entstehungsberichte[7]) lassen in Jacobis kritischer Betrachtung erkennen, daß man sich auf eine handgreifliche Entzweiung nicht besinnen konnte und dafür eine solche ersann, wobei, wie man sieht, die Dig. geradezu eine allmähliche Entfremdung feststellen wollen. Das trifft zu, aber nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich. Isolierte Gruppen der Jainaschaft trachteten das mönchische Ideal aufs treueste zu verkörpern. Die Folge war, daß sie der Stammgemeinde, die im Fluß der Entwicklung stand, wenn sie mit ihr wieder Fühlung fanden, als abtrünnig auffielen beziehungsweise sich ihr gegenüber als rechtgläubig ansahen, wie die Dig. es eben tun.

Solche Selbstisolierung hat in den Berichten über einen Wegzug aus Bihar ihren Ausdruck gefunden. Das Par. spricht an zwei Stellen (8, 193. 377)

---

[1]) Bühler WZKM 4, 330f. [2]) Vgl. Devendra ZDMG 38, 6.

[3]) Eine Parallele hierzu ist, daß die Kanontexte teils dem Jina-Jünger Sudharman teils den *thera* in den Mund gelegt sind, mit gleicher Verbindlichkeit für die Gemeinde. Die Übersetzung von *thera-kappa-ṭṭhii* K. 6, 14 muß dem Obigen entsprechend geändert werden.

[4]) Hierzu und zum Folgenden vgl. Jacobi ZDMG 38, 1ff. *(jina-kalpa* S. 7); 40, 92ff. und SBE 45, XXXI; ferner Weber, Kup. S. 797f.

[5]) Anders Bhandarkar Rep. 1883—84, Notes S. III.

[6]) In das gleiche Jahr verlegt (Daṃs. 11ff.) der Dig. Devasena (s. 909 — nicht 990, wie v. Glasenapp Jainismus S. 477 angibt —) die Abzweigung des Sevaḍa Saṅgha, d. h. der Śvetāmbara, von den Dig. zufolge der Irrlehre des Jinacandra, der dabei seinen Lehrer Śānti, einen Schüler des Bhadrabāhu, erschlug (Devasena im Bhāvasaṃgaha, vgl. Daṃs. S. 55ff.). Sie soll sich in Valahī zugetragen haben, wohin die Mönche auf Grund der von Bh. vorausgesagten 12jährigen Hungersnot aus Ujjayinī gewandert waren. Devasena hat, zumal er Bhāv. 70 von den nun verfaßten *śāstra* spricht, fälschlich das Konzil von Valabhī (§ 39) im Auge gehabt. Er ist auch sonst, wo er sich auf Dinge außerhalb der Dig.-Sphäre bezieht, verworren. So spiegelt (Daṃs. 20) Makkhali Gosāla sich bei ihm, da er auch etwas von Pūraṇa Kassapa gehört hatte, als Makkaḍi-Pūraṇa, der Schüler eines Gaṇin des Pāsa-saṃgha. Vgl. auch § 8.

[7]) Ein Gegenstück zu dem ersteren ist die in Jineśvaras Pramālakṣaṇa zu Str. 404 sich findende Angabe aus ungenannter Dig.-Quelle, daß die Śvet. 609 nach Mv. in Valabhī ihren Anfang nahmen (vgl. Daṃs. S. 61f.).

von einer zwölfjährigen Hungersnot, die in die Zeit des Sthūlabhadra und des Susthita fiel und den letzteren nötigte, seinen Gaṇa fortzuschicken, ohne daß das Ziel angegeben würde. Von einer ebensolchen Krise zur Zeit Bhadrabāhus und ihrer mit Vorsicht zu vermutenden Wirkung hörten wir schon (§ 23). Die Tradition der Śvet. (Ther. 5) verfolgt seine geistliche Nachkommenschaft nicht über seine Schüler hinaus, nur von einem derselben namens Godāsa leitet sie 4 *sāhā* ab und verlegt diese nach Tāmraliptī, Koṭivarṣa, Puṇḍravardhana und Dāsīkharbaṭa, was mindestens bei dem ersten und dritten Namen deutlich nach dem Osten und Südosten weist. Anders in der Überlieferung der Digambara. Eine zuerst von RICE mitgeteilte[1]), dem Gedächtnis an einen *ācārya* Prabhācandra gewidmete Inschrift in Śravaṇa Belgoḷa gibt an, daß Bh., und zwar in Ujjayinī, eine Hungersnot von zwölf Jahren geweissagt habe, worauf der ganze Saṃgha sich nach dem Süden aufmachte und ein blühendes Land erreichte. Die Bhadrabāhu-Kathā (um 800) und der Bṛhatkathākośa (931) erzählen, daß Bh. gegen Ende seines Lebens seine Anhänger sich nach Punnāṭa (Süd-Maisur) begeben hieß, Ratnanandins Bh.-carita (2. H. 16. Jhs.), daß er sie selbst anführte und unterwegs starb[2]). Mit dem Tode Bh.s wird der des Candragupta oder °gupti verknüpft, den auch andere von RICE mitgeteilte Inschriften als Bh.s Schüler bezeichnen. C., der dem Thron entsagt und sich Bh. angeschlossen hatte, endigte angeblich am gleichen Ort wie jener, also in Śravaṇa Belgoḷa, sein Leben durch ein Sterbefasten. Dies ist natürlich denkbar, aber keineswegs ausgemacht[3]). Die Śvet. berichten über Candragupta teils weniger teils mehr. Nach Par. 8, 433. 445 sah er in den Mönchen seine *guru* und starb das *samādhi-maraṇa;* auch sein Staatsmann Cāṇakya, der selbst der Sohn eines Jaina-Laien war, wollte den Mönchen wohl. Dies stammt aus der Āvassaya-Tradition[4]). Die Viyāhacūliyā schildert eine Weissagung Bhadrabāhus zu Pāḍalipura auf Grund von 16 Träumen der Königin[5]). Sie bedeuten unter anderen Verfallserscheinungen in Religion und Sitte einen zwölfjährigen *dukkāla*, den Übergang des *dhamma* auf die Vaiśya, die Predigt[6]) des *jiṇa-magga* im Süden, ein Hochkommen des Mittelstandes und prinzliche Auflehnung — lauter trübe Aussichten, die Candragupta bestimmen, zugunsten seines Sohnes abzudanken. Über die Art seines Todes wird nichts gesagt. In der Zeit der Angacūliyā wurde also auch auf Seiten der Śvet. die

---

1) RICE IA 3, 153—158; DERS., Mysore Inscriptions transl., Bangalore 1879, S. LXXXVI—VIII; DERS., Inscr. at Śravaṇa B. (= Epigraphia Carnatica II, 1889, S. 1; Neuausg. dieses Bandes durch NARASIMHACHAR (1923); Epigr. Indica (ed. FLEET) 4, 27. Verbesserungen gab FLEET schon IA 21, 158; ferner LEUMANN WZKM 7, 383. In Z. 16 der Umschrift ist *-saṃkhya-mudita* abzuteilen.

2) Die erste und dritte Quelle bei LEUMANN, Übersicht S. 24, die zweite bei RICE (auf Grund einer Mitteilung von PĀṬHAK), Ep. Carn. III/IV, P. 2, S. 1. RICE zieht a. ob. Ort (1889) auch die Rājāvalīkathe des Devacandra (19. Jh.) heran. Eine Übersicht der Tradition bei Narasimhachar a. a. O. S. 36ff. Ist der zuletzt genannte Prabhācandra, der ein Schüler des in der 2. H. 8. Jhs. lebenden Akalanka war, derselbe wie der in der Gedächtnisinschrift genannte, so muß die letztere trotz der sehr bestimmten Stellungnahme FLEETS doch später sein als die 1. H. 8. Jhs.

3) Mit V. A. SMITH, Oxford History of India, S. 75f. neigt NARASIMHACHAR Ep. Carn. 2 (rev. ed.) der positiven Stellungnahme zu.

4) JACOBI, Sthav. (2nd ed.) S. IX nach LEUMANN.

5) Auch die Dig. haben sie, vgl. die Rājāvalīkathe bei RICE IA 3, 155.

6) Für den Śvet.-Text ist es bezeichnend, daß nur von einer Predigt *(pannavissanti)*, nicht von einer Blüte gesprochen wird.

zur Kirchentrennung führende Südwanderung mit Bhadrabāhus Namen verbunden. Schlecht paßt, wenn wir sie genau nehmen, zur Frömmigkeit Candraguptas eine von Jacobi ans Licht gezogene[1]) Anspielung in Vimalas Paumacariya (89, 42), die zufolge kriegerischer Wirren und religiösen Abfalls auf einen Schwund des Jainatums in der „auf die Nanda folgenden Zeit" prophetisch zurückweist. Gegenüber den Dig.-Stellen von Bhadrabāhu hat Fleet behauptet[2]), daß es sich um einen zweiten Träger des Namens handele, der nach einer alten Liste der Dig.[3]) 492 nach Mv. Kirchenhaupt wurde, und statt des Candragupta um „Bhadrabāhus II." Schüler und späteren Nachfolger Guptigupta oder Arhadbali. Aber Leumann macht geltend[4]), daß in jener Liste, die im 8. Jh. schon vorhanden war, „der zweite Bh. nur eine chronistische Wiederholung ist", und daß man von ihm „außer der obigen Dig.-Datirung nichts weiß, das nicht vom älteren auf ihn übertragen wäre". Die Wanderung selbst ist glaubhaft und auch von Fleet nicht bestritten worden. Denn eine in der Ausbreitung begriffene Religion fließt aus ihrem Entstehungsland notwendig in aufnahmefähige Räume über, sei es mit sei es ohne gewaltsamen Anstoß.

§ 27. Für die Inschriften von Mathurā ist Lüders' oben angeführte Liste (1912) maßgebend; die Bibliographie der späteren findet man nebst einer Übersicht über die geistlichen und weltlichen Genealogien in Guérinots Répertoire d'Épigraphie jaina (1906). Teilsammlungen, die den Wortlaut enthalten, sind für die Śvet. der von Jinavijaya nach den Fundorten zusammengestellte Prācīn Jain Lekh Saṃgrah, Bh. 1. 2 (der letztere KJIM 6, 1921) und der Jain Lekh Saṃgrah (auch u. d. T. Jaina Inscriptions) von Puran Chand Nahar, Bh. 1—3, der letzte mit den Inschriften aus Jaisalmer (C. 1918—29), für die Dig. Hīrālāl Jains Jainaśilālekhāsaṃgraha, dessen 1. Band (MDJGM 28, 1928) die Inschriften von Śravaṇa Beḷgoḷa bringt, die schon Rice gesammelt hatte (Inscriptions at Śr. B., Bangalore 1889, 2. Ausgabe von Narasimhachar 1923). Daß die 12 Bände von Rices Epigraphia Carnatica (1886—1904), zu denen der letztgenannte als Bd. 2 gehört, vorwiegend Jaina-Inschriften wiedergeben und auswerten, ist in dem geschichtlichen Verlauf begründet. Denn der Süden Indiens und in hervorragendem Maße Maisūr ist das Land der Digambara geworden. Jahrhunderte hindurch haben diese, wie die Inschriften beweisen, dort in Reichtum und Einfluß geblüht. Ihre Überlieferung fußt auf der Wanderung von Bhadrabāhus Mönchen nach dem Süden[5]), aber inschriftlich belegt sind südindische Gemeinden erst sehr viel später, nämlich am Ende des 5. Jh. durch die auf einen Kadamba-Fürsten zurückgehenden Kupfertafeln aus Halsi in Belgaum[6]) und Śaka 556 = 634 in Aihoḷe, Distrikt Kaledgi in Bijāpur[7]). Älter sind möglicherweise die beiden Ganga-Urkunden von Noṇamangala, die Rice um 370 und 425 ansetzt[8]). Die erstere wäre die

[1]) ERE 7, 473 Anm.

[2]) IA 21, 156—160; EI 4, 26. Replik zur ersten Stelle von Rice, Inscr. of the Mysore District (= Ep. Carn. III—IV), P. I (1894), S. 5 Anm.

[3]) Bhandarkar, Rep. 1883—84, 124; Hoernle IA 20, 341—361; 21, 57—84.

[4]) Übersicht S. 24. 27.

[5]) Noch weit überboten wird dieser Zeitpunkt durch Mahāvaṃsa 10, 97—99. Danach wohnten in Anurādhapura unter dem zweiten Vorgänger des Tissa im 4. Jh. vor Chr. außer anderen Irrgläubigen *(pāsaṇḍika)* auch *nigaṇṭha!*

[6]) Fleet in IA 6 und 7; Rép. No. 96ff.

[7]) Kielhorn EI 6, No. 1; Rép. No. 108.

[8]) Ep. Carn. 10, Malur Taluq No. 73 und 72; Rép. No. 90 und 94.

überhaupt früheste Jaina-Inschrift nach Mathurā, von diesem aber durch Jahrhunderte getrennt. Von ähnlichem Alter sind unter den echten Dokumenten[1]) Udayagiri (Süd-Gwalior) von Gupta 106 = 425/6[2]); Mathurā von G. 113 = 432/3[3]) und Kahāuṃ (in einem Ostzipfel der Vereinigten Provinzen nördlich des Ganges) von G. 141 = 460/1[4]); auch sie gehören den Digambara. Wohl kann jeder Tag eine gewisse Überbrückung der zeitlichen Lücken bringen, und doch werden die Inschriften stets eine während der frühen Jahrhunderte unserer Zeitrechnung geringe Wirkung der Jainakirche nach außen lehren. JACOBI nimmt für die Śvet. eine bis um das 7. Jh. währende „comparative obscurity as an exclusive sect" an und vermutet, daß sie zur Zeit Haribhadras (8. Jh.) noch nicht über die Taptī nach Süden gekommen waren[5]). Es verdient auch bemerkt zu werden, daß im klassischen Drama kein Śvet.-Jaina vorkommt[6]).

§ 28. Gegenstand der Inschriften ist in der Regel die Stiftung von Statuen, Baugrund, Baugeld oder Steuererträgen an die Jaina-Gemeinde seitens bürgerlicher Laien und fürstlicher Gönner, im ersteren Fall beiderlei Geschlechts und (in Mathurā) oft auf Veranlassung eines namhaft gemachten, dem Stifter nahestehenden Ordensgliedes. Weniger der Tatbestand ist wichtig als die den Bericht davon begleitenden genealogischen und chronistischen Angaben. Sowohl die dynastische wie die Kirchengeschichte erfährt durch sie eine erhebliche Bereicherung. Eine Reihe von Fürstenhäusern, u. a. die Ganga, Rāṣṭrakūṭa, Cālukya, Hoysaḷa, hat sich in einzelnen oder in einander folgenden Gliedern den Jainas freundlich gezeigt. Jedoch darf im Staatsleben bei der bekannten Vielseitigkeit indischer Fürsten in Dingen der Religion die Rolle des Jinismus nicht überschätzt werden, und es ist gewagt, in diesem Zusammenhange von „adeptes du jainisme" zu sprechen. Nicht ganz selten werden Gründe der Klugheit geboten haben, der durch ihre vermögenden Laien einflußreichen Kirche entgegenzukommen. Wahre Überzeugung ist da vorauszusetzen, wo die Bevölkerung durch fühlbare *ahiṃsā*-Gebote getroffen, also ihr Mißvergnügen nicht gescheut wurde, und da, wo der Fastentod nach jinistischem Ritus das Leben krönte. Für ihn liegen ein paar inschriftliche Belege vor[7]). Die Jainas sehen, wie in Candragupta und Cāṇakya (s. o.), so auch in Vikrama, Śālivāhana, Munja, Bhoja und anderen große Begünstiger ihrer Religon. Ihre Berichte hierüber entbehren aber bis jetzt einer Beglaubigung durch monumentale oder nichtjinistische literarische Zeugnisse. Neuerdings sind zu der eben angeführten Reihe Toramāṇa, der Fürst der in Indien eingebrochenen Hūṇa (um 500), und einzelne Glieder des Hauses der Gupta hinzugekommen[8]). Nach den Einleitungsstrophen der Śaka 700 (= 778) von Uddyotana Sūri verfaßten Kuvalayamālākathā hatte nämlich Torarāya (wie er hier heißt) zum *guru* den *ācārya* Harigupta aus dem Guptavaṃśa; ein Schüler von diesem war

[1]) Nämlich nach Ausscheidung der von FLEET IA 7, 209ff.; 18, 309ff. zusammengestellten alten oder jüngeren Fabrikationen.

[2]) FLEET CII 3, No. 61; Rép. No. 91.

[3]) BÜHLER EI 2, No. 39; Rép. No. 92.

[4]) FLEET CII 3, No. 15; Rép. No. 93.

[5]) Samarāiccakahā S. XIII. VII. Daß R. G. BHANDARKAR Rep. 1883/84, S. 125 in den Jainas bis weit ins 2. Jh. hinein „ a very unimportant sect" sah, hatte einen anderen Zusammenhang.

[6]) Vgl. PISCHEL, Gr. § 17 Schl.

[7]) Rép. No. 152. 163. 298.

[8]) JINAVIJAYA Jaina-Sāhitya-Saṃśodhaka 3, 169ff. N. C. MEHTA JBORS 14, 28ff.

der Dichter *(kai)* Devagupta. Treffen diese in unverfänglicher Weise sich findenden Angaben zu, so übten die Jainas auf Toramāṇa wenigstens einen gewissen Einfluß aus. Auf dessen Sohn Mihiragula oder -kula, nachdem er den Thron bestiegen, hat sich dieser jedoch nicht erstreckt. Denn Mihiragula hat mit seiner von Brahmanen und Buddhisten ihm bescheinigten Grausamkeit auch die Jainas getroffen. Wir verdanken Pathak den Beweis, daß er mit Kalkin *(Kakkī)*, dem indischen „Antichrist", identisch ist[1]).

Das Prunkstück einer Fürstengewinnung ist für die Śvet. der Fall des Kumārapāla von Gujarat (s. 1200—1229). Wir sind hierüber in den Einzelheiten unterrichtet, nachdem Bühler den Urheber der Bekehrung, den Gelehrten Hemacandra, unter Sonderung des Historischen vom Legendarischen biographisch dargestellt hat[2]). Danach steht es fest, daß Kumārapāla von s. 1216 ab „Gujarāt in gewisser Hinsicht zu einem Jaina-Musterstaat zu machen suchte" und seine Untertanen zwang, u. a. die *ahiṃsā* nach seinem eigenen Beispiel weitgehend zu verwirklichen. Gleichzeitig schuf Hemacandra durch vielseitige wissenschaftliche Arbeit die Grundlagen für eine ausgesprochen jinistische Kultur[3]). Aber selbst Kumārapāla unterließ nicht, den Śaivas, denen er bisher nahegestanden hatte, seine Gunst weiter zu bezeigen. Nach seinem Tode gewannen diese denn auch wieder die Oberhand. Den Stolz der Śvet. nährt es endlich auch, daß sie glauben, den Kaiser Akbar zu den Ihren zählen zu können. Er ersuchte sie, ihm den Hīravijaya (1526/7—1595), einen *ācārya* aus dem Tapā-Gaccha (§ 34) zu senden. Dieser, der sogenannte *jagad-guru*, war einige Jahre am Hof zu Delhi. Nach seinem Weggang 1584 wirkten Śānticandra, Bhānucandra und Vijayasena nacheinander in der gleichen Richtung, Akbar mit dem Dharma vertraut zu machen. Bekehrt *(prabodhita)* wurde Akbar bekanntlich nicht, aber ähnlich wie Aśoka unter buddhistischem Einfluß, gab er unter dem der Jainas einige örtlich und zeitlich begrenzte Verbote im Sinne ihrer Lehre heraus[4]).

§ 29. Die eben angeführten Erfolge beruhen zum größten Teil auf dem äußeren Ansehen der Jaina-Kirche, dieses seinerseits auf der Zahl und dem Gewicht ihrer Anhänger, ihre Werbekraft aber auf dem inneren Gehalt der Lehre. Um ihn haben sich die Śvet., wenn auch wohl, wie gesagt, mehr im Schoß der Gemeinde, Jahrhunderte lang bemüht, seitdem um 80 nach Chr.[5]) ein Pseudo-Bhadrabāhu (§ 43) zuerst die überkommene Text-Erklärung in feste Formen goß. Die von Leumann begonnene Erforschung der Einzelheiten dieser geistigen Leistung ist zwar vor der Öffentlichkeit in den Anfängen steckengeblieben (§ 4), schon diese lassen aber den umfassenden Charakter jener Scholastik erkennen. Die dahinter stehenden Persönlich-

---

[1]) IA 47, 18ff.; Festschr. Bhandarkar S. 216. Außer Uttarapurāṇa 76 vgl. noch Mahānis. 5 IV (Verf. S. 43) und Dhaneśvara, Śatruṃjayamāhātmya 14, 203f. — Vorher (IA 46, 145ff.) sah Jayaswal in Kalkin den Yaśodharman, den Besieger des Mihiragula. Eine chronologische Untersuchung Shamasastrys Annual Rep. of the Mysore Archaeol. Dep. 1923 (S. 24) verlangt zwei Toramāṇa und zwei Mihiragula....

[2]) Über das Leben des Jaina Mönches Hemacandra. (Denkschriften d. Philos.-hist. Kl. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Bd. 37.) Wien 1889. Zum Folgenden vgl. S. 39. 41f. 51. Anz. von Leumann ZDMG 43, 348—352.

[3]) Dies Streben ging nach Jacobi, Par. (2nd ed.) S. XXIII bis in die Einzelheiten des Versbaus.

[4]) V. A. Smith, Festschr. Bhandarkar, S. 265—276; Ders., Akbar, the Great Mogul, S. 47ff.

[5]) Leumann, Übersicht S. 28b.

keiten sind für uns namenlos[1]) und werden es voraussichtlich bleiben; erst für die Endstufen in Prakrit haben wir u. a. die Namen Jinabhadra (7. Jh. ?), Jinadāsa (677 nach Chr.), Saṃghadāsa. Die Teilnahme der Allgemeinheit der Śvet. an diesen Arbeiten war durch die Redaktion des Kanons unter dem Vorsitz Devarddhis (980 oder 993 nach Mahāvīra) möglich geworden. Dem Kanon waren die Dig. durch die Kirchentrennung längst entfremdet; nur ganz wenige Stellen aus einzelnen Texten hafteten, zum Teil in einer der Festlegung vorausgehenden Gestalt, noch in ihrem Gedächtnis[2]). Sie treten daher erst mit sogenannten *prakaraṇa* auf, und zwar stellen sie die ersten Verfasser dieser Literaturgattung bei den Jainas[3]). *prakaraṇa* sind systematische Traktate[4]), Abhandlungen nach festem Plan, die den Gegenstand führen, statt sich durch ihn führen zu lassen, wie es bei Werken der Fall ist, die sich an ein Gegebenes anlehnen. Die *prakaraṇa*-Periode reicht mit ihren Anfängen noch in die Kommentarperiode hinauf. Sie wird bei den Śvet. durch Umāsvāti, Siddhasena Divākara und sodann durch Haribhadra (750 nach Chr.) eingeleitet, bei den Dig. durch Vaṭṭakera und Kundakunda[5]), welche beide Prakrit schrieben und Umāsvāti vorangehen[6]), der seine *prakaraṇa* in Sanskrit verfaßte. Hiermit soll kein zeitliches Kriterium aufgestellt werden, denn den Übergang zum Sanskrit hat in der Kommentarliteratur erst der genannte Haribhadra, von Geburt ein Brahmane und wohl mit deshalb in seinen Traktaten oft bemerkenswert unparteilich, begonnen[7]) und Śīlāṅka (872 nach Chr.) durchgeführt, und Prakrit-Abhandlungen sind noch lange verfaßt worden. Aber der einsetzende Gebrauch des Sanskrit war bedeutsam. Indem Umāsvāti seinen Tattvārthādhigama in Sūtra-Form herausgab (was ihm Haribhadra im Dharmabindu nachmachte), folgte er brahmanischen Vorbildern. Damit führte er die Śvet. aus dem engen Kreise heraus und machte sie wettbewerbsfähig. Umāsvāti erscheint auch in den Listen der Dig., aber zweifellos war er ein Śvet., da die Dig. das Bhāṣya, das er selbst zu seinen Sūtras schrieb, nicht anerkennen und an dessen Stelle eigene Kommentare benutzen. Sie haben auch den Grundtext abgeändert[8]),

---

[1]) Als Autor der ältesten Einlagen in Pseudo-Bhadrabahus Nijjuttis, der sogenannten *mūla-bhāṣya*, nennt Leumann (Übersicht S. 29b) auf Grund einer Stelle in der Āvaśyaka-Tradition Siddhasena, ohne sich über das Verhältnis dieses *S. khamā-samaṇa* zu S. Divākara, dem gleich zu nennenden Logiker, und zu S. Gaṇin, dem Kommentator Umāsvātis, zu äußern. Über die beiden letzteren, zwischen welchen Haribhadra steht, vgl. Jacobi, Samarāicc. S. III.

[2]) (Die Dig.-Redaktion des Āvaśyaka) „ist ... der einzige nennenswerthe Überrest vom Canon bei den Digambara's. Vom Daśavaikālika haben sie bloß einige Śloken (I 1. IV 7f. VI 54. 56. 65 VIII 17a) im Gedächtniss behalten!" (Fußnote:) „Noch Aparājita citirt (zu Ārādhanā 415 u. 601) verschiedene Stellen aus Ācārāṅga, Sūtrakṛta (II, 1, 58), Niśītha, Uttarâdhy. (II 6a. 7. 12b. 34. XXIII 12b—14) und Daśavaikālika. Manche dieser Stellen lauten im überlieferten Canon ganz anders, und einige fehlen darin vollständig". Leumann, Übersicht S. 3a.

[3]) Etwas anders Jacobi, Samarāicc. S. XII.

[4]) Jacobi, a. a. O.

[5]) Diese Aufeinanderfolge nach Leumann, Übersicht 15b.

[6]) Für K. vgl. Peterson, A fourth Report S. XX; Jacobi, Tattv. S. 288; Leumann, Übersicht S. 3a. In den Listen der Dig. (Ep. Carn. 2, rev. ed.) heißt er Koṇḍakunda.

[7]) Leumann ZDMG 46, 582; Über H.s Leben und Werke s. Jacobi, Samarāicc. S. Iff. Die von Suali herausgegebenen Yogabindu (Bo. 1911) und Yogadṛṣṭisamuccaya (DLJP 12, Bo. 1912) sind keine Jainawerke.

[8]) Gegenüberstellung beider Fassungen des Tattv. in der Ausg. von Jaini SBJ 2.

wenn auch unwesentlich. Der erwähnte Wettbewerb führt bei den auf Umāsvāti folgenden Schriftstellern zur Auseinandersetzung mit Buddhisten und Brahmanen[1]) in großer dialektischer Verfeinerung. Auf Śvet.-Seite sind Siddhasena Divākara und Haribhadra als Konkurrenten Dharmakīrtis (um 650)[2]) zu nennen[3]), bei den Dig. Samantabhadra (1. H. 8. Jh.), Akalanka (2. H. 8. Jh.), Vidyānanda (Pātrakesari) und Prabhācandra (1. H. 9. Jh.) als Gegner Kumārilas und Śāntarakṣitas. Vidyānanda trat auch dem Śaṃkara entgegen. Nach dem übereinstimmend bezeugten Abstieg des Buddhismus in Südindien hatte in der Person Kumārilas „die Mīmāṃsā eine kurze Blüte. Auf sie folgte (dank den Dig.) eine Jaina-Reaktion, die während der Regierungszeit des Rāṣṭrakūṭa Amoghavarṣas I. (815—877) gipfelte“[4]). Schließlich hat aber der Hinduismus triumphiert. An der Literatur des Kanaresischen läßt sich verfolgen, wie das Jainatum gegenüber den Śaiva und den Vaiṣṇava an Boden verliert. Daß dies erst in der 2. H. des 12. Jhs. begann, war in der dauerhaften, von Śravaṇa Belgoḷa ausgehenden Tradition begründet. Im Sprachgebiet des Tamil war der Umschwung zugunsten des Viṣṇuismus und Śivaismus spätestens am Ende des 10. Jh. in vollem Gange, nachdem beide schon eine Reihe von Jahrhunderten früher dort aufgekommen waren. Bald nach der Mitte des 12. Jh. gesellten sich die dank der Propaganda des Basava an Bedeutung gewachsenen Vīraśaiva den Feinden des Jainatums zu. Der Kampf der Religionen nahm schnell die Form blutiger Verfolgungen an[5]). Solche erlitten die Jainas im Norden Indiens, also wohl vorwiegend Śvet., vonseiten der muhammedanischen Eroberer im 13. Jh.

Das Vorstehende konnte auf die knappste Form begrenzt werden, weil in dem Abschnitt S. 42ff. des v. Glasenappschen „Jainismus“ (1926) ein geschichtlicher Überblick mit zahlreichen Einzelzügen und Hinweisen auf Quellen vorliegt[6]). Das gleiche Werk, ferner aber Band 2, S. 289—356 der Geschichte der Indischen Litteratur von Winternitz (1920) und v. Glasenapps Beitrag zum Handbuch der Literaturwissenschaft (1929) stellen das jinistische Schrifttum auf Grund der literarischen Gattungen dar. Materialien zur quellenmäßigen Erforschung enthalten die § 2 genannten Reports über die Sammlung von Handschriften. Die in den westlichen Gesichtskreis getretenen gedruckten Werke sucht der letzte Abschnitt dieser Arbeit kurz zu verzeichnen.

---

[1]) Anspielungsweise auch schon bei U. selbst, vgl. die Zusammenstellung von H. R. Kapadia ABhORI 14, 142—144. — Schrader vermutet (Philos. S. 51), daß diese Wortkämpfe dem Syādvāda zum Leben verholfen haben.

[2]) Jacobi Z II 5, 307.

[3]) Jacobi, Samarāicc. S. XIII. Chronologie und Systeme der beiderseitigen Logiker bei Satis Chandra Vidyabhusana, History of the Mediaeval School of Indian Logic. C. 1909.

[4]) Der Erforscher dieser Polemiken und Verschiebungen ist Pathak, vgl. IX. OC I, 186—214; JBBRAS 18, 214—238; eine Aufsatzreihe in ABhORI 11 und 12. — Die dem A. von Einigen zugeschriebene Praśnottararatnamālā vermeidet aber eine ausgesprochene Parteinahme.

[5]) Vgl. R. G. Bhandarkar in GIAPhA 3, 6, S. 48ff. 131ff. 140ff.; M. S. Ramaswami Ayyangar, South Indian Jainism, und B. Seshagiri Rao, Andhra Karnata Jainism, beide unter dem gemeinsamen Titel Studies in South Indian Jainism, Madras 1922; Schomerus im Handbuch der Literaturwissenschaft (1929), S. 274ff. 302f., woselbst weitere Quellen.

[6]) Für Rajputana vgl. noch das Schriftchen von Umrao Singh Tank, Jaina Historical Studies (Delhi 1914).

§ 30. Nach den äußeren Schicksalen des Jainatums kommen wir zu seinen inneren Wandlungen. Die eigentliche Lehre ist von solchen so gut wie unberührt geblieben. Die sogenannten Schismen der Frühzeit (§ 17) betrafen ganz untergeordnete Punkte und sind im Schoß der Kirche selbst überwunden worden. Die Neubildungen, welche geblieben sind, haben es so gut wie ausschließlich mit Äußerlichkeiten zu tun. Man sieht dies schon in der Entfremdung zwischen Śvet. und Dig., der ja eine strengere Auffassung des Mönchtums seitens der letzteren zugrunde liegt. Sie kristallisiert sich um das Wesen des Urmönchs, nämlich des Kevalin. Dieser nimmt keine irdische Nahrung mehr zu sich, sondern wird durch bloßes Zuströmen von Stoffteilchen am Leben erhalten, was die Śvet. *lom'āhāra* nennen würden (§ 96). Gewiß erschien es anstößig, daß er äße und verdaute[1]). An seine Würde rührt es nach Ansicht der Dig. auch, wenn man seine Tempelfigur schmückt, und an die Mahāvīras insbesondere die Vorstellung, daß er einem Eingriff himmlischer Gynäkologie seine Herkunft verdanke (§ 17), wie auch die, daß er, wenn auch noch im bürgerlichen Leben stehend, Geschlechtsverkehr gepflegt habe. Nach den Dig. ist Mahāvīra also nicht verheiratet gewesen. Ist ferner die Erlösung nicht möglich ohne Nacktheit[2]) (Chapp. 3, 23), so folgt daraus, daß jede weibliche Person, weil sie nicht ohne Gewandung gehen kann, von ihr ausgeschlossen ist (daher denn auch der Arhat Malli — § 15 — keineswegs ein Mädchen gewesen sein soll). Die letzte Folgerung hieraus, daß es überhaupt keine Nonnen geben dürfe, wird aber u. a. (§ 137) von Vaṭṭakera im Mūlācāra, einem frühen Werk, noch nicht erhoben. Dafür findet sie sich im Chappāhuḍa (3, 24f.), das dem Kundakunda wohl irrig zugeschrieben wird. Die Dig. leugnen im Ganzen bis heute die *strī-mukti*, aber die von jeher der Anpassung fähigere Haltung der Śvet. ist doch hier und da in ihren Bereich eingebrochen. Es gab bei den Dig. sog. *saṃgha* namens Kāṣṭhā, Mūla, Māthura und Gopya oder Yāpanīya. Sie sind nach dem Śvet. Guṇaratna[3]), der allerdings erst dem 15. Jh. angehört (s. 1466), *ācāre gurau ca deve ca* den Śvet. gleich; die Gopya grüßen auch wie jene mit dem Wort *dharma-lābha*[4]) und sprechen den Frauen die Erlösung, den Kevalin die Ernährung zu. Der weit ältere Devasena, der in Dig.-Angelegenheiten vielleicht einigen Glauben verdient (§ 26), führt (Daṃs. 29) die Yāpanīya auf einen Śvet., den Sirikalasa zu Kalyāṇa s. 705 zurück[5]). Unter den Bräuchen des Kāṣṭhā-s., der s. 753 von Kumārasena in Nanditaṭa begründet worden sein soll (Daṃs. 33ff.), ist in diesem Zusammenhang die *dīkṣā* weiblicher Personen zu nennen[6]).

Über den Mūla- und den Māthura-s. spricht Guṇaratna nur betreffs der Kenntlichkeit ihrer Angehörigen durch die als Feger (§ 145) benutzten Wedel *(piccha)* verschiedener Art, wie er sie auch bei den vorgenannten anführt. Die Māthura zweigten sich nach Devasena (Daṃs. 40ff.)

[1]) Bezüglich der Verdauung ging es den Śvet. ebenso: *pacchanne āhāranīhāre, adisse maṃsa-cakkhuṇā* Samav. 60a. So ist das Wort auch Chapp. 4, 37 zu verstehen.

[2]) Für diese gibt es 9 Gründe, s. Dharmasāgara im Kuv. (§ 32) bei Weber, Kup. S. 798.

[3]) Zu Haribhadra, Ṣaḍdarśanasamuccaya ed. Suali S. 111f.

[4]) Die anderen drei s. mit „*dharma-vṛddhi*".

[5]) Das von Shah, Jainism S. 180f. breit besprochene Vorkommen von Yāp. in Khāravelas großer Inschrift ist doch sehr zweifelhaft.

[6]) Weitere Merkmale dieses *saṃgha* unter der Voraussetzung, daß er mit den Gopucchika zusammenfällt (vgl. Anm. 1 auf S. 46) s. bei Śrutasāgara zu Chapp. 1.

zweihundert Jahre später als der Kāṣṭhā-s., und zwar dank einem gewissen Rāmasena in Mathurā, der u. a. dem Padmanandin (d. i. Kundakunda) weniger glaubte als dem Bhūtabali und dem Puṣpadanta, die inschriftlich als Schüler des Arhadbali genannt werden (s. u.). Gemeint ist Mathurā an der Yamunā, da in Dakkhiṇa-Mahurā, d. i. Madurā, s. 526 der Drāviḍa-s. entstanden sein soll (Daṃs. 24ff.). Stifter war Vajranandin, ein Schüler des Pūjyapāda (Devanandin). Er und die Seinen nahmen es mit der *ahiṃsā* weniger genau, als die überkommene Lehre es gebot, und gestatteten daher Freiheiten in der Ernährung und in bürgerlichen Tätigkeiten[1]). Vom Mūla-s. erfahren wir nichts bei Devasena, und zwar deshalb nicht, weil dies keine Abzweigung, sondern die Hauptkirche der Dig. ist. Denn der *mūla-saṃgha* war es, aus dem Arhadbali schon früher durch Zusammenfassung *(saṃghaṭṭana)* die Saṃgha namens Siṃha, Nandi, Sena[2]) und Deva gebildet hatte. Dies erfahren wir aus Inschriften von 1398 und 1432 nach Chr.[3]), aus Indranandins zwischen 1524 und 1565 verfaßtem Nītisāra[4]) und aus Paṭṭāvalis der letzten Jahrhunderte[5]). In den letzteren werden jene vier Namen auf die besondere Praxis Einzelner zurückgeführt. Es wird betont, daß diese vier Saṃgha miteinander im Eivernehmen standen, doch war die Maßnahme des Arhadbali ein Befriedungsakt, nachdem sich im Lauf der Zeit *(kālasvabhāvāt)* Feindseligkeit gezeigt hatte. Nach der letzteren Inschrift geschah die Einteilung nach dem Tode Akalankas (2. H. 8. Jh.). Indessen gab es im 12./13. Jh. wieder einen Mūla-saṃgha. Mindestens der Nandi-s. war in *gaṇa*, *gaccha* und *vali (bali)* geteilt, und seine Angehörigen führten als zweites Namensglied die Wörter *candra*, *kīrtideva*, *bhūṣaṇa* und *nandin*[6]).

§ 31. Wir wenden uns wieder den Śvet. zu. Wäre uns die Abfassungszeit der drei sich als *cūliyā* bezeichnenden kleineren Texte bekannt, so stände fest, wann die darin geschilderten Abstiege von der Normalhöhe geschahen. Die in der Vaggacūliyā ausgesprochene Weissagung auf 1990 nach Mv. führt ins 15. Jh. nach Chr., was nicht das Ursprungsdatum sein kann. Hier ist von der Mißachtung der heiligen Texte die Rede. Aus der Angacūliyā erfahren wir, daß sich, zum Teil mit Vorwissen der Oberen, Leute einschlichen, ohne förmlich aufgenommen zu sein. Die Aufdeckung führte dann zu Streit und Spaltungen[7]). Die Viyāhacūliyā endlich entwirft in der Form von 16 Traumdeutungen ein für die Zeit ihres Entstehens bezeichnendes

[1]) Der Vollständigkeit halber sei die Weissagung Daṃs. 45f. erwähnt, daß nach 1800 Jahren der Mönch Vīracandra zu Puṣkara am Vindhya im Dekhan durch den Bhillaka-saṃgha die Lehre zugrunde richten wird. — Indranandin spricht Nītisāra 10 von den fünf *jain'ābhāsa* oder falschen Jainas und versteht darunter die Śvet., den Drāviḍa- und Yāpanīya (IA 21, 68: Yāpulīya)-saṃgha, die Niḥpiṃcha (d. h., wie Guṇaratna zeigt, den Māthura-s.) und die Gopucchika, mit denen der Kāṣṭhā-s. (der bei Guṇaratna *camarīvālaiḥ picchika* ist) gemeint sein kann (aber IA 21, 68 statt Gop.: Kekīpiccha).

[2]) IA 20, 350: Vṛṣabha.

[3]) Zuerst (mit Übersetzung) bei Rice, Ep. Carn. 2, 77. 82, verbessert durch Narasimhachar, ebd. (rev. ed.) S. 123. 129, vgl. auch S. 87f.

[4]) Hoernle IA 21, 84.

[5]) Hoernle IA 20, 341ff.; 21, 57ff.

[6]) Ep. Carn. 2, 123. In den Paṭṭāvalī IA 20, 350; 21, 71 fehlt das Wort *deva*. Die Kennworte sind beim Sena-s.: *rāja*, *vīra*, *bhadra*, *sena*; beim Siṃha-s.: *siṃha*, *kumbha*, *āsrava*, *sāgara*; beim Deva-s.: *deva*, *datta*, *nāga*, *tunga* (IA 21, 69; dort *langa* st. *tunga)*. — Eine Unterabteilung des Nandi-s. war aber auch der Arungala-anvaya. Eine Liste seiner *ācārya* seit Akalanka gab Hultzsch ZDMG 68, 695—700.

[7]) Vgl. Verf. OLZ 1926, Sp. 910ff.

Bild. Zu den schon oben § 26 erwähnten Einzelheiten können in dem hiesigen Zusammenhang noch genannt werden der Verlust der Unterrichtstexte, die Entartung der mönchischen Sitte, das Florieren des Ketzertums, die Geringschätzung der Kirche seitens der Außenstehenden, die mangelhafte Ausbildung von Predigern infolge des Fehlens von *theraga* und Zank und Streit unter den Mönchen.

Die hier geschilderten Mißstände hatten, da spezielle Angaben fehlen, wohl eine größere als nur örtliche Bedeutung. Dagegen scheint der Brauch, die Kultstätte auch als Unterkunft zu benutzen *(caitya-vāsa)*, zu gewisser Zeit besonders in Gujarat befolgt worden zu sein. Nach der alten Vorschrift (§ 147) soll der Mönch sich sein Quartier in bürgerlichem Hause erbitten *(vasati-nivāsa)*. Diejenigen, welche es anders machten, mögen sich darauf berufen haben, daß im Kanon Predigten und Lehrgespräche regelmäßig bei einem *ceiya* stattfinden (§ 18), woraus sich die Wohnungsnahme daselbst entwickelt haben wird. Die im Mahānisīha erscheinende Stellungnahme[1]) für und wider den *ceiy'ālaya* wird dort nicht mit Gründen belegt. Die frühen Oberhäupter eines Gaccha (§ 34) sahen ihre Aufgabe in der Bekämpfung der *caitya-vāsin*, und zwar war deren Widerlegung in Gujarat durch Jineśvara im Jahre s. 1080 so energisch, daß sie[2]) ihm eben den Beinamen Kharatara eintrug (wonach dann auch sein Gaccha[3]) hieß), während jene *kuvala* genannt wurden. Jinadatta (12./13. Jh. s.), der Chronist dieses Gaccha, legt auch Wert auf die Feststellung, daß Haribhadra kein „*cīvāsi*" war, während Śīlānka mit Achtung genannt wird, obwohl er zu jenen gehörte[4]). Schon Haribhadra war denn auch dem Mißbrauch der Heiligtümer durch weltliche Musik und andere Lustbarkeiten entgegengetreten, vor allem aber hat, wie Jinadatta in seiner Caccarī ebenfalls angibt[5]), Jinavallabha (der s. 1167 starb) sie wieder zu *vidhi-caitya-gṛha* gemacht, d. h. Unbefugte hinausgewiesen und ein würdiges Benehmen bei würdigem Gebrauch durchgesetzt. In seinem Uvaesarasāyaṇu und Kālasvarūpakulaka[6]) gibt Jinadatta von den Zuständen bei den Śvet. des 12. Jhs. eine trübe Schilderung.

§ 32. Der Gegensatz zwischen Wohn- und Kultplatz tritt viele Jahrhunderte später in dem Namen der Sthānakvāsī aufs neue hervor. Er bezeichnet solche Jainas, die ihre religiösen Obliegenheiten statt im Tempel, ausschließlich an weltlicher Stätte *(sthānak)* d. i. im Upāśraya vollziehen. Der Grund hierfür ist ihre Ablehnung des Kults der Jina-Figuren. Sie geschieht, weil nur Lebende der Verehrung würdig sind und nicht tote Materie wie die *pratimā* oder *bimba*, von denen zumal im Kanon keine Rede ist. Dies letzte Argument ist irrig; mindestens Rāyap. kennt Statuen von Titthagara (§ 25). Die Sthānakvāsī sind aber nicht die Urheber jener Anschauungen, sondern nur ihre Fortsetzer oder Erneuerer aus dem Anfang des 18. Jhs. Schon s. 1508 trat unter der Führung eines gewissen Lumpāka oder Lonkaśa aus Ahmedabad die nach ihm sich nennende Sekte der Lumpāka, Lunka, Lonka oder Launka ins Leben, nachdem jener beim

1) Verf., Mahānis. S. 100.
2) Weber, Verz. II, 1038. Auch R. G. Bhandarkar Rep. 1882/83 S. 46.
3) Vgl. § 34.
4) Gaṇadharasārdhaśataka 57 und Komm. zu 60, vgl. Weber, Verz. II, 988f. und GOS 37, S. 94f., Hinweis bei Jacobi, Samarāicc. IXf., (für 5f auf S. IX lies 57).
5) Caccarī 12ff.
6) Beide hinter der Caccarī in GOS 37.

gewerbsmäßigen Abschreiben von Handschriften entdeckt hatte, daß sie nichts über Bilderkultus enthielten. Die angeführten Beweisgründe werden dem Lumpāka in Dharmasāgaras polemischem Werk Kuvakkhakosiya-sahassakiraṇa zugeschrieben, zu dessen Zeit (s. 1629) die Sthānakvāsī noch nicht existierten. Sie traten erst s. 1710 in Surat unter der Führung des Lava(jī), Sohnes des Vīra, hervor, der Lonkaśas Orden neugestaltete. Die Gemeinschaft heißt auch der Bāvīs (oder Vīs) Ṭole Panth und ihre Mitglieder die Ḍhuṇḍhiyā oder Ḍhuṇḍhak, dies letztere als vergebliche „Sucher" in der Schrift[1]), das erstere, weil die Sekte auf zweiundzwanzig Gruppen *(ṭolā)* unter namhaft gemachten Häuptern zurückgeht[2]). Trotz jenes grundlegenden Unterschiedes bezeichnen die auch heute noch zahlreichen Sthānakvāsī sich als Śvetāmbara[3]), aber ohne alle Texte derselben anzuerkennen. Von den 45 werden nämlich 13 verworfen, darunter der Mahānisīha wegen seiner Stellung zu den *paḍimā*. Eine früher, s. 1531 oder 1533 entstandene Abzweigung von Lonkaśas Gemeinde waren u. a. in Rajputana und Gujarat die Veṣadhara, die sich durch eine besondere Tracht abgehoben haben müssen[4]). Ein Seitenstück zum Namen der Bāvīs Ṭole ist der des Terāpanth, des „Pfades der Dreizehn", der s. 1817 in Marwar entstand. Auch die Terāpanthī lehnen im Rahmen ihrer strengen Altgläubigkeit den Bilderkult ab, war doch ihr Gründer Bhīkanjī ein Sthānakvāsī; sie rechnen sich im übrigen ebenfalls zu den Śvetāmbara[5]).

§ 33. Die erwähnte, auch Pravacanaparīkṣā genannte Schrift Dharmasāgaras[6]) ist bisher die einzige zeitgenössische, wenn auch polemische und danach zu wertende Quelle für die Lumpāka und die Veṣadhara. Ist die Bilderfeindschaft eine wirklich weittragende Meinungsverschiedenheit, so behandelt Dh. anderseits noch weitere Sekten, deren Grundsätze von der Norm nur unbedeutend abweichen. Wir begnügen uns daher mit wenigen Angaben. Die Paurṇamīyaka (s. 1159) hatten ihren Namen vom Beichtakt am Vollmondstag *(pūrṇimā)*, auf den sie besonderen Wert legten wie darauf, daß Jina-Figuren ohne Mitwirken von Mönchen ausschließlich durch Laien aufgestellt würden *(śrāvaka-pratiṣṭhā)*. Von Kumārapāla (§ 28) aus Gujarat ausgewiesen, gewannen sie nach seinem Tode als Sārdha-P. wieder Geltung (s. 1236), was sich möglicherweise in ihrem Namen als „anderthalbfache" P. ausspricht, dafern nicht, wie Einige angeben, Sādhu-P. die authentische Form ist. Die Āgamika oder Tristutika (s. 1250) wollten

---

1) Eine andere Erklärung bei Millett IA 25, 147.

2) Vgl. die § 56 genannte Schrift S. 2. 29.

3) „Seeker" (d. i. Kesari Chand Bhandari), Notes on the Sthanakwasi or non-idolatrous Shwetambar Jains. (Indore) 1911. — Stevenson, Heart S. 87f.; dies. ERE 12, 123f.; Jacobi, Archiv f. Religionswiss. 18, 271f. — Sri Prem Chand, Mithya Khandan, containing origin of Jainism. Ludhiana 1914.

4) R. G. Bhandarkar, Rep. 1883—84, S. 153.

5) Für Einzelheiten vgl. Jacobi a. a. O. 272; Kesree Chand Kishory im Census of India 1921, Vol. I, P. 1, App. IV; Jayācārya, Bhram Vidhvaṃsan (C. s. 1980); Kānamalla Svāmī, Kālu Bhaktāmarastotra (C. s. 1987), S.gaff.; Terāpanthīkṛt Granth Saṃgrah (Bo. 1876); A short History of the Terapanthi Sect of the Jain Swetambar Community (C. 1933). — Über die obengenannten Sekten z. T. abweichend Muni Ātmārāmjī Ānandavijaya IA 21, 63. 72 (auch über weitere Abzweigungen).

6) Bhandarkar, Report 1883—84, S. 144—155; Weber, Über den Kupakshakauçikâditya des Dharmasâgara, [die (!)] Streitschrift eines orthodoxen Jaina, vom Jahre 1573. SPAW 1882, 793—814, behandelt nur das Bruchstück einer Hs., dem die wichtigsten Teile fehlen.

von der Verehrung der *śruta-devatā*[1]) (§ 14) nichts wissen, empfanden diese mithin als Verfälschung der echten Lehre. Ihnen, aber auch den Lumpāka, deren Bilderfeindschaft sie jedoch nicht teilten (1, 75), waren diejenigen ähnlich, die sich das *mata* eines gewissen Bīja (s. 1570), der selber nicht lesen konnte (*?vaṇṇa-vihīṇa*), zu eigen machten. Die Anhänger des Kaṭuka (s. 1562 oder 1564)[2]) standen ebenfalls mit den Āgamika in einem freilich nicht klar wiedergegebenen Zusammenhang. Anderseits waren sie radikal genug, den Mönchsstand abzulehnen und sich als Laien das Recht der Predigt und Bekehrung zu nehmen. Gewiß war dies eine Folge der Wahrnehmung ungeistlichen Lebens bei den Sādhus, so daß sich auch hier hinter entschiedenen Neuerungen das Hochhalten des echten Glaubens und Wandels verbergen dürfte.

§ 34. Dharmasāgara hat in seiner Schrift außer den Digambara schließlich auch einige Abzweigungen behandelt, die ein Unparteiischer mangels wesentlicher materieller Verschiedenheit kaum als *kupakṣa* bezeichnet hätte. Er selbst gehörte dem Tapā-Gaccha an, und zwar stellt der *gaccha* im Sprachgebrauch den Nachfolger des *gaṇa* dar[3]). Es hat im Laufe der Zeit angeblich sehr viele *gaccha* oder Orden gegeben, was gern durch die Zahl 84 ausgedrückt wird (§ 16)[4]), aber nur einige sind zu erheblicher und dauernder Bedeutung gelangt. Dem chronistischen Sinn der Jainas verdanken wir ausführliche Lehrerlisten, die hierüber unterrichten[5]). Sie heißen gewöhnlich *paṭṭ'āvalī* im Sinne von *paṭṭadhar'āvalī*, da *paṭṭa* hier die Bed. „Ehrensitz, Thron" hat. Der Inhaber führt den Titel Sūri und ernennt seinen Nachfolger selbst. Die Chroniken werden nach Möglichkeit bis auf Sudharman, ja Mahāvīra zurückgeführt, der selbst aber nicht überall als *paṭṭa-dhara* gilt[6]). Der Upakeśa-Gaccha, um diesen vorweg zu nehmen, greift sogar bis auf Pāsa zurück, was einer gesuchten Beziehung zu Keśin, dem aus Rāyap. bekannten Jünger Pārśvas entspringt. Die fabulöse, wohl in der 2. H. des 17. Jhs. geschriebene *paṭṭ'āvalī* dieses Gaccha[7]) bestätigt als Ausnahme die Regel, daß diese Chroniken Fundgruben von glaubwürdigen Daten zur jinistischen Kirchen- und Schriftengeschichte sind[8]). Upakeśa ist angeblich das spätere Os bei Jodhpur, von wo sich die kaufmännische Jaina-Kaste der Osvāl herleitet. Eine Sammlung der Śvet.-Listen in einem Paṭṭāvalīsamuccaya hat Muni DARŚANAVIJAYA begonnen (Bh. 1. Cāritrasmāraka-GM 22. Vīramgām 1933)[9]). Dharmasāgara nun

1) BHANDARKAR a. a. O. S. 153 gegenüber Kuv. I, 73 wohl irrtümlich: *kṣetra-devatā*.

2) s. 1524 nach der von Kalyāṇa s. 1685 aufgestellten Liste. Kalyāṇa, der selbst ein Kaṭuka war, polemisiert seinerseits gegen die nachher zu behandelnden Tapā. Vgl. KLATT im Festgruß an Böhtlingk (1888) S. 58f.

3) Den Übergang von der früheren Bezeichnung zur späteren kann man im Mahānisīha verfolgen (VERF., Mahānis. S. 78).

4) Vgl. die von Muni JINAVIJAYA Jaina-Sāhitya-Saṃśodhaka 3, 30—34 mitgeteilten Listen.

5) Andere Äußerungen dieses Sinnes sind die *praśasti* am Schluß von Jainawerken und die *vijnapti* (§ 189).

6) *(tīrthakṛtām) svayam eva tīrtha-pravacanena kasyāpi paṭṭadharatvābhāvāt* Dharmasāgara zu Str. 2 seiner Gurvāvalī gegenüber den gleich zu nennenden Kharatara.

7) Übers. von HOERNLE IA 19, 233—242; vollständiger Text: JINAVIJAYA in Jaina-Sāhitya-Saṃśodhaka 1; Paṭṭāvalīsam. (s. gleich) 1, 177—194.

8) Eine zweite Ausnahme stellt die von KLATT im Festgruß an Böhtlingk (1888) (S. 54—59) mitgeteilte „apokryphe Paṭṭāvalī" dar.

9) Die Namen von 17 paṭṭ. s. bei KLATT-LEUMANN IA 23, 170.

verzeichnet in einer Prakrit-Gurvāvalī[1]) mit eigenem Sanskrit-Kommentar die Geschichte des Tapā-Gaccha, der diesen Namen aber erst als sechsten hinter dem der *nirgrantha* und des Koṭika-, Candra-, Vanavāsi- und Vaṭa-Gaccha angenommen habe — Namen, die auf verschiedene Weise begründet werden. Von Uddyotana, dem 35. Sūri (bis s. 994), ab geht die Liste gegenüber zwei anderen, gleich zu nennenden ihren eigenen Weg als die des Vaṭa- oder Bṛhad-G. und führt auf den 44. Sūri Jagaccandra, der auch als Reformator und als siegreicher Disputant berühmt war, als strenger Fastenasket aber den Beinamen Tapā *(Tapā-biruda)* erhielt (s. 1285)[2]). Der Tapā-G. steht auch heute noch in hohem Ansehen. Das gilt u. a. auch von dem Kharatara-G., dessen Bekämpfung dem Dharmasāgara im Kuv. besonders am Herzen liegt. Die Kharatara treten in ihrer *paṭṭ'āvalī*[3]) ebenfalls jenseit Uddyotanas hervor, wie denn überhaupt die Entstehung der erwähnten 84 Gaccha auf die ebensovielen Schüler Uddyotanas, die er vor seinem Tode in einer Zeremonie einzeln gesegnet habe, zurückgeführt wird[4]). Der eine von ihnen, und somit der erste eigentliche Kharatara-Sūri, war Vardhamāna (bis s. 1088[5]), von Haus aus ein *caityavāsin*, deren Bekämpfung, wie wir § 31 sahen, sein eigener Schüler Jineśvara s. 1080 energisch betrieb. Diesen Bericht der Kharatara erklärt Dharmasāgara[6]) allerdings auf Grund geschichtlicher Daten für unzutreffend[7]) und widerlegt ihre Angaben auch anderweitig. Nach ihm war der erste Kharatara Jinadatta s. 1204. An sein Tun sollen sich auch die weiteren Benennungen knüpfen[8]): Cāmuṇḍika, weil Jinadatta der Cāmuṇḍā ein Kirchengebet widmete, und Auṣṭrika, weil er sich auf einem Kamel davonmachte. Was nun die Eigentümlichkeiten der Kh. sind, erfahren wir von Jinadatta selbst durch ein Utsūtrapadôdghāṭanakulaka (30 G.), durch eine Sāmāyārī und am übersichtlichsten wiederum durch Dharmasāgara in seinem von ihm selbst kommentierten Auṣṭrikamatotsūtrodghāṭanakulaka (18 G.)[9]). Das letzte Textchen lehrt uns implicite durch Veränderung des Vorzeichens den Standpunkt der Tapā kennen. Bei den vielen Unterscheidungspunkten handelt es sich fast nur um Dinge der Praxis, die uns geringfügig erscheinen. Als von etwas größerer Bedeutung sei deshalb nur angeführt, daß Frauen den Jina nicht verehren dürfen *(itthī-jiṇa-pūya-nisehaṇa)*, daß es kein Fasten über das *cauttha* (§ 156) hinaus gibt, daß die Laien keine *paḍimā* (§ 163) machen, daß man die

---

1) Klatt, IA 11, 251—256; Weber Verz. II, 651f. 997—1015; hierzu und über chronistische Vorgänger und Nachfolger Dh.s Klatt-Leumann IA 23, 179; Text und Komm. vollständig Paṭṭāvalīsam. 1, 41—77, anschließend weitere Tapā-Tradition.

2) Tapā scheint die vertrauliche Form für einen mit *tapas* beginnenden Namen zu sein, wie Yaśā es angeblich für Yaśovijaya (§ 36) war.

3) Klatt IA 11, 245—250; Weber, Verz. II, 1030—1056.

4) Klatt a. a. O. 248a; Weber a. a. O. 1035. Hiermit werden die Gaccha durch die Tapā legitimiert.

5) Dies stimmt nicht zu s. 994, das die Tapā für das Scheiden seines unmittelbaren Vorgängers Uddyotanas angeben. Die Zahl 1088 ist die erste Jahresangabe in der Kharatara-Chronik.

6) Bhandarkar, Report 1883—84, S. 149.

7) Das ist auch das Ziel eines fingierten Streitgesprächs mit der Überschrift Kharātmajānām nihnava-sthāpanā-vāda-yuto mūlapuruṣa-vādaḥ.

8) Dharmasāgara, Gurv. bei Ajitadeva Sūri (Nr. 41); danach Weber, Kup. S. 804.

9) Alle nebst dem in Anm. 7 genannten Text in: Dharmasāgara, Iryāpathikīṣaṭtriṃśikā (Āg. S. 49).

Cāmuṇḍā und andere Ortsgottheiten verehren darf, und daß die Umbettung Mahāvīras als sein sechstes *kallāṇaga* zu feiern ist[1]).

§ 35. Unter den Schülern Uddyotanas war Sarvadeva, der Lehrer Padmadevas. Mit ihnen als dem 36. und 37. Sūri beginnt die *paṭṭ'āvalī* des Ancala-Gaccha[2]), der allerdings noch unter Padmadeva Śankhesvara-G., wenig später Nāṇaka-G. und unter Āryarakṣita (No. 47) Vidhipakṣa-G. benannt wurde, wie er auch heute noch heißt. Der Name Ancala kommt hier überhaupt nicht vor. Mit dem Ancala-G. als solchem beschäftigt sich dagegen Dharmasāgara[3]), wenn er die Ancaliya (Āncalika) oder Pallaviya (Pallavika), einmal auch Stanika (?), behandelt. Die beiderseitigen Angaben haben das eine gemeinsam, daß in der *paṭṭ'āvalī* ein *upādhyāya* Vijayacandra, in der Gurvāvalī ein gewisser Narasiṃha, der einäugig war, als Sūri den Namen Āryarakṣita empfing. Die Entstehung des Vidhipakṣa-G. wird dort ins Jahr s. 1169[4]), die des Ancala-G. hier ins Jahr s. 1213 gelegt. Es handelt sich also um ganz verschiedene Ereignisse, und man wird die heutigen Āncalika nicht damit belasten können, daß nach Dharmasāgara der *ancala* oder *pallava*, d. h. der Kleidzipfel, in Nachahmung eines Einzelfalles das Gesichtstuch vertreten habe, und daß später auch der Feger, ja sogar der Beichtakt, abgeschafft worden sei. Das letztere trifft für die Praxis des Vidhipakṣa jedenfalls nicht zu (vgl. § 82).

Schließlich hat der Kuv. es noch mit dem Gaccha der Pāśacandra[5]) zu tun, dessen Stiftung auf einen gleichnamigen *upādhyāya* zurückgeht, der einem Seitenzweig des Tapā-G. entstammte, wie dergleichen sich häufig gebildet haben und teils ebenfalls *gaccha* teils, und dies schon im Altertum, *śākhā* genannt worden sind (vgl. § 25). In diesem Falle war es ein s. 1174 in Nāgpur (Rajputana) entstandener Nāgapurīya-Tapā-G., in welchem Pāśacandra s. 1572 sein *mata* stiftete. Er ist als selbständiger Schriftsteller und als Kommentator zu kanonischen Texten hervorgetreten, als welcher er sich auch Pārśvacandra nennt[6]). Da seine Bālāvabodha und Vārttika noch heute Geltung haben, kann er in der Lehre nicht wesentlich abgewichen sein. Auch trifft es wenigstens in Bezug auf die Nijjutti nicht zu, daß er, wie Dharmasāgara ihm vorwirft[7]), die scholastischen Kommentarstufen und die Chedagrantha nicht gelten lasse. Er soll mit den Lumpāka allerhand Berührungspunkte gehabt haben. Über eine von ihm erfundene Systematik gibt Bhandarkar keinen ganz klaren Bericht[7]).

§ 36. Ist die Bildung eines Śvet.-Gaccha[8]) der beschriebenen Art im letzten Grunde stets ein Protest gegen den überkommenen Zustand, um diesen durch einen besseren zu ersetzen, so müssen sich innerhalb seiner wiederum Erneuerungsbewegungen zugetragen haben. Das ist aus der noch heute beobachteten Unterscheidung zwischen Mönchen höherer und

---

1) Die hergebrachten 5 Festtage zu Ehren aller Jinas sind: Empfängnis, Geburt, Mönchwerden, Eintritt der Kevala-Erkenntnis und des Nirvāṇa.

2) Klatt-Leumann IA 23, 174—178 nach einer im Śrīmad-Vidhipakṣagacchīya śrāvaknā daivas'ādik pānce Pratikramaṇa Sūtra, Bo. 1889, Neudruck 1905, erschienenen Gurupaṭṭāvalī.

3) Gurv. bei Ajitadeva Sūri (No. 41); für den Kuv. vgl. Bhandarkar, Report 1883—84, S. 152 und Weber, Kup. S. 805f.

4) Eine nicht genauer bestimmbare Liste bei Bhandarkar a. a. O. S. 14 gibt s. 1159 für den Ancala-G.

5) Klatt-Leumann IA 23, 181f.

6) Vgl. die Calcuttaer Ausg. des Āyāra II 280; Weber, Verz. II, 542.

7) Bhandarkar a. a. O. S. 155.

8) Oder einer *śākhā*, vgl. die Entstehung der Vijaya-śākhā IA 19, 234.

niederer Ordnung zu schließen[1]). Die ersteren sind die *sādhu*, die letzteren die *yati*. Die *yati* sind, im Gegensatz zum Sprachgebrauch des Mittelalters, der die beiden Wörter gleichsetzt, die geistlichen Nachfahren derjenigen Mönche, die an der Reform keinen Anteil genommen haben. Den Ausgangspunkt dieses Vorgangs finden wir beim Tapā-Gaccha. Ihm gehörte der Gujarātī Yaśovijaya Gaṇin[2]) an, der nach einer heimischen Ausbildung in der Jaina-Gelehrsamkeit durch seinen Guru Nayavijaya in Benares ein Meister der Logik wurde, als der er auf diesem Gebiet äußerst fruchtbar gewesen ist. Er starb s. 1745. Sein Reformwerk unternahm er, ohne selbst Oberhaupt zu sein[3]), auf Anstoß des Vijayasiṃha, den die Vijaya-śākhā als ihren ersten Sūri rechnet, obwohl Vijayadeva, der ihn s. 1682 dazu ernannt hatte, ihn, der s. 1709 starb, um vier Jahre überlebte[4]). Yaśovijaya, so wie er die Digambara und die Ḍhuṇḍhiyā bekämpfte[5]), hatte zunächst im eigenen Gaccha Erfolg. Wer sich ihm anschloß, war ein *saṃvegī* und kleidete sich safrangelb, wer ihn ablehnte, blieb weißgewandet und heißt daher heute nicht nur *yati*, sondern auch *gorjī*. Diese Unterscheidung muß von den Tapā auf die Kharatara übergegriffen haben, denn wir finden gegenwärtig auch dort, sogar mit eigener Hierarchie, die weißen *yati*, auf welche die reformierten Gelben freilich herabsehen. Am Abschluß dieser geschichtlichen Skizze beobachten wir also bei den Śvetāmbara die gleiche Fähigkeit wie die, an die sich im Altertum ihre Entstehung knüpfte, dem überkommenen Gut auch in erneuerten Formen die Treue zu wahren.

III. DER KANON UND SEINE TEILE.

§ 37. Mahāvīras Lehre wird in den kanonischen Texten (Uvav. und u. a. Viy. 134b; Ṭhāṇ. 176a) das *niggantha pāvayaṇa* (Viy. 792b: *pavayaṇa*[6]) genannt und genauer als *duvālas'anga gaṇi-piḍaga* bezeichnet (u. a. Viy. 792b; 866b = Nandī 246b; Samav. 106b), was bedeutet „der Korb des Lehrers[7]) (oder der Lehrer), der zwölf Anga enthält". Samav. 73b heißt auch das einzelne Anga (es handelt sich um das erste bis dritte) *gaṇi-piḍaga*. Der Gleichklang mit dem *tipiṭaka* der Buddhisten ist nicht zu überhören, ebensowenig im Worte *anga* der an die Vedānga. Während aber *vedānga* Hilfs„glieder" zum Veda, also etwas Hinzugetretenes bezeichnet, sind die Anga die „Glieder" einer von ihnen selbst gebildeten Einheit. Als den Urheber der planmäßigen Zusammenfassung, durch welche diese entstanden sein muß, können wir mit den Śvet. (Par. 9, 57f.) das Mönchskonzil von Pāṭaliputra ansehen. Da Bhadrabāhu, der der 6. Generation seit Mv. angehörte, hierbei eine Rolle spielte (§23), hat es im 2. Jahrzehnt des 4. Jhs. vor Chr. stattgefunden. Im Widerspruch hierzu steht freilich, daß nach

[1]) Stevenson, Heart S. 233; v. Glasenapp, Jainismus S. 72. 341. 352ff.

[2]) Satis Chandra Vidyābhūṣana JASB 6 (1911), 463—69; M. D. Desai, Shrimad Yashovijayaji (a Life of a great Jain Scholar). Bo. o. J. (nach 1910); Saubhāgyavijaya in der Ausg. von Y.s Nayopadeśa; Vorreden zu Ausgaben anderer Schriften Y.s.

[3]) Dann würde er Vijayayaśas heißen.

[4]) Hoernle IA 19, 234.

[5]) Seine Polemik gegen die ersteren s. § 195, gegen die Dig. und die letzteren richtet sich u. a. sein sog. Vīrastuti-rūp huṇḍīnū stavan und sein Brief an Sā Devrāj, beide in PK 3, 569—710.

[6]) Beide nebeneinander Āv. 127.

[7]) Abhayadeva setzt Samav. 107a *gaṇi* irrig = *pariccheda*.

Jacobis Beobachtung der metrischen Verhältnisse[1]) die ältesten Texte um die Wende des 4. Jhs. zum 3. entstanden wären, und das um so mehr, als sie erst geraume Zeit nach ihrem Entstehen des Sammelns wert geworden sein können.

Die Anga sind also nicht Zufügungen zu etwas, was vor ihnen vorhanden war. Auf Texte, die vor den Anga lägen, scheint allerdings die Überlieferung anzuspielen, wenn sie von sogenannten Puvva spricht. Diese liegen uns nicht mehr vor. Zur Erklärung des Wortes bemerkt Abhayadeva zum Samav. 130b[2]) zwar, daß Mahāvīras Scharhäupter (§ 22) die Anga entweder unmittelbar im Geiste der vorangegangenen *(pūrva)* mündlichen Unterweisung oder mittelbar, nachdem sie zunächst *(pūrva)* jene fixiert, verfaßt hätten[3]). Er leitet aber die Anga nicht von den Puvva ab, in welchem Falle diese auch in den Anga aufgegangen sein müßten. Vielmehr erfahren wir in der Inhaltsübersicht über die Anga Samav. 129a; Nandi 236b, daß das 12. derselben, das nicht mehr vorhanden ist, unter anderem die Puvva enthielt. Die beiden Gattungen sind also einander parallel.

§ 38. Der Name *puvva* war, wie wir sahen, der Mißdeutung ausgesetzt, daß es sich um allerälteste Texte handelte[4]). So sollen denn auch einige P. die Quellen für kanonische Texte gewesen sein, nämlich (nach Dasav.nijj. 15—17) das 6. (Saccappavāya) für Dasav. 7 (Vakkasuddhi), das 7. (Āyapp.) für Dasav. 3 (Dhammapannattī = Chajjīvaṇiyā), das 8. (Kammapp.) für Dasav. 5 (Piṇḍesaṇā). Die übrigen Abschnitte des Dasav. sollen aus dem 9. (Paccakkhāṇa-P.), und zwar aus dessen 4. *vatthu*, stammen, ebendaher (9, 3, *pāhuḍa* 20) nach der Āv.nijj. die Cheyasutta Dasāo, Kappa und Vavahāra und die Ohanijjutti. Vom 8. P., *vatthu* 20, wird Utt. 2 (Parīsahā) hergeleitet. Auf die P. bezieht sich auch eine der Gāhā, die der Pannavaṇā vorangestellt sind (eine andere auf den Diṭṭhivāya, s. nachher). In Wahrheit galt der Name *puvva*, wie sich gleich zeigen wird, dem apologetischen Inhalt.

Die erwähnten Übersichten zählen 14 Puvva und fassen sie unter dem Namen *puvva-gaya* zusammen. Sie heißen auch *pavāya*. Darunter versteht man die Äußerung einer widersprechenden Ansicht. Solche sind hier, nach den Namen zu schließen, mit allerhand Grundfragen und Grundbegriffen wie *uppāya* (1), *vīriya* (3), *atthi n'atthi* (4), *nāṇa* (5), *sacca* (6), *āya* (7), *kamma* (8), *paccakkhāṇa* (9), *vijjā* (10), *pāṇ'āu* (12) verbunden (bei der *vijjā* heißt es *aṇuppavāya*, was vielleicht „zweiter Widerspruch zur Sache" bedeutet). Es waren also gegnerische Einwürfe, aber selbstverständlich nicht aus historischer Absicht aufbewahrt, sondern mit der Anleitung, wie sie zu widerlegen sein. So lesen wir auch Viy. 380b, daß die Mönche Mahāvīras, nachdem sie ihre Widersacher abgeführt hatten, den Gaippavāya[5]) verkündeten, der als *ajjhayaṇa* bezeichnet wird, also belehren sollte. Ob die *pavāya* des Diṭṭhivāya — dies der Name des 12. Anga — fingierte oder tatsächlich erhobene Einwände darstellten, wissen wir nicht; für die zweite Möglichkeit spricht die Undurchsichtigkeit der Namen Aggeṇīya oder Aggā° (2), Avanjha (11), Kiriyāvisāla (13) und Logabindusāra (14).

[1]) Jacobi SBE 22, XXXIXff.; ZDMG 38, 590—619.

[2]) Unvollständig und fehlerhaft Ind. Stud. 16, 216 Anm. 1 u. 2.

[3]) Diese Vorstellung beruht auf derjenigen in Āv. 92 (106b): *atthaṃ bhāsai arahā, suttaṃ ganthanti gaṇaharā niuṇaṃ.*

[4]) So Jacobi SBE 22, XLIVf. Die gleiche Ansicht bei Bagchi J. Dept. Letters (Univ. of C.) 14, 9. Abhandlung.

[5]) Mit dem fünffachen *gaippavāya* Pannav. 16 Schl. (nach Malay. *gatiprapāta* oder *-pravāda)* läßt sich kein Zusammenhang finden.

Nach Ṭhāṇ. 199a; Samav. 128b; Nandi 235b bestand der Diṭṭhivāya aus den Teilen *parikamma*, *suttāiṃ*, *puvva-gaya*, *aṇuoga*[1]) und bei Puvva 1—4 *cūliyāo*, „Nachträge". Hierin spiegelt sich augenscheinlich der Gang eines Redekampfes, in welchem *puvva-gaya* soviel ist wie *pūrva-pakṣa*. Nach der „Einführung" knüpft an den „Lehrtext" (der ad hoc aufgestellt sein mag) der „Einwurf" an, der durch die „Erforschung" widerlegt wird. Das 12. Anga war also unter dem Titel „Vortrag der Anschauungen"[2]), neben dem andere Bezeichnungen für dialektischen Inhalt standen (Samav. 491b), eine Anleitung zur Apologetik, und eine solche schloß sich in natürlicher Weise an die Darstellung der Lehre in Anga 1—11 an. Daß sie im Lauf der Zeit verloren ging, hat JACOBI SBE 22, XLV mit dem Schwinden des Interesses an den Wortgefechten der Urgemeinde erklärt. Zutreffender wird sein, daß ihre Aufbewahrung unerwünscht erschien, weil das Studium alter Redekämpfe geeignet war, ketzerische Gedanken und Handlungen zu erzeugen. Es ist bezeichnend, daß sich ausschließlich in den Quellen zur Kenntnis der frühen Schismen (§ 17) einige Zitate aus den Puvva erhalten haben[3]).

Diese Deutung des Wortes *puvva-gaya* fußt mit auf der Inhaltseinteilung nach Samav. und Nandī. So phrasenhaft und oberflächlich diese ist, dürfte sie doch die Untergliederung beim 12. Anga ebenso richtig bewahrt haben wie sie es beim 11. Anga getan hat. Die ganz ins Einzelne gehende Untereinteilung freilich erscheint phantastisch, und alle Deutungsversuche erübrigen sich deshalb, weil der Diṭṭhivāya dem Verfasser der Inhaltsangabe gar nicht mehr vorlag[4]). Gleichfalls phantastisch ist darum der den Puvva und danach teilweise auch im Hauptteil des Samav. (25a. 26b. 35b. 44b) wie auch im Ṭhāṇ. zugeschriebene Umfang nach *vatthu* oder Themen, von der angeblichen Wortzahl zu schweigen[5]). Ihrer eingebildeten Größe entspricht der Śvetāmbara-Bericht von ihrem allmählichen Verlust, der in den posthumen geistlichen Titeln *cauddasa-* (*coddasa-*), *dasa-* und selbst *nava-puvvī* zum Ausdruck kommt. Der letzte Kenner aller vierzehn war Sthūlabhadra (§ 23). Denn ihm lehrte sie Bhadrabāhu privatissime auf Bitten der Konzilgemeinde von Pāṭaliputra, aber nur zehn Puvva durfte er weitergeben (Par. 9, 110). Nach dem siebenten auf Sthūlabhadra folgenden Kirchenhaupt waren auch diese verschollen. Daher werden Mahāgiri und seine Nachfolger bis Vajra einschließlich als *daśapūrvin* bezeichnet. Die Digambara nennen andere sog. *daśapūrvadhārin*, und zwar 11, deren letzter, Dharmasena, 315 n. Mv. gestorben sein soll[6]).

---

[1]) Hemac. Abhidh. 2, 160 hat *pūrvânuyoga* vor *pūrva-gata*, ebenso Gommaṭas. Jīv. 360 *paḍhamâṇiyoga* (!) vor *puvva*.

[2]) Skt. Dṛṣṭivāda, aber bei Umāsvāti zu Z. 1, 20 Dṛṣṭipāta.

[3]) Vgl. LEUMANN, Ind. Stud. 17, 107. 112. 126. 128. Die Angacūliyā nennt das Āgrāyaṇīya-pūrva.

[4]) VERF., Worte Mv.s S. 5. — LEUMANN glaubte (VI. OC III, 2, S. 258) in einem dem Śivāgama zugehörigen Textchen eine nahe Verwandtschaft mit dem Diṭṭh. zu entdecken, weil darin der *mātṛkā-nighaṇṭa*, *ekākṣara-n.* und *sarvāgama-yogitva-varṇa-pāṭha* dargestellt werden, wie dort in Parikamma 1 angeblich *māuya-payāṇi*, *egaṭṭhiya-p.* und *pāḍho*. Das Weitere ist beiderseits verschieden. Viel eher ist das Umgekehrte möglich, daß nämlich die sogenannte Inhaltsangabe zum Diṭṭh. in Anlehnung an Texte obiger Art verfertigt worden ist, weil es an jedem Anhaltspunkt für den wirklichen Bestand fehlte.

[5]) Über die Wortzahl s. u. Digambara-Ausgaben über die Puvva s. Nemicandra, Gommaṭasāra Jīv. 343ff. 360ff.; Sakalakīrti, Tattv. 1, 106ff. (BHANDARKAR, Rep. 83—84, S. 108f. 395); Śubhacandra, Angapannatti 2, 9f. 38ff.

[6]) Sakalakīrti bei BHANDARKAR a. a. O. S. 125. Dort auch der Schwund der Anga § 39 Anf.

§ 39. Das allmähliche Schwinden der Puvva, das in dem Maße eingetreten sein muß, wie es einer Apologetik überhaupt oder wenigstens in der vom Diṭṭhivāya gelehrten Form nicht mehr bedurfte, wird von den Dig. kopiert im Hinblick auf die Anga. Sie nennen fünf Häupter ihrer Kirche, die nur noch 11 Anga, und neun weitere, die nur noch 10, 9, 8, 7 (?) und 1 Anga gekannt haben sollen; schließlich wäre auch dieses (das 1.) verlorengegangen. Diese Lehre beruht darauf, daß die Dig. der Urgemeinde schon vor der Sammlung der Anga entfremdet waren und diese daher nicht anerkannten. Die vorliegenden Anga der Śvet. sind ihnen deshalb jüngere Erzeugnisse, und sie stellen dem Umfang nach der Wortzahl, der von jenen angegeben wird (Samav. 107ff.; Nandi 209bff.[1]), andere Zahlen gegenüber[2]), um ihn zu diskreditieren. Ohne es zu wissen, kommen die Dig. mit jener Anschauung dem wirklichen Verlauf ein Stück näher. Die Anga liegen uns nicht mehr in ihrer alten Gestalt vor. Das ergibt sich aus dem Vergleich ihres heutigen Bestandes mit glaubhafter Überlieferung und vor allem aus der kritischen Betrachtung. Es ist neuer Wein in alte Schläuche gegossen worden. Aus Teilen und Bruchstücken hat man ein Ganzes zu schaffen gesucht, verlorene Bestände ergänzt, abhanden gekommene Werke ersetzt und im Innern der Texte vielfach eine ordnende Hand walten lassen[3]). Dies kann an den Texten selbst gezeigt werden. Wann und durch wen es geschah, wissen wir nicht mit Bestimmtheit. Im Jahre 980 nach Mv., nach anderer Überlieferung 993, fand zu Valabhī (heute Vala) auf Kathiawar unter dem Vorsitz des Gaṇin Devarddhi eine Mönchsversammlung statt mit dem Ziele, die heiligen Bücher zu vervielfältigen[4]). Es wurden so viele Abschriften angefertigt oder deren Anfertigung eingeleitet und empfohlen, daß jeder Lehrkreis damit ausgerüstet sein konnte. Vorausgehen mußte dem die Sammlung der erreichbaren Texte. Ferner wurden Merkstrophen verfaßt, um dem Lernenden den Überblick über den Inhalt eines Werkes zu erleichtern. Es ist aber nicht ausgemacht, daß die oben geschilderte, in das Wesen und den Bestand des einzelnen Anga eindringende Arbeit erst von Devarddhi und seinen Helfern geleistet wurde.

§ 40. Nandī 202a und 153b; Aṇuog. 6a; Pakkhiya-S. 61b wird der Gehalt der Lehre in *anga-paviṭṭha* und *aṇanga-p.* oder *anga-bāhira* zerlegt. Während die Kirchengeschichte sich, wie wir sahen, nur mit dem ersteren Begriff befaßt, zeigt sich hier, daß neben den Anga noch andere Werke standen. Das ist auch selbstverständlich, schon weil eine geordnete Fassung der Mönchsdisziplin, auf die man früh gekommen sein muß, in den Anga nicht enthalten ist. Ihr Keim wird durch die 6 *āvassaya* (§ 151) gebildet, täglich zu sprechende Formeln, deren Kenntnis, wie ihre Benennung als „notwendige" zeigt, der Ausgangspunkt der Mönchszucht war. Darum steht das *āvassaya* allein allen anderen *aṇanga-paviṭṭha* (den *āvassaya-vairitta)*

[1]) Bis zum 4. Anga wird die Zahl je verdoppelt, das 5. hat die beliebte unbestimmte Größe 84000, die übrigen die unbestimmt-hohe Zahl *saṃkhejja*.

[2]) Gommaṭ. Jīv. 357f.; Suyakkh. 9ff.; Tattv. 1, 75ff.; Angap. 15ff. — Vgl. auch Jaini, Outlines S. 135ff.

[3]) Verf., Worte Mv.s S. 11ff.

[4]) Die Tradition hierüber auf Grund von Jinac. § 148 bei Jacobi, Kalpasūtra S. 114ff.; s. dens. ferner ebd. S. 15f. und SBE 22, XXXVIIff. Bhandarkar, Report 1883—84, S. 129 bespricht auch die in derselben Überlieferung vereinzelte Nachricht von einem Konzil zu Mathurā unter Skandila (Kalpasūtra S. 117; SBE 22, 294), das nicht, wie eine Quelle will, 993 nach Mv. als eine Art Konkurrenz zu Valabhī, sondern etwa 6 Generationen früher stattgefunden haben müsse.

gegenüber. Diese scheiden sich ihrerseits in solche, die innerhalb, und solche, die außerhalb der für das Studium bestimmten Stunden (§ 150) erlernt werden, wonach sie *kāliya* und *ukkāliya* heißen. Die *kāliya*-Reihe ist eine Erweiterung des Lehrganges, der aus Vav., 10, 20ff. und späteren Stellen bekannt ist, und die *ukkāliya*-Reihe geht in gewisser Weise mit ihr parallel. Die Titel in diesen beiden Reihen sind zum Teil Hapax legomena, indem die Werke nicht vorhanden oder wenigstens noch nicht zum Vorschein gekommen sind. Zum anderen Teil gehören sie Werken an, die wir heute im Kanon oder ganz in seiner Nähe vorfinden, manchmal auch nur Abschnitten von solchen, die also damals ein Eigenleben geführt haben müssen. Wie bei allen Studienplänen müssen auch bei diesem pädagogische Gesichtspunkte maßgebend gewesen sein, aber in der Aufeinanderfolge der Texte sind sie nicht erkennbar. Diese Aufeinanderfolge hat nun aber, und das ist hier das Wesentliche, für die Anordnung zum Kanon eine Grundlage abgegeben. Denn dort stehen einige Texte als Uvanga und Paiṇṇa ebenso hinter einander wie sie es als *ukkāliya*-Gegenstände No. 5—8 und 11—15 tun[1]). Am Kanon werden nämlich außer den Anga noch Uvanga, Paiṇṇa, Cheya- und Mūla-Sutta als Klassen unterschieden. Alt ist von diesen Namen nur der erste. Nach seinem Auftreten in der Einführung zu Uvanga 8—12[2]) hat es den Anschein[3]), daß es eine Zeit gab, wo man nur die kleinen fünf letzten der heutigen Uvanga so nannte, die sich dann als „sekundäre Anga" an die inhaltsverwandten Anga 8, 9 und 11[4]) angeschlossen hätten. Aus ihnen und anderen Texten (wir finden sie alle unter *aṇanga-paviṭṭha) ist* denn eine der Anga-Klasse nachgebildete und übereinstimmend mit ihr angelegte Zwölfzahl gemacht worden, letzteres, „indem sich, ganz wie dort, an die beiden Texte, die formgebundenem Schaffen entstammen, die lehrhaften, und an diese die in Prosa erzählenden kleineren Werke anschließen"[5]). Die Uvanga-Klasse ist außer den Anga die einzige, die einen feststehenden Umfang hat. Am stärksten wechseln die Angaben bei den Paiṇṇa oder Vermischten Schriften. Auf Grund der verschiedenen Listen ist aber ein fester Kern erkennbar, der durch Paiṇṇa von disziplinarischem Charakter gebildet wird. Aus diesen besonders ist denn auch eine meistgenannte Gruppe von zehn Paiṇṇa gebildet worden[6]). Es hat den Anschein, als wenn die verschiedenen Klassen kanonischer Texte ihre Reihenfolge nach der absteigenden Zahl erhalten hätten. Denn geschichtlich geht den Paiṇṇa die Klasse der Cheyasutta vorauf. Während der Paiṇṇa-Kern die *mönchische* Praxis in mehr oder weniger breit ausgesponnenen Traktaten im Gāhā-Metrum, vergleichsweise also durchaus epigonischen *Erzeugnissen* erzählt, liegen unter den Cheyasutta, deren es 5 bis 7 gibt, die ältesten uns erhaltenen Zusammenfassungen der Ordensdisziplin vor. Der Name dieser Klasse kommt als *cheya-ggantha* schon Āv. 8, 55 vor und bedeutet sicher die Disziplinarstrafe des *cheya*, das ist die Kürzung des Dienstalters als Mönch oder Nonne, für deren Nebeneinanderleben jenes die Grundlage bildet.

[1]) Ind. Stud. 17, 13f.
[2]) Übersehen von H. R. Kapadia ABhORI 14, 147.
[3]) Verf., Worte Mv.s S. 8.
[4]) Vielleicht auch an Anga 10, da dieses früher anders aussah, als wir es kennen (§ 46).
[5]) Verf., Worte Mv.s S. 8. — Die u. a. von Jambūdv. 1b behauptete Beziehung zwischen den gleichzahligen Anga und Uvanga *(pratyangam ek'aikabhāva)* ist dagegen eine Fiktion.
[6]) Vgl. v. Kamptz, Sterbefasten S. 5ff.

mūla ist die Strafe der gänzlichen Streichung des Dienstalters, und der Schuldige muß von vorn anfangen. Aber in dieser Lage ist auch der Neuling, und da die vier Mūlasutta als Textauswahlen und Abhandlungen über Elementares der Unterweisung eines solchen dienen sollen, ist ihre Benennung danach zu deuten. Will man der Anordnung der Kanontexte teilsweise eine methodische Absicht unterlegen[1]), so ist es gerechtfertigt, wenn vor den Mūlasutta zwei einzeln stehende Werke, Nandī und Aṇuogadārā, angeführt werden. Denn diese beiden behandeln im Stil der Zeit erkenntnistheoretische Fragen in propädeutischer Absicht. Die Zahl aller Kanontexte der Śvet. ist gewöhnlich 45, aber 13 (die Namen werden nicht genannt) von ihnen finden bei der puritanischen Abzweigung, die die Sthānakvāsī (§ 32) darstellen, keine Anerkennung[2]). Betreffs der Digambara wurde schon gesagt, daß die Anga-Sammlung für sie auf Grund allmählichen Schwindens nicht vorhanden ist. Das gilt auch von den anderen Klassen. Sie haben diese in ihrem angeblich verloren gegangenen Schrifttum untergebracht, wenn auch ohne daß alle Texte derselben dort wieder erschienen[3]). Die fünf Pariyamma des Diṭṭhivāya werden mit fünf Pannatti gleichsetzt, von denen wir vier als Uvanga kennen, während die fünf Cūliyā angeblich verschiedene Zauberkünste lehren. Unter den 14 sogenannten Paiṇṇaya des Angabāhiraya der Dig. treten die Namen von Paiṇṇa-, Cheya- und Mūla-Texten der Śvet. auf.

§ 41. Es folgt nun die gebräuchliche Übersicht über den vorhandenen Śvetāmbara-Kanon oder *āgama*, *siddhānta*. Anga: 1. Āyāra (zitiert als Bambhacerāiṃ, Cūlāo, Bhāvaṇā, Vimutti), 2. Sūyagaḍa, 3. Ṭhāṇa, 4. Samavāya, 5. Viyāhapannatti, 6. Nāyādhammakahāo (zitiert als Nāya und Dhammakahāo), 7. Uvāsagadasāo, 8. Antagaḍadasāo, 9. Aṇuttarovavāiyadasāo, 10. Paṇhāvāgaraṇāiṃ, 11. Vivāgasuya. Uvanga: 1. Rāyapaseṇaijja[4]) 2. Uvavāiya (zitiert als Samosaraṇa und Uvavāiya), 3. Jīvābhigama, 4. Pannavaṇā, 5. Sūrapannatti, 6. Jambuddīvapannatti, 7. Candapannatti, 8. Nirayāvaliyāo, 9. Kappavaḍiṃsiyāo, 10. Pupphiyāo, 11. Pupphacūlāo, 12. Vaṇhidasāo. Paiṇṇa: Causaraṇa, Āurapaccakkhāṇa, Bhattaparinnā, Saṃthāra, Mahāpaccakkhāṇa, Candāvijjhaya, Gaṇivijjā, Tandulaveyāliya, Devindatthaya, Vīratthaya und andere. Cheyasutta: Āyāradasāo (Dasā 8, „Kalpasūtra" = Jiṇacariya, Therāvalī, Pajjosavaṇākappa; Dasā 10 = Āyāiṭṭhāṇa), Kappa, Vavahāra, Nisīha, Mahānisīha, Pancakappa, Jīyakappa. Nandī, Aṇuogadārā. Mūlasutta: Uttarajjhāyā, Āvassayanijjutti, Dasaveyāliya, Piṇḍanijjutti, Ohanijjutti. Die unter diesen Titeln gegebene Einheit ist häufig nur eine scheinbare. Fast jedes ältere und manches sonstige Kanonwerk ist aus oft recht verschiedenartigen Teilen zusammengesetzt. Größere derartige Gliederungen mit eigenen Namen sind eben schon durch die Klammern bezeichnet worden. Oft handelt es sich aber um einzelne Kapitel oder auch nur um Teile und Teilchen daraus, wenn auf Grund höherer Kritik neue Zusammenhänge geknüpft werden.

§ 42. Setzen wir an die Stelle der obigen mechanischen Ordnung eine kritische, so ergibt sich unter Beachtung des zuletzt Gesagten folgendes[5]). Abgesehen von den *āvassaya*-Formeln liegt der altertümlichste Charakter

[1]) Verf., Worte Mv.s S. 1.
[2]) „Seeker", Notes (§ 32) S. 90. Verf., Mahānis. S. 100 ist zu berichtigen.
[3]) Gommaṭas. Jīv. 360f. 366f.
[4]) So Verf., Worte Mv. s. S. VIII zu berichtigen.
[5]) Verf., Worte Mv.s S. 2ff.

im Āyāra, Sūy., den Utt., den alten Cheyasutta, in den erst ganz kürzlich wieder aufgetauchten Isibhāsiyāiṃ und auch noch im Dasav. vor. Seine Kennzeichen sind alte Sprachformen, die Metra Triṣṭubh und Śloka, eine alte Form der Āryā[1]), vereinzeltes Vorkommen von Jagatī, Vaitālīya, Aupacchandasaka, die Eingangsworte *suyaṃ me. āusaṃ, teṇaṃ* usw., die Schlußworte *ti bemi*, und natürlich der Inhalt, besonders soweit Behauptungswille und Grundlagen der Gemeindeordnung ihn bilden. Eine besonders am Metrum durchgeführte Untersuchung hat Jacobi dazu geführt, als Zeit der Entstehung der ältesten Teile die Wende des 4. Jh. vor Chr. zum 3. anzusetzen[2]). Es braucht kaum gesagt zu werden, daß sich jene Merkmale auf die Texte verschieden verteilen. Die jungen und jüngsten Bestandteile sind kenntlich an der späteren Sprachform, der Verdrängung des Śloka durch die gemeine Āryā, der in dies metrische Gewand gekleideten Systematisierung des Gegenstandes. Dies ist zu beobachten in den meisten Paiṇṇa und unter den Mūlasutta in den Nijjutti, welch letztere sich der gleichnamigen Kommentarstufe (§ 43) nähern. Eine ganze Anzahl von Texten tritt zu größeren Gruppen zusammen, in denen sich eine zum Schema erstarrende Geschmacksrichtung offenbart. So läßt uns die Rolle, die die Zehnzahl im Titel spielt, Dasā-Texte unterscheiden. Die zweite Hälfte des 6. Anga macht uns mit Erzählungsklischees bekannt, die *vagga* heißen, und man kann danach die Dhammak. und Antag., Anutt. und Uvanga 8—12 als Vagga-Texte zusammenfassen. In Ṭhāṇ. und Samav. sind Begriffe und konkrete Einzelheiten aus dem System nach der Zahl geordnet wie in den Āyaradasāo und einigen anderen Kapiteln Einzelheiten aus der Disziplin, welche die *therā bhagavanto* zusammengestellt hatten; man kann danach von Kategorie-Texten sprechen. Der locus classicus für das Veḍha genannte Versmaß[3]) sind Samos. und Jiṇac. Nach ihrem Muster sind zahllose Stellen in den späteren Anga, den Uvanga und den Āyāradasāo gebildet, um, sei es im Gange der Erzählung sei es zum Zweck der Einkleidung, den Schauplatz zu bezeichnen oder Personen einzuführen. Hierbei genügten Stichwörter, und so stehen viele unechte Veḍha-Texte neben den genannten echten, zu denen noch Anga 10, 6 und 4 und Abschnitte in der Jambudd. kommen. Als echt und unecht, natürlich wieder nur in Bezug auf die Einkleidung, sind endlich auch die Dialog-Texte zu unterscheiden. Doch steht hier auf der ersteren Seite allein die Viy. Schon in ihr sind Frage und Antwort konventionell gestaltet, aber durch den Wechsel der Fragenden und persönliche Züge in Mahāvīras Auskünften mutet sie doch lebendig an. Und jedenfalls ist sie das Vorbild für die vielen unechten Dialoge, die den Anschein der Altertümlichkeit mit methodischer Zweckmäßigkeit vereinigten. Letztere kam vor allem für die systematischen Darstellungen der Uvanga in Betracht. Ihre typische Bezeichnung ist *pannatti*.

§ 43. Zum Verständnis der Texte tragen die Kommentare bei. Um sie zu charakterisieren, genügt es zu sagen, daß sie die Vorzüge wie die Mängel scholastischer Schriften aufweisen, also zu Wörtern und Begriffen die Auffassung ihrer Zeit wiedergeben, die wir nicht vernachlässigen dürfen, der wir aber auch oft nicht folgen können. Handschriftlich am weitesten verbreitet und deshalb auch im Druck den Texten beigegeben sind die Sanskrit-

[1]) Āyār. I 9; Sūy. I 4; Utt. 8, s. Jacobi ZDMG 38, 590ff. Vgl. auch Leumann Z I I 7, 160—162. [2]) SBE 22, XLIff.

[3]) Jacobi Ind. Stud. 17, 389ff.; Leumann, Übersicht S. 4a; Verf. Z I I 2, 189f.

Kommentare *(ṭīkā, vivaraṇa, vṛtti)*. Ihre Klassiker sind im Bereich der Anga und Uvanga Śīlānka oder Śīlācārya, der die Ācāraṭīkā Śaka 798 beendigte (872 n. Chr.), Abhayadeva, der s. 1135 oder 1139, und Malayagiri, der seine Sanskrit-Grammatik zwischen s. 1200 und 1230 geschrieben hat[1]). Diese Werke sind die Schlußpunkte einer längeren Entwicklung; was vereinzelt — unter dem Namen *dīpikā* oder *avacūri*[2]) — auf sie noch folgt, ist unbedeutend und meist unselbständig. Den genannten geht Haribhadra, der unter vielem anderen die Nandī- und die Āvaśyakaṭīkā verfaßte, zeitlich voran, er ist in die Mitte des 8. Jhs. zu setzen[3]). Diese Zeit bezeichnet die endgültige Abkehr von den Prakrit-Kommentaren. In deren Entwicklung war damals die Cuṇṇi-Stufe erreicht. Eine Cuṇṇi ist in einer Prosa abgefaßt[4]), in der sich die Vorboten der sprachlichen Umsetzung durch eine wenn auch verschieden starke Durchdringung mit Sanskrit-Worten und -Wendungen[5]) ankündigt. Gegenstand der Erklärung sind nicht nur der kanonische Text, das *sutta*, sondern auch die kommentarische Vorstufe, das Bhāsa oder die Nijjutti. Ein Bhāsa ist metrisch verfaßt und hat einen beträchtlichen Umfang. Mit seinen Tausenden von Gāhā übertrifft es jede Cuṇṇi, deren Gattungsname — *cūrṇi* etwa „Zerstäubung" —, wenn man sie mit jenem Block vergleicht, nicht schlecht gewählt ist[6]). Der Name Bhāsa seinerseits deutet an, daß ein Gegebenes erläutert werden soll *(bhāṣya)*. Dies Gegebene ist die Nijjutti. Sie ist zwar für uns die letzte greifbare Kommentarstufe, selbst aber von Haus aus das Stichwort-Gerüst für längst vorhandene Erklärungen in Prosa, die Ahnen des in der Cuṇṇi vorgetragenen Stoffes. Der gewöhnliche Umfang einer Nijjutti, wie wir sie kennen, nämlich einige hundert Gāhā, ist verhältnismäßig klein und doch schon das Ergebnis der Einlage von Bhāsa-Strophen. Von den Nijjutti ist nämlich, solange diese Einlagen sich in Grenzen hielten, die alte Bezeichnung geblieben, weshalb auf die Nijjutti mehrfach gleich die Cuṇṇi folgt. Erst als ihr Umfang durch ein außergewöhnliches Maß von Bhāsa-Strophen aufgeschwemmt war, gaben diese dem Ganzen auch den Titel. In Bhāsa und Nijjutti (mit Leumann, Übersicht S. 15b = **nirvyukti*, „Analyse"[7]) findet der Herausgeber des Textes, auf dem sie fußen, wenig der Worterklärung Dienliches; ihre Darlegungen knüpfen an Sachlich-Begriffliches an und gehen außerordentlich in die Weite und Breite, so daß ein Zusammenhang mit dem zugehörigen Text nur noch selten besteht[8]). Dafür wird ihre gedanken- und literargeschichtliche Wichtigkeit, wenn sie erst alle zugänglich sind, bedeutend sein.

Die Nijjutti gelten als Werke Bhadrabāhus, sind aber um Jahrhunderte jünger als der große Kirchenmann dieses Namens im 3. Jh. vor Chr. (§ 23. 26), wie sich schon daraus ergibt, daß die Gāhā in ihnen absolut herrscht, während sie in jener Zeit noch selten ist. Leumann setzt die Nijj.-Samm-

[1]) Kielhorn NGWGött. 1892, S. 318—327; Pathak ABhI 1, 7.
[2]) Oft falsch *avacūrṇi*.
[3]) Jacobi, Samarāiccakahā S. Iff. auf Grund der Ergebnisse Jinavijayas (ein Sanskrit-Vortrag, ersch. Pūnā 1919 u. d. T. The Date of H. sūri). Leumann gab ZDMG 43, 349 als H.s Sterbejahr 904 an. — Das Folgende beruht auf Leumanns grundlegender Darstellung ZDMG 46, 586ff.
[4]) Irrig bezeichnet Charpentier Utt. S. 52 eine C. als metrisch.
[5]) Die Sūy.-cuṇṇi z. B. ist weit sanskritischer als die Āyāra-c. (Verf., Worte Mv.s S. VIII).
[6]) Bh. und C. sind verwechselt bei Jacobi, Sthav. (2nd ed.) S. VI unten.
[7]) Weber Ind. Stud. 17, 57; Charpentier Utt. S. 48; Verf. OLZ 1924 Sp. 485.
[8]) Vgl. Dasav.-nijj. zu Dasav. 4, bei Leumann ZDMG 46, 587f.

lung etwa um 80 nach Chr. an[1]). Bhadrabāhu „ist daher ein Autorname von der Art, die man in Indien in großer Menge (bei Rechtsbüchern und vielen anderen Literaturprodukten) antrifft“[2]). Der Autor von Āv. 2, 5 setzt sich die Aufgabe, je eine Nijj. zum Āvass., Dasav., den Utt., dem Āyār., Sūy., den Dasāo, dem Kappa, Vav., der Sūrap. und den Isibhās. zu schreiben. Von den soeben gesperrten Titeln ist sie vorhanden und mit Ausnahme der Utt.- und Dasānijj. auch gedruckt. Von den Bhāsa ist mit Ausnahme des zum Vav. entstandenen noch keins herausgegeben. Das gilt auch von den Cuṇṇi, soweit wir darunter die geschilderten Erklärungen zu den Bhāsa verstehen. Es gibt — oder gab — aber auch unabhängige Cuṇṇi, die kein Bhāsa zur Grundlage haben. Sie gehören oder gehörten teils zu kanonischen Werken, u. a. zu Viy., Jīv., Pannav., teils zu außerkanonischen, nämlich zu Pakkh. und Jīy. Die letztgenannte Jīyakappacuṇṇi ist die einzige vollständig im Druck erschienene (§ 52).

Die Ṭīkā- oder Vṛtti-Verfasser machen uns nicht selten mit abweichenden Lesungen (*pāṭhântara, vācanā'ntara* oder ähnlich) bekannt, und das Gleiche geschieht in der Cuṇṇi gewöhnlich mit der Wendung *paḍhijjai ya*. Die Unsicherheit in der Text-Überlieferung ist in der Tat oft beträchtlich. Unter den in Cuṇṇi und Ṭīkā zum Āyāra und Sūyagaḍa angeführten Lesarten wird eine Anzahl den Nāgajjuṇijja oder Nāgārjunīya zugeschrieben, und zwar werden die Nāg. dabei mehrmals in respektvoller Ausdrucksweise als *bhadanta* oder *sakkhiṇo* bezeichnet[3]). Das ist mit Charpentier[4]) so zu erklären, daß die Verfasser diese beiden Cuṇṇi dem Herausgeber des Kanons Devarddhi nahestanden, dessen *paramparā-guru* Nāgārjuna war. Hieraus folgt dann, daß ihre Zeit später ist als das Ende des 5. Jhs. Leumann[5]) datiert die Āvassayacuṇṇi um 600—650.

§ 44. Wir kommen zu einer Übersicht über die einzelnen kanonischen Texte, ähnlich der schon viel zitierten Abhandlung Webers Ind. Stud. 16, 211—479; 17, 1—90. Sie enthält auch die wenigen wieder zum Vorschein gekommenen Werke, die zwar in den neuzeitlichen Listen des Kanons nicht mehr geführt werden, da sie verschollen waren, die aber in den Verzeichnissen der *anga-bāhira* genannt sind. Hinzugefügt sind einige weitere Texte, die in enger Verbindung mit dem Kanon stehen, indem sie z. B. hier und da mit unter den Paiṇṇa genannt werden. Zweck der Übersicht ist nicht nur, die einzelnen Werke zu charaktersisieren und, soweit möglich, auf Beziehungen zwischen ihnen hinzuweisen, sondern es soll der Leser auch in Stand gesetzt werden, Gegenstände, die ihn interessieren, aus ihnen zusammenzusuchen, da es nicht möglich ist, jedes Vorkommen in die unten folgende systematische Darstellung zu verweben. Es war jedoch nicht die Absicht, auf jeden Punkt in Webers heute vielfach veralteter Abhandlung einzugehen, und auch sonst war Beschränkung geboten. Die Tatsache, daß manche Texte im Westen oder nach westlicher Methode herausgegeben und kritisch behandelt, zum Teil auch übersetzt, andere zwar in Indien gedruckt, aber bei uns ziemlich unbekannt geblieben sind, wieder andere nur handschriftlich vorliegen, rechtfertigt eine gewisse Elastizität in der Darstellung. Aus den Texten der ersten Art brauchte nur das herausgehoben zu werden, was konkrete Gegenstände betrifft, während das allgemeine Lob des Mönchstums und seiner verschiedenen Seiten außer Betracht bleiben konnte.

---

[1]) Übersicht S. 28b.

[2]) Ebd. S. 23b. Jacobi nennt Sthav. (2nd ed.) S. VI den Verfasser einen Namensvetter des 6. Patriarchen.

[3]) Verf., Ācār. S. VIII. [4]) Utt. S. 53. [5]) Übersicht S. IVb.

DIE ANGA.

§ 45. Anga 1—5. 1. Āyāra. Webers Meinung, das 1. Anga hätte einmal Sāmāiya geheißen, war irrig; dieser Name bezeichnet die 1. *āvassaya*-Formel (§ 151). 2 *suyakkhandha*: Bambhacerāiṃ und Cūlāo. In den Bambhacerāiṃ soll an 7. Stelle ein Kapitel Mahāparinnā gestanden haben, das nicht mehr vorhanden ist. Jeder der ersten 7 vorliegenden Kapitel weist Gedankengänge auf, die nur bruchstückweise erhalten und in äußerlicher Weise aneinandergereiht oder in einander verschlungen sind, und die in der Ausdrucksform —, bald reine Prosa, bald Śloka, bald Triṣṭubh je mit Prosaeinlagen[1]) — sich mit anderen Kapiteln und auch mit dem Sūyagaḍa berühren. Der Inhalt betrifft die Schonung des Lebendigen, das Vermeiden von Schwäche und Rückfälligkeit, das Ausharren in Beschwerlichkeiten. In dem schwer verständlichen Text sieht der Verf. die bruchstückhaft überlieferte Arbeit eines Auslegers an überkommenen Strophen und Teilen von solchen und die Verknüpfung dieser Bruchstücke durch einen Ordner auf Grund des äußeren Anscheins. Auch die der Auslegung nicht unterliegenden Prosateile erfahren diese Verknüpfung, oder sie werden planmäßig verteilt. Auf diese homiletische Darstellung folgt im letzten Kapitel, und zwar in altertümlicher Āryā, als praktischer Beleg die Beschreibung von Mahāvīras mönchischer Askese. Das hiermit Begonnene setzen die 4 Cūlāo fort. Die 1. gibt Vorschriften für den Almosengang, das Nachtlager, das Wandern, die Ausdrucksweise, das Erbitten von Kleidung und Almosentopf und den Aufenthaltsbereich; die 2. behandelt Ort und Art der asketischen Stellung und des Studiums, die Entleerung und die Gleichgültigkeit gegen äußere Einwirkungen, darunter Gefälligkeiten und Samariterdienste. Die Aufeinanderfolge dieser Gegenstände beruht auf der absteigenden Zahl der ihnen gewidmeten Kapitel (vgl. Sūy. I). Die 3. Cūlā namens Bhāvaṇā bringt als höchsten Ausdruck der Sittlichkeit die 5 Mönchsgelübde samt den Anweisungen für ihr richtiges Verständnis *(bhāvaṇā)*. Den größten Teil dieser Cūlā nimmt aber die Schilderung von Mahāvīras Geburt und bürgerlichem Leben ein, das ist der Vorbereitung auf sein Allwissen, dem die Gelübde entflossen[2]). Die Folge des aus den Gelübden stammenden rechten Wandels ist die Erlösung; sie bildet den Inhalt der kurzen 4. Cūlā (Vimutti). Über den Nisīha als Bestandteil des Āyār. s. § 51.

Kommentare: Nijjutti; Cuṇṇi von Gandhahastin; Ṭīkā von Śīlānka (Saka 798); Dīpikā von Jinahaṃsa.

Ausgaben: ĀS [1] mit Nijjutti, Ṭīkā und Dīpikā, C. s. 1936 (1880). — The Āyâraṃga Sutta of the Çvetâmbara Jains. Ed. by Hermann Jacobi. (Pali Text Society.) Lo. 1882. — Ācārâṅga-sūtra. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring. (AKM 12, 4.) L. 1910. Anz.: H. Jacobi, Archiv f. Religionswiss. 18, 283ff. Nāgarī-Umschrift des Textes: Jaina-Sāhitya-Saṃśodhaka-GM, Poona 1924. — Āg. S., mit der Ṭīkā, Bo. 1916. — 1. *suyakkh.*: Bo. s. 1951.

Übersetzungen: (engl.) von H. Jacobi (in SBE 22). Oxford 1884; die Bambh. von Schubring in desselben: Worte Mahāvīras (Quellen der Religionsgeschichte Bd. 14; Göttingen 1926) S. 66ff. Anz. der Übers. und der vorgenannten Ausgabe: Leumann Z II 7, 157—162.

---

[1]) Vgl. Verf., Worte Mv.s S. 15ff. Die Kommentare erkennen keine metrischen Bestandteile innerhalb der Prosa an. Deshalb gilt auch Jambūdv. 259a die Satthaparinnā (Āy. I 1) als *acchando-baddhā*.

[2]) Verf. a. a. O., S. 11f.

2. Sūyagaḍa. Der Name wird mit *Sūtrakṛtānga*, vereinzelt auch *Sūtrakṛdanga*[1]), wiedergegeben. Doch erscheint *sūtra* in AMg. nur als *sutta*[2]). Sollte *sūcī* = *dṛṣṭi* vorliegen und AMg. *sūi* als *sūya* erscheinen ?[3]) Jedenfalls bezieht sich der Name auf die Besprechung und Widerlegung gegnerischer Systeme und Meinungen, die in Sūy. I 12; II 1. 5—7 geschieht. 2 *suyakkhandha:* Gāhāsolasaga und Mahajjhayaṇāṇi. Das Gāh. hat 15 Versdichtungen, die wie die Cūlāo des Āyāra nach der absteigenden Zahl ihrer Lehrabschnitte angeordnet sind, und als 16. im Widerspruch zum Namen ein kleines Prosastück, das mit Mahāvīras angeblichen Worten die Bezeichnungen *māhaṇa*, *samaṇa-bhikkhu* und *niggantha* erklärt. Das frauenfeindliche Kap. I, 4 ist wie Bambh. 9 und Utt. 8 in alten Āryās verfaßt. 5 heißt Naragavibhatti und beschreibt in 2 *uddesa* die Höllen und ihre Martern. Die 7 Mahajjh. sind zuerst in der Tat 4 größere Prosa-Kapitel, dann 2 in Versen und noch eins in Prosa. Zum Inhalt s. eben. 2. Kiriyaṭṭhāṇa, die Arten der Betätigung. 3. Āhāraparinnā. Beschreibung aller Lebensformen und ihrer Entstehung. 4. Paccakkhāṇakiriyā. Diskussion über bewußte und unbewußte Häufung von Schuld.

Kommentare: Nijjutti; Cuṇṇi; Ṭīkā von Śīlānka; Dīpikā von Harṣakula.
Ausgaben: ĀS 2 mit Nijjutti, Ṭīka und Dīpikā, Bo. s. 1936. — Āg. S., mit Ṭīkā, Bo. 1917. — ĀMP 5, mit Nijj., von P. L. Vaidya, Poona 1928. Mit Guj.-Übers. hrsg. von Muni Māṇek. Surat 1922. — Die Mahāvīratthūi (I 6) ist wiederholt einzeln gedruckt worden.
Übersetzungen: (engl.) von H. Jacobi (in SBE 45), Oxford 1895; Sūy. I. 1. 2. 3. 4. 12; II 1. 2. von W. Schubring in desselben: Worte Mv.s (s. o.).

3. Ṭhāṇa. Verzeichnis von Gegenständen der Lehre, die in Kategorien, Fälle oder Möglichkeiten *(ṭhāṇa)* zahlenmäßig, und zwar in den Zahlen 1—10, gefaßt werden können. Ein leitender Faden ist in der Anordnung meist nicht erkennbar, nur stehen die Daten aus dem Weltbild hauptsächlich am oder gegen Ende der Abschnitte. Viele Kategorien finden sich in anderen Texten des Kanons wieder, viele stammen aus solchen, die wir nicht mehr besitzen. Ṭhāṇ. (und Samav.) kennen auch Texte, die für uns verloren sind, und diejenigen, die wir im Kanon haben, werden zum Teil mit anderem Inhaltsbestand verzeichnet. Hierin stehen die beiden Anga also außerhalb hrer eigenen Reihe.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva.
Ausgaben (mit der Vṛtti): ĀS 3, Ben. 1880. — Āg. S., 1. 2, Bo. 1918—20.

4. Samavāya. Ergänzung und Fortsetzung des Ṭhāṇa in Zahlen von 1 bis 1 *sāgarovama-koḍākoḍī* (= 10^{14}). Das letzte Drittel des Samav. beschreibt anhangsweise und in allgemeinen Wendungen zuerst die Zwölfzahl der Anga *(duvālas'anga gaṇi-piḍaga)*[4]). Den 2. Anhang bilden in Frage und Antwort die Eigenschaften der Wesen. Schließlich (3. Anhang) die Mythologie der Titthagara und der weltlichen Großmachthaber aller Zeiten, mit jüngeren Merkstrophen (Gāhā). Diese Anhänge sind zweifellos ihrer Zählungen wegen beim Samav. untergekommen.

---

1) Vgl. Barnett, BM (1908) s. v.
2) Kappasūya bei Pischel, Gr. § 19 usw. = Kalpasūtra wird durch keinen Beleg gestützt.
3) Samav. 109b: *Sūyagaḍe ṇaṃ sa-samayā sūijjanti* usw. = *sūcyante* Abhay. — Der Gommaṭasāra (Jīv. 355) und Brahma Hemacandra, Śrutaskandha 10 schreiben Suddagaḍa.
4) Vgl. Weber Ind. Stud. 16 zu jedem Anga.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva. Ausgaben (mit der Vṛtti) ĀS 4, Ben. 1880. — Āg. S., Bo. 1918.

5. Viyāhapannatti. Dies der alte Name, oft zu Vivāhap. verderbt, was Pischel Gr. leider übernommen hat. Der Titel Bhagavaī, der später aufkam, ist ursprünglich nur Adjektiv[1]). „Kundmachung der Erläuterungen" Mahāvīras an einzelne Jünger, weit vor allen an Goyama, auf ihre Fragen. 40 *saya*, von denen *saya* 1—20 den Kern bilden. Ihnen entspricht noch *saya* 25. Der Name *saya* „Hundert" bezeichnet richtig die Fülle von Belehrungen, deren Schauplatz oft wechselt, und die ein Gedankenfaden nicht verbindet. Ihre Aufeinanderfolge läßt sich öfter durch die äußerliche Methode erklären, die in den Bambhac. zu beobachten ist. Den genannten *saya* gegenüber sind *saya* 24, 30 und 31 je für sich, und 21—23 (mit Unterteilung zunächst in *vagga)*, 26—29, 41f., 33f. und 35—40 je als solche Gruppen von einheitlichem Inhalt. Sehr zahlreich sind die Hinweise auf andere Werke, besonders auf Pannav. und Jīv. (bezw. Dīvas., § 47). Durch sie werden die ihnen folgenden oder vorausgehenden Gegenstände eingeführt oder erläutert. In keinem Text gewinnt man von Mahāvīras Wirken und Wesen ein so deutliches Bild wie in der Viy., trotz der meist konventionellen Darstellung[2]).

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva.
Ausgaben (mit der Vṛtti): ĀS 5, Ben. 1938. — Āg. S., 1—3, Bo. 1918—21. — Eine Guj.-Übersetzung von Text und Vṛtti begann Bechardās, erschienen sind *saya* 1—6 (Ahm. um 1927). — Weber, Über ein Fragment der Bhagavatī (§ 2).

§ 46. Anga 6—11. 6. Nāyādhammakahāo. Der Titel ist ein Dvandva mit Längung in der Fuge wie der des 10. Anga. Die Deutung Abhayadevas Samav. 117a, die auf „*dh.-k.* vermittelst des *n.*" hinauskommt, trifft nicht zu, auch nicht Webers Gedanke (Ind. Stud. 16, 308), den Titel mit Jnātṛdharmakathā zu übersetzen, obwohl er heute aus Gommaṭasāra, Jiv. 355 Nāhassa Dhammakahā anführen würde. Unter einem *nāya* versteht man (Ṭhāṇ. 253b; Dasav. nijj. 51—85) eine beispielbildende Erzählung, unter *dhamma-kahā* eine Predigt. Von den 2 *suyakkhandha* soll der 1. die *nāyāiṃ*, der 2. die *dhamma-kahāo* enthalten. Es handelt sich hier aber nur um eine einzige Erzählung, doch ist diese über 200mal vervielfältigt. Dergleichen ist im Kanon nicht selten und als ein Versuch zu erklären, beim Fehlen überlieferten Stoffes die für notwendig gehaltene Vollständigkeit verantwortungslos zu erzeugen Hier mag mit der Fülle der Wiederholungen beabsichtigt worden sein, den 2. *suy.* auf einen ähnlichen Umfang zu bringen, wie der 1. ihn hat. Prosa, aber die Mehrzahl der *nāya* enthält Veḍha.

1. *suyakkhandha*. 1. Ukkhitta. Mahāvīra stärkt den Prinzen Meha in seinem wankenden Entschluß zum Mönchtum durch die Erzählung, wie jener in einem Dasein als Elefant durch Hochhalten eines Fußes einem flüchtigen Hasen geduldig Schutz gewährt hat. 2. Samghāḍaga. Der Kaufmann Dhanna, im Gefängnis mit dem Mörder seines Kindes zusammengekettet, teilt menschenfreundlich mit jenem die Mahlzeiten. 3. Aṇḍa. Sāgaradatta verdirbt das bebrütete Pfauenei aus Ungeduld, Jiṇadatta läßt es reifen. 4. Kumma. Eine Schildkröte kommt durch einen Schakal um, weil sie unvorsichtig ist, eine andere verbleibt umpanzert, bis er abzieht.

[1]) Das 1. Anga (Āyāra) heißt *bhagavaṃ* Samav. 92a.
[2]) Diese Beschreibung nach Verf., Worte Mv.s S. 10f. 18ff.

5. Selaga, ein von Thāvaccāputta zum Laientum, von Suya, einem Jünger Ariṭṭhaṇemis, zum Mönchtum bekehrter König, wird infolge der Strapazen wankend, durch den Zuspruch seines ehemaligen Ministers Panthaga aber wieder im Glauben befestigt. 6. Tumba. Eine von 8 Lehmschichten umkleidete Flaschengurke sinkt im Wasser unter wie die von den 8 Karman-Arten beschwerte Seele im Saṃsāra. Beide tauchen auf, wenn die Belastung geschwunden ist. 7. Rohiṇī. Als einzige von 4 Schwestern vermehrt R. die ihr anvertrauten 5 Reiskörner durch Aussaat und Kultur (vgl. Matth. 25; Luk. 19). 8. Mallī, eine Prinzessin, belehrt ihre 6 Freier durch ein drastisches Sinnbild über die innere Häßlichkeit ihres schönen Leibes und zieht sie zur Weltentsagung nach sich (§ 15). 9. Māyandī. Des M. Sohn Jiṇapāliya flieht die Versuchungen der grausamen Göttin von Rayaṇadīva, sein Bruder Jiṇarakkhiya erliegt ihnen und kommt elend um. 10. Candimā. Vergleich des abnehmenden Mondes mit dem ungetreuen, des zunehmenden mit dem getreuen Mönch. 11. Dāvaddava. Wie die *d.*-Bäume am Meeresstrande aus den Land- und Seewinden *(dīviccaga* und *sāmuddaga)*, so gewinnt der Mönch Stärkung sowohl aus dem Lobe Seinesgleichen, wie aus der Anfeindung durch die Gegner. 12. Udaga. Der König Jiyasattu wird der wahren Lehre durch seinen Minister Subuddhi zugeführt, der ihm den Satz von der Veränderlichkeit aller Stoffe an dem zum Trinkwasser filtrierten Schlammtümpel demonstriert. 13. Maṇḍukka. Der Laie Nanda wird, weil er für seine Mitbürger einen Teich mit Vergnügungsanlagen hat herstellen lassen, als Frosch wiedergeboren. Als solcher wallfahrtet er in Erkenntnis seiner Schuld zu Mahāvīra, wird dabei verletzt und stirbt mit der Verehrungsformel, worauf er in ein Götterdasein eingeht. 14. Teyalī. Poṭṭilā, die Gattin des Ministers Teyaliputta, tritt, nachdem sie schuldlos seine Zuneigung verloren, in den Orden ein. Nach ihrer Wiedergeburt als Gott Poṭṭila verkündigt sie, einer früheren Verabredung gemäß, dem Teyaliputta die Lehre, die aber erst dann bei ihm Eingang findet, als er in Ungnade gefallen ist. Nun bekehrt er auch seinen König, der ihn um Verzeihung bittet. 15. Nandiphala. Von einer Reisegesellschaft ruhen die einen trotz der Warnung des Führers in dem gefährlichen Schatten von Nandi-Bäumen und essen von ihren Früchten, woran sie zu Grunde gehen; die anderen entbehren zwar die Annehmlichkeit, leiden aber keinen Schaden. 16. Avarakankā. Der Mönch Dhammarui verzehrt ein giftiges Almosen, als er beim Versuch des Wegschüttens bemerkt, daß Ameisen dran sterben, lieber selbst und kommt um. Die Geberin der Speise, Nāgasirī, gerät in Armut und Krankheit. Als Sukumāliyā wiedergeboren, findet sie keinen Mann und wird schließlich Nonne. Der Anblick einer Hetäre läßt sie in einer künftigen Existenz Liebesbefriedigung wünschen. So wird sie denn zuerst als göttliche Hetäre, dann als die Königstochter Dovaī wiedergeboren, die sich bei der Gattenwahl allen fünf Pāṇḍava-Prinzen gibt. Paumaṇābha, König von Avarakankā, raubt sie, wird aber von Vāsudeva Kaṇha besiegt, der sie den fünf Gatten wieder zuführt. Vier von ihnen und Dovaī selbst treten später dem Orden bei. 17. Āinna. Wilde Pferde *(āinna)*, denen man mit Verlockungen nachstellt, gehen zum Teil in die Falle und geraten in Gefangenschaft, zum Teil wittern sie die Gefahr und bleiben in der Freiheit. 18. Suṃsumā. Die Kaufmannstochter S. wird vom Räuberhauptmann Cilāya geraubt und umgebracht. Ihr Vater Dhanna und seine Söhne finden bei der Verfolgung die Leiche im Walde und essen davon, um sich vom Hungertode zu retten. Dhanna wird später Mönch. 19. Puṇḍarīya. Es gelingt dem Laienkönig Puṇḍarīya, seinen

jüngeren Bruder Kaṇḍarīya, der Mönch geworden, dabei aber krank und wankelmütig geworden ist, das erste Mal zum Ausharren zu veranlassen. Das zweite Mal gelingt es nicht, und sie tauschen ihre Stellung, deren sich jedoch Kaṇḍarīya nicht lange erfreut[1]).

Der 2. *suyakkhandha* wird von 10 *vagga* gebildet, die paarweise aus 5. 54. 32. 4. 8 *ajjhayaṇa*, im Ganzen also aus 206 *ajjhayaṇa* bestehen. Nur die erste Erzählung des 1. *vagga* (S. 1476) ist jedoch ausgeführt. Sie dient für alle übrigens (S. 1508ff.) als Prägstock unter Änderung der Namen. Nach der Predigt des Pāsa wird Kālī Nonne unter der Aufsicht der Pupphacūlā. Sie bringt es nicht über sich, der Pflege des Körpers, wie von ihr verlangt wird, zu entsagen, und sondert sich von der Schar ab. Sie erreicht darum nicht die Erlösung, sondern wird nach nicht ganz genügender Kasteiung als die Göttin Kālī wiedergeboren, als welche sie Mahāvīra verehrend naht, der Goyama ihre eben angegebenen und weiteren Schicksale erzählt.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva. Ausgaben (mit der Vṛtti) ĀS 6, C. 1877. — Āg. S., Bo. 1919. — P. Steinthal, Specimen der Nâyâdhammakahâ. (Diss.) Berlin 1881. Enthält den Anfang bis Bl. 52a der Āg. S.-Ausgabe nebst Anm. und Glossar. — Nāya 1, 16 und 14 werden erzählt von Leumann, VI. OC III, 2, S. 539ff., alle *nāya* erzählt und auf ihre scholastische Einordnung untersucht von Hüttemann, Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Anga des Kanons der Jinisten. (Diss.) Straßburg 1907.

7. Uvāsagadasāo. 10 *ajjhayaṇa* — wir würden im Titel °*dasā* erwarten, vgl. Anga 8 — von frommen Laien in der Zeit Mahāvīras. 1. Āṇanda und seine Frau nehmen die Laiengelübde. Mahāvīra bespricht deren nächstliegende Verletzungen. Auch Laien können kraft Askese das *ohi-nāṇa* erwerben (§ 78). 2. Vergeblicher Versuch eines Gottes, Kāmakesa einzuschüchtern. 3. Culaṇīpiyā läßt sich durch einen Gott, der ihm seine drei Söhne tötet, nicht in der Versenkung stören, verjagt aber schließlich den Unhold, als er auch seine Mutter bedroht. Und doch hätte er die Versenkung nicht unterbrechen dürfen. 4. 5. Ebenso von Surādeva und Cullasayaga, nur daß deren Gesundheit bezw. Besitz bedroht werden. 6. Kuṇḍakoliya verteidigt den Glauben gegenüber einem Gott, der Gosāla anhängt. 7. Mahāvīra und Gosāla kämpfen um den Ājīviya Saddālaputta. Weiter geht es diesem wie Culaṇīpiyā. 8. Mahāsaga läßt sich von seiner Frau nicht verführen und weissagt ihr den Tod und die Hölle. Er hätte ihr, sagt Mv., überhaupt nicht antworten dürfen. 9. 10. wie 1 mit den Namen Nandiṇīpiyā und Sālihīpiyā.

Kommentar: Vivaraṇa von Abhayadeva.
Ausgaben (sämtlich mit dem Viv.): ĀS 7, C. 1877. — Āg. S., Bo. 1919. — Bo. 1895. — The Uvās. or the religious profession of an uvāsaga ... ed. with the Sanskrit Comm. of Abhayadeva (Vol. 2: transl.) by A. F. Rudolf Hoernle. Vol. 1. 2. (Bibliotheca Indica.) 1888—90. Anz. von Leumann WZKM 3, 329—350; Grierson IA 16, 78—80. Neubearb. von P. L. Vaidya, Poona 1930. Anz. vom Verf. OLZ 1931, 1083f.

8. Antagaḍadasāo. Erzählungen, z. T. aus dem Kreise des Ariṭṭhaṇemi, von solchen, die mit den Daseinsformen „ein Ende machen". Allerdings trifft dies gerade für Antag. 1 nicht zu. *dasāo* im Titel bedeutet hier richtig (vgl. Anga 7) Gruppen zu 10. Solche werden wenigstens von 4 der 8 Kapitel gebildet. Diese heißen *vagga* und enthalten Originalerzählungen und Parallelen, die 8 ersteren sind aber auf die *vagga* ungleich verteilt. In

[1]) Etwas anders im Mahānisīha, s. Verf. S. 54.

Anlage und Inhalt ist mit den Antag. das 9. Anga eng verwandt. Zur Zeit von Ṭhāṇ. 506a, wo die Kapitel beider Texte aufgezählt werden, war der Inhalt ein ganz anderer[1]).

1. Ariṭṭhaṇemi gewinnt den Prinzen Goyama für das Mönchtum. 9 Parallelen hierzu mit anderen Namen. 2. 8 (nach dem Kolophon 10) weitere Parallelen zu 1. 3. 7 desgleichen. — (2) Gaya-Sukumāla, Sohn der Königin Devaī, verzichtet auf seine Würden und auf die Vermählung und wird Mönch bei Ar. Somila, der Vater seiner Braut, bringt ihn zum Tode und kommt auf der Flucht selbst um. — 5 Parallelen zu 1. 4. 10 desgleichen. 5. (3) König Kaṇha Vāsudeva empfiehlt allen Einwohnern seiner Stadt Bāravaī, die nach der Weissagung Ar.s zerstört werden wird, den Eintritt in den Orden und führt ihm seine eigene Gemahlin Paumāvaī zu. 9 Parallelen zu Paumāvaī. 6. (4) Die Mönchwerdung und Askese des Makāi, parallel Gangadatta Viy. 16, 5, 1. — 1 Parallele. — (5) Der Gärtner Ajjuṇaga, der, von dem Gott Moggarapāṇi besessen, Unheil anrichtet, wird durch den Laien Sudaṃsaṇa von diesem erlöst und selbst Mönch. — 11 Parallelen hierzu. — (6) Prinz Aimutta (vgl. Viy. 5, 4), von Goyama dem Mahāvīra zugeführt, wird Mönch. — (7) Die Weltflucht des Königs Alakkha, parallel Udāyaṇa Viy. 13, 6. 7. 13 Königinnen wie Paumāvaī. 8. (8) Die großen Fasten der Nonne, früheren Königin Kālī. — 9 Parallelen mit abweichenden Fasten.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva.
Ausgaben (mit der Vṛtti): ĀS (enthält auch Anga 9), C. 1875. —Āg. S. (enthält auch Anga 9 und 11), Bo. 1920. — Bo. s. 1950. — Mit Hindī-Übers. Lahore 1917. — (Mit Anga 9) with introd., gloss., notes and an app. by P. L. Vaidya. Poona 1932.
Übersetzung: The A.-d. and the Aṇuttarovavāiya-dasāo transl. ... by L. D. Barnett. (Oriental Translation Fund. New Series. Vol. 17.) London 1907. Anz. von Leumann JRAS 1907, S. 1078ff.

9. Aṇuttarovavāiyadasāo. Erzählungen von solchen, die in den obersten Himmeln wieder zum Dasein gelangen. 3 *vagga*, denen der 1. und 3. dem Titel entsprechend (vgl. Anga 8) auf 10 *ajjhayaṇa* aufgefüllt sind. Originale sind es nur 2: 1. *vagga*. Jāli mit 9 Parallelen. 2. 13 weitere Parallelen. 3. Dhanna, der erfolgreichste unter Mahāvīras 14000 Anhängern. 9 Parallelen. Vgl. Anga 8.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva. Ausgaben siehe Anga 8. Text ferner Bo. 1914 und bei Barnett, siehe gleichfalls Anga 9, wo auch die Übersetzung.

10. Paṇhāvāgaraṇāiṃ. Dem Titel „Fragen und Erläuterungen" (vgl. Anga 6) entspricht der Inhalt nicht, der auch von der Ṭhān. 506a gegebenen Übersicht gänzlich abweicht. Redselige, unaltertümliche Prosa-Darstellung (mit Veḍha) der 5 großen Sünden und ihrer Folgen und der 5 großen Unterlassungen in 10 *dāra*. 5 *ahamma-* oder *aṇhaya-d.*: *pāṇa-vaha*, *aliya-vayaṇa*, *adinn'ādāṇa*, *abambha*, *pariggaha*. 5 *saṃvara-d.*: *ahiṃsā*, *sacca-v.*, *datta-m-aṇunnāya-s.-d. bambhacera*, *apariggaha*. Im Anschluß je 5 *bhāvaṇāo*, die z.T. verschieden sind von denen in Cūlā 5 des Āyāra.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva. — Ausgaben: (C. 1877 und Bo. 1919) wie beim Ṭhāṇa.

11. Vivāgasuya. 2 *suyakkhandha*. Nach Ṭhāṇa 10 hieß das Anga Kammavivāgadasāo, es waren also damals 10 Abschnitte, die sich mit

[1]) Über die Parallelerzählungen in beiden Anga und ihren alten Inhalt vgl. Verf., Worte Mv.s S. 6f.

den Folgen von Karman beschäftigten, worunter man schlimme Folgen zu verstehen pflegt. Den dort genannten Teilen scheinen die heutigen fast ganz zu entsprechen. Später sind 10 neue Teile hinzugefügt worden, die den Lohn für verdienstliches Handeln darstellen sollen. Ähnlich armselig wie in Nāyādh. 2 ist dies aber nur eine Erzählung mit 9 Parallelen.

1. Duhavivāgā. Mahāvīra erzählt Goyama die Vorexistenz eines Unglücklichen und in Kürze seine künftigen Daseinsformen. Danach war: 1. ein Krüppel Miyāputta der ungerechte Statthalter Ekkāi, 2. ein Übeltäter Ujjhiya der Rinderschlächter Gottāsa, 3. ein Räuber Vijaya der Eierhändler Niṇṇaya, 4. ein gewisser Sagaḍa der Wildprethändler und Koch Channiya, 5. ein Purohita Bahassaidatta der Knabenmörder Mahesaradatta, 6. Prinz Nandiseṇa (anfänglich Nandivaddhaṇa) der Polizeimeister Dujjohaṇa, 7. der schwerkranke Umbaradatta der blutige Arzt Dhammantari, 8. ein unheilbarer Fischer Soriyadatta die Oberköchin Sirī, 9. die gefolterte Devadattā der König Sīhaseṇa, der seine Frauen verbrannte, 10. der sterbenskranke Aṃju die Hetäre Puḍhavisirī. — 2. Suhavivāgā. 1. Der Laie Prinz Subāhu hat als Bürger Samuha den Frommen Sudatta gastlich aufgenommen. 2—10 sind Parallelen hierzu.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva. Ausgaben (mit der Vṛtti): ĀS 11, C. 1877. — Āg. S. s. Anga 8. — MKJMM 10, C. 1920. — 1, 1 (Miyāputta) mit Übers. in Banarsi Das Jain, Ardha-Māgadhī Reader (Lahore 1923).

DIE UVANGA.

§ 47. Uvanga 1—3. 1. Uvavāiya. 2 nicht gezählte Teile, von denen der zweite dem Ganzen den Namen gibt. Der erste heißt Samosaraṇa und schildert die Zurüstungen zur Predigt Mahāvīras und diese selbst vor dem König Kūṇiya bei der Stadt Campā. Die breite Schilderung in Veḍha durch sogenannte *vaṇṇaga* ist für viele Texte des Kanons, dabei Anga 8 und 9, vorbildlich geworden[1]), sie wird dort in Stichwörtern angedeutet. Der zweite Teil behandelt in Frage und Antwort zwischen Goyama und Mv. die Wiederverkörperung *(uvavāya)* und die Erlösung als Lohn gewisser Handlungen und Grundsätze (darin die Geschichte von Ambaḍa und Daḍhapainna), beschreibt den *kevali-samugghāya* (§ 89) und das Eingehen ins Nirvāṇa (ein Einschub), die physischen Bedingungen hierfür und die Stätte des Vollendeten.

Kommentar: Vṛtti von Abhayadeva. — Ausgaben (mit der Vṛtti): ĀS 12, C. 1880. — Āg. S., Bo. 1916. — Das Aupapâtika[2]) Sûtra, erstes Upânga der Jaina. 1. (einziger) Teil. Einleitung (mit ausführlicher Inhaltsangabe), Text und Glossar. Von Dr. Ernst Leumann. (AKM 8, 7.) Leipzig 1883. Anz. v. H. Jacobi, Literatur-Blatt f. d. oriental. Philol. 2, 46—49. Eine Anzahl §§ findet sich übersetzt im Antagaḍa, s. Anga 8.

2. Rāyapaseṇaijja. Der Sanskrit-Name des Textes, Rājapraśnī[3]), spiegelt augenscheinlich dessen originale Bezeichnung wider, die Rāyapasnīya (so Leumann) oder Rāyapasiṇijja, „Fragen des Königs", gelautet haben mag. Hieraus ist nach Leumann der gegenwärtige Name unter Anlehnung an den des Königs Paseṇai (Prasenajit) geworden, der in

[1]) Vgl. Verf., Worte Mv.s S. 3ff.
[2]) So traditionell, aber unrichtig statt *aupapādika*.
[3]) Eine vereinzelte falsche Sanskritisierung ist Rājaprasenakīya bei Siddhasena zu T. 1, 20 (Ausg. S. 94).

der buddhistischen Version der hier vorkommenden Paesī-Sage erscheint, vielleicht auch in dieser selbst einstmals genannt war, vgl. sein Vorkommen Ṭhāṇ. 380a.

Der Gott Sūriyābha huldigt Mahāvīra, der Goyama seine Wohnstätte und Herrlichkeit schildert, darauf sein Vordasein als König Paesī. Dieser wird von seinem Wagenlenker Citta dem Pāsa-Schüler Kesī zugeführt und in einem Gespräch von ihm für das Laientum gewonnen. Seine Gemahlin Dhāriṇī, die sich zurückgesetzt fühlt, gibt ihm Gift, an dem er stirbt. S.s künftiges Dasein ist das als Daḍhapainna (s. Uvavāiya). Das erwähnte Gespräch betrifft die Existenz einer vom Körper verschiedenen Seele, die Paesī leugnet. Nicht nur diese Existenz aber, so belehrt ihn Kesī, trifft zu, sondern sie ist auch unsichtbar und in Leibern verschiedener Größe immer dieselbe.

Kommentar: Vṛtti von Malayagiri. — Ausgaben (mit der Vṛtti): ĀS 13 C. 1880; Āg. S., Bo. 1925. Das Rāyap. wird von Leumann, VI. OC III, 2 S. 490ff. ausführlich behandelt.

3. Jīvābhigama. In der Einleitung nennt das Werk sich Jīvājīvābhigama, „Einteilung des Beseelten und Unbeseelten", aber nur die erste Kategorie wird behandelt. Als Urheber werden die *therā bhagavanto* genannt, die der Meinung und Verkündigung des Jina folgen. Hiervon sticht die konventionelle Frage-Form, die meistens angewendet ist, stark ab. Der Text hat 2×9 *paḍivatti* „Meinungen", (8a. 436a) in denen unpolemisch dargestellt wird, wie Einige *(ege)* die Wesen 2- bis 10fach einteilen. Im Kolophon kommt diese Bezeichnung nicht vor. Über den großen und die kleinen Einschübe im Text s. u. I. Zweiteilung der im Saṃsāra befindlichen Wesen: unbewegliche und bewegliche. II. Dreiteilung: weibliche, männliche und geschlechtslose. III. Vierteilung: H(öllenwesen), T(iere), M(enschen), G(ötter, mit 2 *vemāṇiya-uddesa)*. IV. Fünfteilung: ein- bis fünfsinnige. V. Sechsteilung: Erd-, Wasser-, Feuer-, Wind-Wesen, Pflanzen, Tiere. VI. Siebenteilung: Höllenwesen und TMG je weiblich und männlich. VII. Achtteilung: HTMG je im ersten und in späteren Augenblicken ihres Daseins als solche. VIII. Neunteilung: die 5 einsinnigen und die 2- bis 5-sinnigen Wesen. IX. Zehnteilung: die 1- bis 5sinnigen Wesen wie VII. Es folgt die Betrachtung aller Wesen, also die Hinzuziehung der Vollendeten. I'. Zweiteilung: fertig ausgebildete und nicht f. a. Wesen, solche mit und ohne Sinnesorgane, Körper, Betätigung usw. II'. Dreiteilung in Bezug auf Glauben, Begrenztheit, Vollentwicklung, Feinheit, Vernunft, Erlösungsfähigkeit und Beweglichkeit. III'. Vierteilung nach Betätigung, Geschlecht, Glauben, Selbstbezähmtheit. IV'. Fünfteilung in HTMG (s. eben) und Vollendete, oder nach Besitz und Fehlen der 4 Leidenschaften. V'. Sechsteilung nach Besitz und Fehlen der 5 Sinne oder der 5 Leiber. VI'. Siebenteilung: 4 Elementarwesen, Pflanzen, *tasa* (= TMG) und körperlose oder nach Besitz und Fehlen der *lesā*. VII'. Achtteilung wie oben VI, dazu die Vollendeten, oder nach den 5 richtigen und 3 falschen Arten der Erkenntnis. VIII'. Neunteilung in ein- bis viersinnige, (fünfsinnige) HTMG und Vollendete, oder wie oben VII, dazu die Vollendeten. IX'. Zehnteilung wie oben VIII, dazu die Vollendeten, oder wie oben VII, dazu die Vollendeten in beiden Arten.

Durch Ṭhāṇ. 126a. 205a ist bezeugt, daß neben der Canda-, Sūra- und Jambuddīvapannatti auch die Dīvasāgarapannatti selbständig existier-

te. Wir kennen sie aber nur als Einschiebung in den Jīv., wo sie mitten in der Besprechung der Gestirngötter in III beginnt (176a). Ihr Erscheinen wird nicht begründet. Am Schluß (373a) heißt es *dīva-sāgarā samattā*, und Kapitel werden so wenig unterschieden[1]) wie im Jīv. und in der Jambudd. (§ 48).[2]) Das Verhältnis der letzteren zur Dīvas. ist bei jener zu erörtern. Den Inhalt der Dīvas. bilden dem Titel entsprechend und in dem üblichen Wechsel von Frage und Antwort die Ringländer und Ringmeere. Ausgangspunkt ist aber der Jambuddīva. Ein Kompendium der Dīvas. bildet die Dīvasāgara-pannatti-saṃgahaṇī von 223 G. (Jgr. 64 unter den Paiṇṇa)[3]).

Nach Schluß dieses Textes folgen (373b) noch mehrere kleine Einschübe, die miteinander nur durch das in verschiedenem Sinne gebrauchte Wort *poggala* zusammenhängen. Dann (375b) setzt die Darstellung der Gestirngötter wieder ein.

Kommentar: Die Ṭīkā des Malayagiri behandelt Jīv. und Dīvas. unterschiedslos. Ausgaben (mit der Ṭīkā): ĀS, Ahmedabad 1883. — Āg. S., Bo. 1919.

§ 48. Uvanga 4—7. 4. Pannavaṇā, häufig mit dem Beiwort *bhagavaī* wie das 5. Anga. Eine systematische Darstellung in der üblichen Form von Frage und Antwort auf Grund der Vorarbeit des Ajja Sāma[4]), wie die 3. und 4. der 9 vorangestellten Gāhā angibt. Ajja Sāma wird dort als der 23. *dhīra-purisa* im *vāyaga-vaṃsa* und in G. 5 der Lehrtext als *Diṭṭhivāya-nisanda* bezeichnet. Der Stoff ist auf 36 *paya* verteilt.

1. Pannavaṇā. Das Leblose und das Lebendige kann mit allen seinen Unterteilungen Gegenstand der „Kundmachung" sein. 2. Ṭhāṇā, die Aufenthaltsorte der Wesen. 3. Bahuvattavvaya, die relative Anzahl der Wesen in 27 Betrachtungsweisen *(dāra):* Weltgegend, Art und Geschlecht, Ein- bis Fünfsinnige, Einsinnige insbesondere, (5.) Betätigung, Geschlecht, Leidenschaften, *lesā*, Anschauung, (10.) Erkenntnis, Glaube, Bezähmtheit, Bestimmtheit des Vorstellens, Stoffaufnahme, (15.) Sprache, individueller Leib, Entwicklung, Feinheit, Vernunft, (20.) Erlösungsfähigkeit, Seinsklassen, Letztheit, Stoffteilchen, Zahl in den Welten, (25.) Bindung und andere Eigenschaften, Zahl der Stoffteilchen in den Welten, Zahl der Wesen insgesamt. 4. Ṭhii, Lebensdauer. 5. Visesa, Zustände *(pajjava)* bei Beseeltem und Unbeseeltem. 6. Vakkanti, Neuverkörperung, in 7 *dāra*. 7. Ūsāsa, Atmen. 8. Sannā. 10 Richtungen des Bewußtseins. 9. Joṇi. Die 4×3 Arten von Ursprungsstätten. 10. Carama. Objekte als relativ letzte oder nichtletzte betrachtet, und ihre relative Anzahl. 11. Bhāsā, Sprache. 12. Sarīra, die 5 Leiber, je entweder zur Zeit existierend *(baddhellaga)* oder früher besessen *(mukkellaga)*. 13. Pariṇāma. Die 10 Arten von Veränderungen in der lebenden und der leblosen Substanz. 14. Kasāya, die 4 Leidenschaften. 15. Indiya, die Sinne, in 2 *uddesa*. Im 1. einige Sonderfälle (304bff.), die fremdartig anmuten[5]). 16. Paoga. Die 15 Anwendungen von Verstand, Rede und Körper. Die 5 Arten des Gelangens *(gai-ppavāya*, § 38) mit ihren Unterarten; die erste ist die *paoga-gai*. 17. Lessā, in 6 *udd*. 18. Kāyaṭṭhii, das Verbleiben in derselben Körperform durch mehrere Existenzen. 19. Sammatta.

[1]) Es steht nur am Schluß der Beschreibung des Lavaṇa-Meeres 326b: *iti Mandaroddeśakāḥ samaptāḥ* im Komm.

[2]) Zur Reihenfolge vgl. LEUMANN, Übersicht 21b.

[3]) Sie ist gewiß auch in der Vīhimaggapavā gemeint (WEBER, Verz. II, 873), wo unter den Painna die Dīvasāgarapannatti genannt wird.

[4]) In der Tradition auch Kālaka, vgl. § 24.

[5]) VERF., Worte Mv.s S. 13 Anm.

Wahre, falsche und gemischte Einsicht. 20. Antakiriyā, die Möglichkeit, zum Ende des tätigen Seins zu gelangen. 21. Ogāhaṇāsaṃṭhāṇa. Größe und Form der 5 Leiber. 22. Kiriyā. 2×5 Arten des Handelns. 23. Kammapagaḍī, die 8 Arten des Karman, in 2 *udd.* 24. Kammabandha. Die Bindung mehrerer Karman-Arten bei Bindung einiger derselben. 25. Kammaveya. Die Empfindung mehrerer Karman-Arten bei Bindung einiger derselben. 26. Veyabandha. Die Bindung mehrerer Karman-Arten bei Empfindung einiger derselben. 27. Veyaveya. Die Empfindung mehrerer Karman-Arten bei Empfindung einiger derselben. 28. Āhāra. Die Stoffaufnahme. 29. Uvaoga. Die zwei Arten der geistigen Funktion. 30. Pāsaṇayā. Die 2 Arten des Sehens. 31. Sannī, die Vernünftigen. 32. Saṃjaya. Die Selbstbezähmtheit. 33. Ohi. 2 Arten und 6 Arten dieser Erkenntnisform. 34. Pariyāraṇā. Verkörperung und Geschlechtlichkeit (bei den Göttern). 35. Veyaṇā. 3 Arten der Empfindung, 4 andere, dreimal 3 andere, zweimal 2 andere. 36. Samugghāya. Die 7 Arten der Tilgung.

Kommentar: Ṭīkā von Malayagiri. Ausgaben (mit der Ṭīkā): ĀS, Ben. 1884. — Āg. S., Bo. 1918—19).

5. Sūrapannatti. Eine Physik des Himmels, ganz vorwiegend aber eine Darstellung der Tätigkeit und Wirkung von Sonne und Mond. Der Anfang ist die übliche legendarische Einleitung von Fragen Goyamas an Mahāvīra, aber diese beiden Personen treten im Verlauf völlig zurück, und Frage wie Antwort sind unpersönlich[1]). Mit der stereotypen Frageform *tā kahaṃ te... āhite 'ti vadejjā* und dem schon hier erscheinenden ständigen *tā* als Satzbeginn nimmt die Sūrap. stilistisch eine Sonderstellung ein. Wie im Jīv. werden auch hier in allen Abschnitten außer dem Hauptteil des 10. *paḍivatti*, Meinungen einiger *(ege)* nacheinander angeführt, aber anders als dort wird ihnen schließlich, z. T. unter Nachweis der Unrichtigkeit, die eigene Lehre gegenübergestellt *(vayaṃ puṇa evaṃ vayāmo)*. Also eine an das Kauṭalīya erinnernde Methode. Der Stoff ist auf 20 *pāhuḍa*, „Darbringungen“, wie sie samt den Unterteilen *pāhuḍa-pāhuḍa* auch vom Diṭṭhivāya behauptet werden, verteilt. Das gleichfalls im Diṭṭh. vorkommende *vatthu* erscheint in 10, 1. Die einzelnen *pāhuḍa* haben keine Namen, diese werden durch die Stichworte in den einleitenden Ślokas vertreten. Eine Darstellung des Inhalts gaben Weber Ind. Stud. 10, 254ff. (1868), Thibaut JASB 49, 107ff. 171ff., siehe auch desselben „Astronomie“ in GIAPhA Bd. 3, H. 9, S. 20ff. 29. Diese Arbeiten[2]) beruhen übrigens weniger auf dem Text als auf Malayagiris Kommentar. 1. Die engeren und weiteren Kreise *(maṇḍala)*, die die 2 Sonnen je nach der Jahreszeit um den Meru beschreiben. 8 *p.pāh.*, das 4., 5., 6., 8. mit 3—7 *paḍivatti*. Vielleicht ist dies *pāhuḍa* mit dem Text namens Maṇḍalappavesa in der *anga-bāhira*-Liste (§ 40) gemeint[3]). 2. Der horizontale Weg der Sonnen durch die Kompaßviertel, mit 8 *paḍivatti*, ihr Übergang aus einem Kreis in den nächsten, mit 2 *paḍ.*; der während 1 *muhutta* von einer Sonne zurückgelegte Raum, mit 4 *paḍ.* 3. Die Größe des Raumes, den Sonne und Mond erleuchten, mit 12 *paḍ.* 4. Die Figur *(saṃṭhii)*, die von der Helligkeit *(seyā)* der Sonnen und Monde über der Erde und auf der Erde gebildet wird, mit je 12 *paḍ.*, von denen die erste gebilligt wird.

[1]) Ausnahmsweise ein abschließendes *samaṇ'āuso* 84bff.

[2]) Der Vollständigkeit halber noch: Shama Shastry QJMythic Soc. 15, 138—147; 16, 201—212 u. d. irreführenden Titel „A brief Translation...“.

[3]) Weber Ind. Stud. 16, 406[2]).

5. Die Atome des Mandara lassen das Licht der Sonne nicht durch (*paḍihaṇanti*, mit 20 *paḍ*., die nur durch die 20 Namen des M. zustande kommen. 6. Die Dauer (*saṃṭhii*), während der die Kraft der Sonnenstrahlung dieselbe bleibt, mit 25 *paḍ*. entsprechend den angenommenen Zeiteinheiten. 7. wie 5, *varayanti* statt *paḍihaṇanti*, mit 20 *paḍ*. 8. Die Beziehung der Sonnenbahn zu Tag, Nacht und anderen Zeitmaßen auf Erden (*udaya-saṃṭhii*), mit 3 *paḍ*. 9. Das Zustandekommen irdischer Wärme durch die Sonne[1]), mit 3 *paḍ*. Die Länge des Schattens (*porisi-cchāyā*) hängt ab von der Höhe und dem Licht der Sonne, mit 25, 2 und 96 *paḍ*., die letzteren auf Grund der Meinungen, daß der Schatten 1, 2 usw. bis 96 *porisi* lang sei. (Er mißt aber am Anfangs- und Endpunkt des Tages 59 *por*. und einen Bruchteil.) Der Schatten wird nach Form und Fall 25fach benannt. Möglicherweise ist unter dem *anga-bāhira*-Text Porisīmaṇḍala dieses 9. *pāhuḍa* zu verstehen.

Im 10. *pāhuḍa* und in den meisten der ihm folgenden stehen nicht mehr die Sonne, sondern der Mond und die Gestirne im Vordergrund. Man kann daher die Vermutung wagen, daß die Candapannatti, die als 7. Uvanga angeführt wird, in allen bisher bekannten so bezeichneten Handschriften aber mit der Sūrapannatti so gut wie gleich lautet, an dieser Stelle hineingearbeitet worden ist[2]). *pāh.* 10 hat 22 *p.-pāhuḍa*. Es werden darin behandelt die Reihe (*āvaliyā*) der 28 Nakṣatra mit 5 *paḍ*. je nach dem, mit welchem sie beginnt und endet; die Dauer ihrer Konjunktion (*joga*) mit dem Mond; die Teile (*bhāga*) von Tag oder Nacht, in denen ihre Konjunktion beginnt; der Zeitpunkt des Beginns; (5.) die nahe und weitere Verwandtschaft (*kula, uvakula, kulôvakula*) der Nakṣatra mit den Monaten; die Voll- und Neumondstage und ihre Beziehung zu den *kula* usw.; die Beziehung (*saṃṇivāya*) von Vollmondstagen zu Neumondstagen; die Figur (*saṃṭhii*) der einzelnen Nakṣatra; die Zahl ihrer Sterne (*tār'agga*); (10.) die N. als Führer (*netā*)[3]) der Monate und das Maß des Schattens, den die Sonne in diesen wirft; die Stellung der N. zum Mondweg (*canda-magga*) und der Kreislauf des Mondes während 15 Tagen (*c.-maṇḍala*); von N. drei oder nicht frei; die Gottheiten (*Bambha-devayā, Viṇhu-d.* usw.) der N.; die Namen der 30 *muhutta*; die Namen der 15 Tage und Nächte eines Halbmonats; (15.) die sich dreimal wiederholenden 5 Namen der 15 Tithi und ihrer Nächte; die Gotra der N. (*Moggallāyaṇa, Sankhāyaṇa* usw.); die unter einem N. den Geschäften förderlichen Speisen; die Häufigkeit der Konjunktion der N. mit Mond und Sonne (*canda-cāra* und *āicca-c.*) während des 5jährigen Yuga; die Namen der 12 Monate; (20.) die 5 Arten von Jahren mit ihren Unterarten; die Tore der Nakṣatra (*joisassa dārā*), je 7 nach einer Hauptrichtung, mit 5 *paḍ*.; endlich (*nakkhatta-vijaya*) die Doppeltheit von Sonne, Mond und N., die Verbindung der 62 Voll- und Neumondtage (im Yuga) mit ihnen, die Gleichzeitigkeit der Bewegung beider Monde, Sonnen usw. 11. Der Anfang jedes der 5 Jahre eines Yuga. 12. Die 5 Arten von Jahren, die die Unterarten eines der in 10, 20 behandelten 5 Jahre bilden, die 6 Jahreszeiten, 5 *omaratta* und 6 *airatta* (fehlende und überschüssige Tage), die 5 Sonnenwenden im Yuga in Bezug auf Nakṣatra und Mond, der 10fache *joga*. 13. Zu- und Abnahme des Mondes, Voll- und Neu-

[1]) Die einleitende Frage fehlt und ist durch die ersetzt, die den nächsten Gegenstand einführt.

[2]) Das angebliche Zitat aus der Cand. Sthān. 415a ist denn auch = Sūrap. 173b. Nicht verständlich sind H. R. Kapadias Einwände IHQ 8, 381f.

[3]) Vgl. hierzu Jacobi ZDMG 74, 258.

mond, Kreise seiner Bewegung. 14. Die hellen und dunklen Monatshälften (*dosiṇā-pakkha* und *andhakāra-p.*). 15. Die Geschwindigkeit der Gestirne (Mond, Sonne, Planeten, Nakṣatra, Sterne), relativ und absolut. Kreise von Mond und Sonne während 1 Monats und 1 Tages. 16. Gleichbedeutend sind *canda-lessā* und *dosiṇā*, *sūra-l.* und *āyava*, *andhakāra* und *chāyā*. 17. Für die Ablösung (*cayaṇôvavāya*) der in den Monden und Sonnen verkörperten Gottheiten gibt es kein festes Zeitmaß (25 *paḍ.* wie *pāh.* 6), vielmehr dauert eine jede Gottheit die ihr (durch Karman) bestimmte Zeit. 18. Die Höhe der Gestirne über der Erde (§ 126), mit 25 *paḍ.*, sie hat mir der sittlichen Höhe der entsprechenden Gottheiten nichts zu tun. Ihr Gefolge und sein Abstand vom Mandara. Das in Bezug auf den Jambuddīva innerste, äußerste, oberste und unterste Nakṣatra (Abhiī, Mūla, Sāī, Bharaṇī). Form, Maß und Zugkräfte der Gestirngötter (*vimāṇa*). Die Geschwindigkeit der Gestirne (wie 15), ihre Macht (*iḍḍhi*), ihr gegenseitiger Abstand, ihr fürstliches Leben, ihre Dauer, ihre relative Anzahl. 19. Die Anzahl (mit 12 *paḍ.*) der Gestirne über der Menschenwelt, mit 40 Gāhā, darin Rāhu als Urheber von Zu- und Abnahme des Mondes, ihr rechtläufiges Wandeln, ihre Form, die Vakanz eines Fürstensitzes. Die feststehenden Gestirne jenseit der Menschenwelt. Die weiteren Ringländer und -Meere und die Gestirne darüber. 20. Monde und Sonnen sind mächtige Götter, mit 2 *paḍ.* Auch Rāhu (2 *paḍ.*) ist ein solcher; seine 15 Namen, sein *vimāṇa*, sein Tun, sein doppeltes Wesen als *dhuva-R.* und *pavva-R.* Die Namen *sasī* und *āicca* von Mond und Sonne, ihr fürstliches Leben. Die 88 *maha-ggaha*.

Kommentar: Ṭīkā von Malayagiri. — Ausgabe (mit der Ṭīkā): Āg. S. 1919.

6. Jambuddīvapannatti. Beschreibung des Weltmittellandes Jambuddīva. Die Dīvasāgarap. (§ 47) enthält Teile, die den Jambuddīva gleichlautend beschreiben, und Kirfel hat Z I I 3, 50ff. diese Parallelen mit dem Ergebnis untersucht, daß die beiden Texte einmal ein Ganzes gebildet haben, und daß bei ihrer Zerlegung die Jambuddīva-Teile in Dīvas. wiederholt wurden, um dort Grundlage und Ausgangspunkt zu bilden. Die übliche Einkleidung in Frage und Antwort tritt in den zusammenhängenden Darstellungen ganz zurück. Wie der Jīv. ist die Jambudd. ohne Abschnitte, doch bezeichnet der Kommentar 7 *vakṣaskāra*, ein sonst nur im Weltbau (§ 115) erscheinender Ausdruck.

I. Der Jambuddīva im Allgemeinen, seine Umfassung und die Tore darin. Der Weltteil Bharaha. II. Die Einteilung der Zeit in Bharaha, der Zustand in ihren verschiedenen Epochen *susama-susamā* usw. (§ 120). Das Leben des 1. Titthagara Usabha während der *susama-dūsamā*, größtenteils übereinstimmend mit Jiṇac. 204—228. Die feierliche Einäscherung des Leichnams. III. Um mitzuteilen, wie König Bharaha die Weltherrschaft gewann und dadurch dem *Bharaha vāsa* den Namen gab, wird das Bharahacakkicariya eingeschaltet[1]). IV. Die übrigen Weltteile des Jambuddīva und die sie trennenden Bänke. V. Die von den Göttern einem neugeborenen Titthagara erwiesenen Feierlichkeiten (§ 15). VI. Kurze statistische Übersicht über die geographischen Einzelheiten des Jambuddīva (hierin Eravaya statt des bisherigen Erāv.). Eine Fortsetzung steht am Schluß des Ganzen; zunächst folgt in VII. ein astronomischer Abschnitt, der sich inhaltlich (nicht in der Darstellungsform) mit der Sūrapannatti vielfach deckt,

[1]) Vgl. Verf. GGA 1931, 293—298.

besonders mit Sūrap. 18. 19 und Teilen von 10. Dem gegenüber sind neu: Sichtbarkeit, Gegenwärtigkeit und Wärmekraft der Sonnen (458b = Viy. 392a), Kreise der Nakṣatra (474a), Sonne und Mond unter Verweisung auf Viy. 5, 1 und 10 (480a), die Karaṇa, die Anfänge des Jahres, des Halbjahres, der Monate usw., die gegenseitige Entfernung der Sterne (531b). — Die Statistik beschäftigt sich weiter mit den Titthagara, Kaisern usw. und Kleinodien in Jambuddīva, dessen Maßen, Ewigkeit, Dauer, Inhalt und Namen. Abschluß des legendarischen Rahmens, mit dem I. begann.

Kommentar: Ṭīkā von Śānticandra. Ausgabe (mit der Ṭīkā): DLJP 52. 54. Bo. 1920.

7. Candapannatti. Über dieses zwar in den Listen geführte, aber selbständig bisher nicht gefundene Uvanga[1]) vgl. die Sūrapannatti.

§ 49. Uvanga 8—12 bilden 1 *suyakkhandha*, der nach dem ersten seiner 5 *vagga* benannt ist. Über die Beziehungen im Inhalt dieser Texte zum 6. und 8. Anga s. Verf., Worte Mv.s S. 7f., wo auch vermutet worden ist, daß der Name Uvanga zuerst an ihnen haftete.

Kommentar: Vivaraṇa von Candra Sūri. Ausgabe (mit dem Vivaraṇa): ĀS 19—23, Benares 1885. — Āg. S., Bo. 1922. — With Introd., Gloss., Notes and Appendices by P. L. Vaidya. Poona 1932.

8. Nirayāvaliyāo. 10 *ajjhayaṇa*. 1. Kālī. eine Gemahlin des Königs Seṇiya in Rāyagiha, deren Sohn Kāla zusammen mit seinem Stiefbruder Kūṇiya in den Kampf gezogen ist, erfährt von Mahāvīra, daß er in der Schlacht fallen und in eine der Höllen eingehen wird. Auf Goyamas Frage erzählt Mahāvīra die Vorgeschichte des Krieges. Cellaṇā, die Hauptgemahlin Seṇiyas, hat während ihrer Schwangerschaft, einem durch ihren Stiefbruder Abhaya anscheinend befriedigten Gelüste folgend, Fleisch von ihrem Gemahl genossen und fürchtet nun üble Folgen für die Dynastie von Seiten des Kindes, das sie daher aus der Welt zu schaffen trachtet, aber ohne Erfolg. In der Tat setzt Kūṇiya, kaum erwachsen, seinen Vater gefangen. Von Cellaṇā erfährt er jedoch, daß dieser ihn, als er ausgesetzt worden war, gerettet hat, und eilt ihn freizulassen, Seṇiya aber, der den Augenblick seiner Hinrichtung gekommen glaubt, tötet sich selbst. Als König residiert Kūṇiya in Campā. Alsbald gerät er mit seinem echten Bruder Vehalla um einige Wertobjekte, die diesem gehören, in Streit. Vehalla flieht zu seinem Großvater Ceḍaga, dem König von Vesālī. Als dieser ihn auszuliefern sich weigert, beginnt Kūṇiya im Bunde mit seinen zehn Stiefbrüdern, worunter Kāla, den Krieg. — 2—10 enthalten dieselbe Erzählung mit Bezug auf Kālas neun Brüder, Sukāla usw.

Einzelausgabe: Nirayāvaliyāsuttam, een upāṅga der Jaina's. Met inleid., aanteek. en glossaar. Van Dr. S. Warren. Amsterdam 1879. Anz. v. H. Jacobi ZDMG 34, 178ff. — Mit dem Komm. des Candra Sūri hrsg. von Dānavijaya, Ahm. 1922.

9. Kappavaḍiṃsiyāo. 10 *ajjhayaṇa*. 1. Die Mönchwerdung des Pauma, die sich parallel der des Mahabbala (Viy. 11, 11, 1) trotz dem Widerstand seiner Eltern Kāla (s. oben) und Paumāvaī vollzieht. Seine Wiederverkörperung im Sohamma kappa (daher der Titel) und endliche Erlösung. — Ajjh. 2—10 enthalten dieselbe Erzählung von den Söhnen der neun Brüder des Kāla, Sukāla usw.

[1]) In der alten Reihenfolge, z. B. Ṭhāṇ. 126a. 205a, steht die Candap. unter den *pannatti* voran.

10. Pupphiyāo. 10 *ajjhayaṇa*. Der Name stammt aus der Haupterzählung No. 3. 1. Der Gott Canda wallfahrtet (wie Sūriyābha, vgl. Rāyap.) zu Mahāvīra. Dieser erzählt auf Goyamas Frage sein Vordasein als Angai in Sāvatthī, der von Pāsa zum Mönchtum bekehrt wird und den Tod durch Askese stirbt, die Dauer seines Daseins als Gott und seine bevorstehende Erlösung. 2 und 5—10 sind Parallelerzählungen. Die Bekehrenden sind in 5—10 die *therā bhagavanto*. Parallel sind dem Rahmen nach auch 3. 4., doch sind hier die Vorexistenzen ausführlicher behandelt. 3. Der Brahmane Somila in Vāṇārasī befragt Pāsa (Vw. auf die Fragen des Somila an Mahāvīra Viy. 1422a), bekehrt sich aber nicht. Er pflanzt Fruchtbäume zu Erholungshainen, die er mit Blumen ziert — hiervon der Name des Ganzen —, erweist brahmanischen Asketen Gutes und gibt sich selbst Kasteiungen hin. Ein Gott überzeugt ihn schließlich davon, daß die Kasteiung auf Brahmanenweise, nachdem er doch Pāsa gehört, vom Übel sei. Darauf bekehrt sich Somila. 4. Subhaddā ist in der Ehe unfruchtbar. Sie wird von Nonnen, die sie um Rat fragt, erst zum Laientum gewonnen und dann selbst Nonne. Als solche beschäftigt sie sich besonders mit Kindern und schmückt sie für ihre Feierlichkeiten. Nachdem ihr dies verwiesen und sie straffällig geworden ist, kehrt sie, obwohl Nonne geblieben, nach Hause zurück. Auf ihr jetziges Dasein als *devī* Bahuputtiyā wird eine Existenz als Brahmanentochter Somā folgen (der Bericht steht gleichwohl in der Vergangenheit), die nach der Geburt von 32 Kindern in 16 Jahren schließlich Laiin und Nonne wird, dann ein Dasein unter den Göttern und die Erlösung.

11. Pupphacūlāo. 10 *ajjhayaṇa*. 1. Die zu Mahāvīra wallfahrtende Göttin Sirī war im Vordasein die von Pāsa bekehrte Bhūyā. Als sie eines Tages ihren Körper gründlich wäscht, wird ihr dies von ihrer Oberin verwiesen, sie gehorcht aber nicht. Jene Vorgesetzte heißt *Pupphacūlāo ajjāo* (Nāy. II 1). Die Dauer von Bhūyās jetziger Existenz und ihre Erlösung. 2—10 sind gleichlautend bis auf die Namen der Göttinnen.

12. Vaṇhidasāo. Nicht 10, sondern 12 *ajjhayaṇa*. 1. Prinz Nisaḍha, der Sohn des Königs Baladeva und der Revaī zu Bāravaī, wird von Ariṭṭhaṇemi als Laie gewonnen. Auf die Frage des Jüngers Varadatta nach der Herkunft von Nisaḍhas körperlicher Vollkommenheit erzählt Ariṭṭhaṇemi dessen Vordasein als Prinz Vīrangaya, den der *Siddhatthā nāmaṃ āyariyā* bekehrt. Nisaḍha wird später Mönch; nach seinem Tode wird er ein Gott und darauf erlöst werden. 2—12 sind gleichlautend bis auf die Namen der Prinzen. Diese gehören sämtlich der Dynastie der (Andhaka-)Vṛṣṇi an (vgl. Nandī 418f.), woher der Name des Textes.

DIE PAIṆṆA.

§ 50. Aus der wechselnden Zahl der Paiṇṇa hebt sich, wie § 40 erwähnt, ein Kern heraus. Die 10 Stück, aus denen er besteht, haben keine feststehende Reihenfolge, wir sind daher berechtigt, eine dem Inhalt gemäße Gruppierung zu bringen. Im Anschluß an sie sollen einige Werke behandelt werden, die jenen Kern in weiterem Kreise umgeben.

Ausgaben: Dasapayannā mūla sūtra. Ben. 1886. Enthält: Tand., Dev., Gaṇiv., Caus., Saṃth., Āurapacc., Bhattap., Mahāpacc., Cand., Maraṇavibhatti. — Payannā saṃgrah. Bhāg 1. Ahm. s. 1962. Enthält: Bhattap., Caus., Mahāpacc., Āurapacc., Ārādhanāprakaraṇa von Somasūri, Ātmabhāvanā (Guj.) von Buddhisāgara, Paramānandapaciśī (25 Skt.-Śl.). — Śrī Caus., Āurapacc., Bhaktaparijnā, Saṃthāraga. Cār payannāno saṃgrah. Bh. s. 1966. — Catuḥśa-

ran'ādi-Maraṇasamādhy-antaṃ prakīrṇaka-daśakam. (Āg. S.) Bo. s. 1983. Enthält: Caus., Āurapacc., Mahāpacc., Bhattap., Tand., Saṃth., Gacchāyāra, Gaṇiv., Dev., Maraṇasamāhi. — Caus. und Āurap. nebst anderen Texten. Ahm. s. 1957. — Vividh Payannāvacūri. Jām. 1912.

Über eine Gruppe in den disziplinarischen Paiṇṇa des Kernes, die hier folgenden fünf, hat v. Kamptz[1]) gehandelt, ihre Beziehungen zu einander bestimmt und die Störungen im Textzusammenhang aufgezeigt. Hier genügen daher ganz kurze Angaben über den wesentlichen Inhalt.

Causaraṇa, so genannt nach der Zufluchtnahme zu den vier Heiligtümern, nämlich den Arhats, den Vollendeten, den Frommen und dem Dharma. 63 G. Kommentar von Bhuvanatunga Sūri. Avacūri zum Caus. und den 3 folgenden Texten von Guṇaratna Sūri. Ausg. s. o. und bei Tandulaveyāliya.

Bhattaparinnā, „Verzicht auf Ernährung", Ritual derselben. 172 G.

Saṃthāra, „Das Sterbelager", Erfordernisse, Ritual, Legenden von Märtyrern. 123 G. Komm. von Bhuvanatunga Sūri.

Āurapaccakkhāṇa, „Die Absage des Kranken" an alle Sünde, Bereitung zum Sterben. 132 G., dabei eine Prosa-Beichtformel mit einer Aufzählung von 63 Gegenständen.

Mahāpaccakkhāṇa, „der größere Verzicht", Erweiterung des vorigen auf 141 G.

Hier sei angeschlossen die Maraṇasamāhi oder Maraṇavibhatti, 660 G., zu denen in der Āg. S.-Ausgabe (s. o.) 3 weitere kommen, in denen der ungenannte Verfasser anscheinend angibt, aus „der Maraṇavisohi, dem Saṃlehaṇāsuya, der Bhattap., dem Āurapacc., dem Mahāpacc. und dem Ārāhaṇāpaiṇṇa" geschöpft zu haben. Die ersten beiden stehen in der Liste der *anga-bāhira*.

Candāvejjhaya, „Treffer ins Schwarze" *(candraka-vedhyaka* soviel wie *vedhyaka-candraka*, Cand. 127ff.; Āurapacc. 54; Saṃth. 122 *candaga-vijjha)*. Über die Mönchszucht, die Vorzüge *(guṇa)* des Lehrers, des Schülers, in der Erziehung *(niggaha)* durch Zucht, im Erkennen, im Wandel, im Sterben. 171 G. Eine auf das Tand. sich beziehende Str. 1, die im Druck steht, gehört sicherlich nicht hierher.

Gaṇivijjā. Die „Kenntnis des Gaṇa-Führers" von den Zeitpunkten, die für ein Vorhaben im Mönchsleben günstig oder ungünstig sind. 9 *dāra*: natürliche Tage, Tithi, Nakṣatra, Karaṇa, Planetentage, Muhūrta, Vogelomina, Konstellationen, andere Vorzeichen. 82 Str., zu gleichen Teilen Śl. und G. Dieser *vijjā* ist die Angavijjā (§ 56) inhaltlich verwandt.

Mit Teilen des Systems beschäftigen sich die beiden folgenden Paiṇṇa.

Tandulaveyāliya, so genannt nach einer Berechnung *(vicāra)*, wieviel Reiskörner ein normaler Mensch in 100 (Jahre) × 360 (Tage) × 30 (Stunden) × 3773 (Atemzüge) verzehren würde. Sie würden 22½ *vāha* füllen. Eine ungegliederte Zusammenstellung von Prosa verschiedener Herkunft, G. und Śl. Embryologie, Altersstufen des Menschen, Lebensdauer in der Vorzeit (dabei Körperbeschreibung der Arhat, Cakravartin usw.) und heutzutage, wo man auf höchstens 100 Jahre kommt (s. o.). Hohl- und Zeitmaße. Die Körperteile, die Menge der Flüssigkeiten im Menschen, der Leib als unreine Masse. Geringschätzige Betrachtung der Mütter, meist in Vergleichen und Etymologien.

[1]) Über die vom Sterbefasten handelnden älteren Paiṇṇa des Jaina-Kanons. Diss. Hamburg 1929.

Ausg. s. o., ferner: Text mit Vṛtti von Vijayavimala und dem Caus. DLJP 59, Bo. 1922. — Ausg. mit Guj.-Übers. von Hīrālāl Haṃsrāj. Jāmnagar (Jahr ?).

Devindatthaya. Ein Laie, der den Preis *(thaya)* des Vardhamāna (Mahāvīra) anhebt, wird, als er die *devinda* erwähnt, von seiner Frau mit der Bitte um Erklärung dieses Wortes unterbrochen. Seine nun folgende Darstellung ist an sie gerichtet und behandelt systematisch die 20 + 16 + 12 Götterfürsten der Bhavaṇavāsī, Vāṇamantara und Vemāṇiya, vor den letzten auch die Joisiya-Götter, je nach Sitz, Dauer und Fähigkeiten, die Vemāṇiya auch nach Größe, Geschlechtlichkeit usw. 304 G.

Vīratthaya. Während der Name des vorigen Paiṇṇa irreführend ist, liegt hier wirklich ein Preislied vor, und zwar auf Mahāvīra, dessen Namen nach brahmanischem Vorbild in 43 G. aufgeführt werden.

Die gelegentlich unter den Paiṇṇa erscheinenden Titthogālī und Ārāhaṇāpaḍāgā sind dem Verf. handschriftlich als Kompendien der gesamten Lehre (1233 G. und 930 G.) bekannt geworden.

DIE CHEYASUTTA.

§ 51. Āyāradasāo, verkürzt Dasāo, auch Dasāsuyakkhandha. 10 *dasā* (Ṭhāṇ. 506a): 1. 20 Übereilungen des Temperaments *(asamāhi-ṭṭhāṇa)*, 2. 21 Vergehen gegen die Gelübde *(sabala)*, 3. 33 Fälle mangelnder Ehrerbietung *(āsāyaṇā)* des Schülers, 4. 8 erforderliche Eigenschaften des Gaṇa-Führers *(gaṇi-saṃpayā)* und zweimal eine 4fache Erlangung von Zucht durch den Schüler, 5. 10 Fälle des Erwerbes übersinnlicher Erkenntnis *(citta-samāhi)* als Gewinn aus frommem Wandel, 6. 11 Grade des Laientums *(uvāsaga-paḍimā)*, 7. 12 Grade des Mönchstums *(bhikkhu-p.)*. Diese 7 *dasā* werden auf die *therā bhagavanto* zurückgeführt und bilden zusammen mit Utt. 16 und Dasav. 9, 4 die Reste einer disziplinarischen Sammlung, die in der Weise des 3. und 4. Anga nach der Zahl angelegt war[1]). Nur ist in 6 eine Darstellung des *(a)kiriyā-vāī* ohne erkennbaren Anlaß eingesetzt. Die Form ist Prosa bis auf 17 Śl. als Anhang zu 5. Die übrigen *dasā* sind von den aufgeführten und ebenso unter sich stark verschieden. 8 schließt mit dem Pajjosavaṇākappa (oder der Sāmāyārī), den Vorschriften für das Mönchsleben während der Regenzeit (§ 146). Zusammen mit den beiden ihm vorausgehenden Texten bildet diese Dasā das Kalpasūtra genannte Werk. Sein 1. Teil ist das Jiṇacariya, die Geburts- und Lebensgeschichte Mahāvīras, die mit vielen Veḍha breit geschildert und hierin ähnlich vorbildlich ist wie das Uvav. Über die Schlußworte, die ein Datum enthalten, s. § 39. Diesem Hauptteil des Jiṇac. folgen die viel kürzeren, stereotyp gearbeiteten Biographien der früheren Jina. Der 2. Teil ist die Therāvalī, ein Verzeichnis der unmittelbaren Jünger Mv.s und eine Liste der anschließenden Häupter der Kirche, ihrer Zweige und Schulen. Die Namen sind vielfach zu Gāhā zusammengestellt, und auch der Schluß weist solche auf. Die Chronologie endet mit Devarddhi (§ 39), die Liste ist daher in oder gleich nach seiner Zeit entstanden. Daß so verschiedenartige Teile zu einem Ganzen vereinigt wurden, beruht wohl auf der Absicht zu beweisen, daß Lehre und Brauch auf Urzeiten zurückgehen[2]). Die Überlieferung berichtet[3]),

[1]) Verf., Worte Mv.s S. 9f.
[2]) Verf., Worte Mv.s S. 12.
[3]) Jacobis Ausg. S. 114ff.; SBE 22, 270.

daß der Text vor einem König Dhruvasena verlesen wurde, um diesen über den Verlust seines Sohnes zu trösten. 9. 30 Fälle, wo aus Betörung *(moha)* üble Handlungsweise fließt, 39 Śl., die in legendarischer Einleitung Mahāvīra in den Mund gelegt werden. 10. Āyāiṭṭhāṇa, der Fall der Wiedergeburt. Mahāvīra erkennt das durch den Anblick des Fürstenpaares Seṇiya und Cellaṇā und seines Pompes erweckte *niyāṇa* seiner Mönche und Nonnen und besiegt es durch neun analoge Beispiele solcher Zukunftswünsche und der aus ihnen folgenden Lebensgestaltung. Der Wunschlose bereitet sich das Ende alles Daseins.

Kommentare zu den Dasāo: Nijjutti, Cuṇṇi, Ṭīkā von Brahma Muni. — Eine Ausgabe aller Dasāo ist noch nicht erschienen. Nur die 8. *dasā* ist sowohl für sich kommentiert wie selbständig herausgegeben worden. Stevensons Erstausgabe s. § 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu ed. with an introduction, notes and a glossary by Hermann Jacobi. (AKM 7, 1.) Leipzig 1879. Hierin S. 25ff. eine Übersicht über die vielen Kommentare seit der Pajjosavaṇā-nijjutti. Zu ihnen hinzu kommt die Subodhikā des Vinayavijaya, gedruckt DLJP 7 und 61, Bo. 1911 und 1923 und ĀGRM 31, Bh. 1915. — Text mit der Kiraṇāvalī des Dharmasāgara ĀGRM 71, s. 1922. — Text mit der Kālikācārya-kathā DLJP 18, Bo. 1914. — Text ohne Komm., mit Bildern u. d. T.... Śrī. Kalpasūtraṃ Bārasāsūtram salitram., (DLJP 82 Bo. 1933. Übersetzung: (engl.) von H. Jacobi (in SBE 22). Oxford 1884.

Kappa. Sammlung von Vorschriften für die Lebensweise der Mönche und Nonnen. Über die Zusammensetzung des K. siehe den folgenden Text.

Kommentare: Bhāsa von Saṃghadāsa; Cuṇṇi von Pralamba Sūri (beide in 3 Rezensionen); Ṭīkā von Malayagiri, fortgesetzt von Bālaśirahśekhara; Vṛtti von Kṣemakīrti. — Ausgabe: Das Kalpasūtra, die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften. Einl., Text, Anm., Übers., Glossar. Von Walther Schubring. — Kappasuttaṃ (Rücktranskription dieses Textes, besorgt von Jivraj Ghellabhai Doshi). (The Sacred Books of the Jains 4.) Ahm. 1911. Kalpa-Vyavahāra-Niśītha-sūtrāṇi. (Nāgarī-Umschrift der Ausgaben Schubrings.) (Jaina-Sāhitya-Saṃśodhaka-GM.) Poona 1923. — Die deutsche Übers. ins Englische übertragen von May S. Burgess IA 39, 257ff.

Vavahāra. 10 *uddesa*. Inhalt wie beim K. (6 *udd.*). Beide Werke sind aus verschiedenen Quellen zusammengeflossen. Nach dem Verf.[1]) enthielt der ursprüngliche K. die Sammlung des für Mönch und Nonne *(niggantha* und *°thī)* auf den verschiedenen Gebieten des mönchischen Lebens Gebotenen und Schicklichen, der ursprüngliche Vav. die feinere Regelung der Rang- und Unterordnung und das Verfahren *(vavahāra)* gegen denjenigen *(bhikkhu* und *nigganthī)*, der die Vorschriften übertreten hat. Der Vav. setzt also den K. voraus.

Kommentare: Bhāsa; Cuṇṇi; Ṭīkā von Malayagiri. — Ausgabe: Vavahāra und Nisīha-Sutta. Hrsg. von Walther Schubring. (AKM 15, 1.) L. 1918. — Dieser Text des Vav. in Nāgarī-Umschrift mit Guj. Übers. hrsg. von Jīvrāj Ghelābhāī Dosī. (The Sacred Books of the Jains.) Ahm. 1925.

Nisīha. Der Name ist nur als Kreuzung von *niseha* „Verbot" mit *nisīhiyā* „Ort des Studiums" zu erklären. *udd.* 1—19 verzeichnen das Strafmaß von 1 oder 4 Monaten für die verschiedensten Vergehen, und zwar kann die Strafe ausgesetzt oder gekürzt werden, sie heißt dann *ugghāiya* oder *-ima*, andernfalls *aṇugghāiya*. Ein dritter Gegenstand — der Nis. gilt als dreiteilig (Āv. 16, 114) — ist die Zusatzstrafe *(ārovaṇā)* beim Verschweigen alter oder beim Begehen neuer Übertretungen. Hiervon handelt

[1]) Vav. S. 6.

der 20. *udd.* (20, 1—20 = Vav. 1, 1—20). Samav. 47b werden 28 Möglichkeiten der *ārovaṇā (māsiyā ā.* usw.) als Bestandteile des *āyāra-pakappa* aufgestellt, ohne daß (trotz den Anklängen an Nis. 20) erkennbar wäre, ob damit ein Text gemeint ist. Der Āyārapakappa Āv. 16, 114 aber ist der Āyāra, das 1. Aṅga, mit ebenfalls 28 Abschnitten unter Einschluß der obigen Dreiteilung des Nis. Aus keiner der beiden Stellen aber ist abzuleiten, daß der Āyārapakappa gleich dem Nis. sei, wie es der Komm. zu Vav. 3, 3. 10; 5, 15—18; 6, 4f.; 10, 18—20 will, wo von dem *ajjhayaṇa* dieses Namens die Rede ist, wohl aber aus Ṭhāṇ. 325a. Daß der Nis. zum Āyāra gehöre, behauptet Samav. 44a in widerspruchsvoller Weise[1]), es geht dies aber aus Samav. 73b hervor, wo mit der Āyāracūliyā nicht die Vimutti Āyār. II 16 (so Abhay.), sondern der Nis. gemeint sein muß. Entsprechend hat die Nis.-nijj. einst den Schluß der Āyāra-nijj. gebildet[2]).

Kommentare: Bhāsa; Cuṇṇi; Visesa-Nis.-C. von Jinadāsa. — Ausgabe siehe Vavahāra.

§ 52. Mahānisīha. Ein Anklang an den Nis. ist nur darin zu finden, daß im 7. Abschnitt des Mahānis. für eine große Anzahl von Verstößen im sog. *pacchitta-sutta* leichtere Strafen angegeben werden. Gleichzeitig sollte aber auch durch die Beziehung auf einen alten Text dieses einer späten Zeit entstammende Werk legitimiert werden. Auch auf andere Weise wird dies versucht. Das Prakrit ist entartet, die Überlieferung mangelhaft, was schon dem Schreiber des Archetypus aufgefallen ist. Eine ausführliche Inhaltsdarstellung und kritische Analyse hat der Verf. geliefert (s. u.), weshalb hier nur das Notwendigste gegeben wird.

1. Salluddharaṇa, von Beicht- und Bußfertigkeit, 222 Śl. außer der Einleitung in Prosa. 2. Kammavivāgavāgaraṇa, 209 Śl., ein großes Mittelstück in Prosa. Die Folge schlechter Handlungen; Keuschheit, sexuelles Temperament; moralische Gedanken. 3. Prosa und G. Die 200 Arten des schlechten Mönches *(kusīla)*. Ritual und Bedeutung des *panca-mangala* und anderer Formeln. Über die Verehrung der Arhats. 4. Erzählung von Sumai und Nāila[3]) und ihrem Verhalten gegenüber den *kusīla*, mit charakteristischen Einzelheiten. 5. Navaṇīyasāra. G. und Śl. Vom Gaccha und vom Lehrer, mit Erzählungen von Vaira und Kuvalayappabha. 6. Gīyatthavihāra. 415 Śl. Nandiseṇas Eigenmächtigkeiten; Āsaḍas desgl.; von Beichte und Buße; Medhamālās ungenügende Beichte. Verkehr mit tüchtigen und untüchtigen Mönchen (*gīy'attha* und *agīy.*). Erzählungen von Īsara, Rajjā, Lakkhaṇadevī-Khaṇḍoṭṭhā. Die Hingabe an das Mönchtum kann nur eine unbedingte sein. Es folgen zwei Zusatzkapitel *(cūliyā)*. 7. Prosa, G. und Śl. Von der Buße; das *pacchitta-sutta* (s. o.). Verschiedenes. 8. Erzählung von Sujjhasiri und Susaḍha, Vorteil der restlosen Beichte.

W. Schubring, Das Mahānisīha-Sutta. (In Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1918.) Berlin 1918. — Mahānis. 4 (und 5?) in: Sumati Nāgil caritra tathā saṃjātâsaṃjāt ane gaccha-kugacchano adhikār. Ahm. s. 1933. — Erzählung nach Mahānis. 8: (Susaḍhacariya,) Susaḍhacaritra: an ĀGRM 67 (1918).

In enger Beziehung zum Mahānis. steht der Gacchāyāra, indem er fast ein Drittel seines Bestandes aus ihm entnommen hat, vgl. Verf., Mahānis. S. 50f. 137 (138) Śl. und G. Es werden zuerst (bis Str. 39) die Eigenschaften

[1]) Vgl. Weber Ind. Stud. 16, 254f.
[2]) Leumann, Übersicht S. 22a.
[3]) Über Nāila und seine späten Nachfolger s. Leumann, Übersicht S. 28b.

des Lehrers, dann die der von ihm geleiteten Gemeinschaft *(gaccha)* beschrieben. Der G. wird auch unter die Paiṇṇa gerechnet.

Ausgaben: in einer Paiṇṇa-Sammlung, § 50; ferner: Gacchācāra-prakīrṇaka mit der Vṛtti des Vānara Ṛṣi. Āg. S. Bo. 1913.

Pancakappa. Für den Inhalt dieses Werkes sind wir einstweilen auf die P.cuṇṇi angewiesen[1]). Der Text war in G. verfaßt und behandelt die Ordnung des Mönchtums auf 5 Methoden, je nachdem der Kappa als 6-, 7-, 10-, 20- und 42fach angesetzt wird. Wo die Bezeichnungen wiederkehren, ist doch die Behandlung meist eine andere.

Jīyakappa. Eine Abhandlung in 103 G. über die 10 Mönchsstrafen und ihren Eintritt. Sie ist von Jinabhadra verfaßt und verdankt ihre Zurechnung zum Kanon mehr dem Ansehen dieses Gelehrten, dessen Hauptwerk das berühmte Visesāvassayabhāsa (§ 55) ist, als einem hohen Alter des Textes.

Kommentare: Bhāsa, jünger als die Cuṇṇi (Jinavijaya S. 17f.); Cuṇṇi von Siddhasena Gaṇin; Cūrṇi-viṣama-pada-vyākhyā von Śrīcandra Sūri.

Ausgaben: Jinabhadra's Jītakalpa, mit Auszügen aus Siddhasena's Cūrṇi. Von Ernst Leumann. SPAW 1892, S. 1195—1210. — Śrī-Jinabhadra-Gaṇi-Kṣamāśramaṇa-viracitaṃ Jītakalpa-sūtram (mit der vollständigen Cuṇṇi und Śrīcandras Erklärung derselben), hrsg. von Muni Jinavijaya. Jaina-Sāhitya-Saṃśodhaka-GM. 7. Ahm. s. 1983.

NANDĪ UND AṆUOGADĀRĀ.

§ 53. In den nun folgenden beiden propädeutischen Texten liegen besonders vielseitige Werke vor.

Nandī. Der Verfasser, der oft über die Grenzen der Jaina-Lehre hinwegblickt, scheint den Namen N. gewählt zu haben, um sein Werk als Einführung zu kennzeichnen (vgl. § 40). Er gibt eine Darstellung der Erkenntnis *(nāṇa)*, ihrer Mittel und Quellen (hierin eine Übersicht der kanonischen Texte 202a). Auf die 23 *namaskāra*-G. folgt in G. 24—50 eine Liste der Kirchenhäupter von Suhamma bis Dūsagaṇi. Sodann 2 Fragmente: 13 Erzählungen von guten und schlechten Schülern, in 1 G. durch Stichwörter angedeutet, und die 3 Arten einer Hörerschaft (3 G.). Am Schluß der N. folgt ein Anhang, der nicht kommentiert ist, über die 6 Arten der Erlaubnis *(aṇunnā)* und 20 Namen für diese, und über die Erkenntnisart vermittelst der Tradition *(suya)*, die allein von den 5 ihresgleichen Gegenstand des Unterrichts ist (Fragen Goyamas).

Kommentare: Cuṇṇi von Jinadāsa; Ṭīkā von Malayagiri. — Ausgaben mit der Ṭīkā: ĀS 45, C. 1880. — Āg. S., Bo. 1924; ohne die Ṭīkā hrsg. von Jñānasundara, Surat V. 2447. — An Alphabetical Index of the aphorisms etc. occurring in (Nandi, Aṇuog., Āv., Ogh., Dasav., Piṇḍ. und Utt.), along with detailed lists of subjects treated in these seven Āgamas. ĀSG 55. Surat 1928.

Aṇuogadārā (iṃ). Untersuchungen *(aṇuoga)* im Bereich des allgemeinen Wissens und der Lehre, von vier Eingangspunkten *(dāra)* ausgehend. Die Erkenntnis aus Tradition als Gegenstand des Unterrichts (eng verwandt mit dem Anhang zur Nandī). Dies führt auf den *āvassaya-suyakkhandha*. Der Plan ist, alle 6 *āv.* (§ 151) zu beschreiben; er wird aber nur für das erste von ihnen verwirklicht. Die *aṇuoga-dārā* (so) des *sāmāiya*, welches jedoch ganz zurücktritt, sind 1. die vorbereitende Betrachtung von außen *(uvakka-*

[1]) Bhandarkar Oriental Research Institute ms. 162 von 1873—74.

der Zuhörer. [6.] Die 11 *gaṇahara* (591—665). [7.] Die 10fache *sāmāyāri* (666—723)[1]). Die entschiedene Rückkehr zur Hauptgliederung geschieht mit *purisa* 736. *dvāra* 10 (754) behandelt die *naya* oder Darstellungsformen (§ 76) unter Verweisung auf den Diṭṭhivāya (760), 11 (762) ihre Anwendung *(samoyaraṇa)*. Hierbei werden am *kāliyâṇuoga* und Diṭṭhivāya das *apuhutta*, die Häufung (S. 226), und das *puhutta* unterschieden, welch letzteres bis Ajja Vaira bestanden habe (764). Ihn preisen biographisch St. 765—773, den Ajja Rakkhiya, der den *aṇuoga* vierfach eingeteilt, Str. 774—777. Die 7 Irrlehren nebst der des Boḍiya (778—788)[2]).

Der Textdruck reicht zur Zeit in der allein erreichbaren neueren Ausgabe nur bis Str. 804, zu der i. G. 150 für sich gezählte sog. Bhāṣya-Str. kommen (s. o.). Das Weitere wird daher nach WEBER, Verz. II, 752ff. und Ind. Stud. 17, 68ff. beigebracht. 9. Namokkāranijj., 10. Sāmāiyanijj., *11*. Cauvīsatthaya zum 2., 12. Vandaṇanijj. zum 3., 13. Paḍikkamaṇanijj. zum 4. *āvassaya*, 14. Jhāṇasaya, 15. Pāriṭṭhāvaṇiyā, vom „Stehenlassen", d. i. Vermeiden, lebender Objekte, 16. Paḍikkamaṇasaṃghayaṇī,[3]) gleichfalls zum 4. *āv.*, mit Kategorien in Zahlenanordnung von 6 bis 31, *17*. 32 *joga-saṃgaha* und 33 *āsayaṇā*, also Fortsetzung von 16, mit Belegen in vorwiegend namentlichen Stichwörtern, 18. Asajjhāiyanijj., von Hindernissen des Studiums, 19. Kāussagganijj. zum 5. und 20. Paccakkhāṇanijj. zum 6. *āv.* mit einem Mittelteil in Prosa, der vor Ketzern warnt und sich dann mit den Laiengelübden beschäftigt.

Kommentare: Cuṇṇi; Ṭīkā von Haribhadra, desgl. von Malayagiri; Visesāvassaya-bhāsa von Jinabhadra; Viśeṣāvaśyaka-ṭīkā von Śīlānka; Śiṣyahitā von Hemacandra.

Ausgaben: Āg. S. (mit der Ṭīkā von Haribhadra) P. 1—4. Bo. *1916—17* (war dem VERF. nicht erreichbar). — Dasselbe (mit der Ṭīkā von Malayagiri). (ĀSG No. 56 (1928). 60 (1932)....) Bo. — Śrī-Jinabhadra-..... viracitaṃ Viśeṣāvaśyakabhāṣyam (mit der Śiṣyahitā). (YJGM 25. 27. 28. 31. 33. 35. 37. 39.) Ben. V. 2427—41. — Śrī Viśeṣāvaśyak bhāṣāntar (Text mit Guj.-Übers.). ĀSG 38 (1924). 48.... — Viśeṣāvaśyaka-gāthānām akār'ādiḥ kramaḥ (nebst Inhaltsübersicht). Āg. S. Pariśiṣṭa 1, vibhāga 1. 2 (dies dürfte gemeint sein). Bo. 1923. — Auszüge aus dem Visesāvassaya in: Pradyumna Sūri, Vicārasāraprakaraṇa. Mhes. 1923. — Hemacandra (Maladhārin) Sūrisūtritaṃ Hāribhadrīy'Āvaśyaka-vṛtti-ṭippaṇakam. (DLJP 53.) Bo. 1920. Den alten Text der Āvassaya-Formeln 1—3 gibt LEUMANN Übersicht S. 6f. Unkritische Fassungen aller 6 finden sich in den u. d. T. Āvaśyaka Sūtra, Sāmāyika Sūtra und besonders Pratikramaṇa Sūtra zahlreich gedruckten modernen Ritualbüchern der Śvet. und Dig. Neuere Pratikramaṇa-Drucke sind Ahm. 1904; Devasi-rāi (d. h. abendliches und morgendliches)-Pr. Ahm. 1913; Panca (d. h. die vorgenannten nebst Halbmonats-, Viermonats- und Jahres-) Pr. (DLJP 19.) Bo. 1914; Ahm. 1915; Bhavn. 1924; Mhesana 1924. Genannt seien noch Śramaṇapratikramaṇasūtravṛtti. (DLJP 2.) Bo. 1911 und HITAVIJAYA, Pratikramaṇavidhiprakāśa Ahm. 1917. Infolge der Verschiedenheiten des Rituals geben die Pr.-Bücher öfter ihren Gaccha (§ 34) an: Lokagacchīya Bo. 1883; Vidhipakṣa Bo. 1904f.; Kharatara Bo. 1904; Bṛhatkharatara Bo. 1913. Ausdrücklich für Laien bestimmt sind Textbücher wie Śrāvakapratikramaṇādisūtra Bo. 1886; Śrīmad-Vidhipakṣagacchīya śrāvaknāṃ daivasik'ādi Pānce Pratikramaṇa Sūtra Bo. 1905; Śrāddhapratikramaṇasūtra (Komm.: Ratnaśekhara S.) (DLJP 48.) Bo. 1919. Auf der Halbmonatsbeichte beruht der alte Text Pakkhiya-Sutta (Pākṣikasūtram, mit Komm. des Yaśodeva, DLJP 4. Bo. 1911).

---

[1]) Der mit Str. 724 angeblich beginnende [8.] Abschnitt heißt Uvagghāyanijjutti, aber der hierdurch angedeutete Gegenstand, die Anlässe des Schwindens von *āu*, wird nur in 724—726 behandelt.

[2]) In der üblichen Zitierung 8, 56ff.

[3]) Richtig: *saṃgahaṇī*.

Piṇḍanijjutti. Abhandlung über die Speise (*piṇḍa*) des Mönches, in 671 G., ursprünglich ein Teil der Āyāra-nijj., die jetzt nach G. 315 eine Lücke zeigt[1]). Es werden Versehen des Gebers (*uggama-dosa* 32b), Versehen des Empfängers (*uppāyaṇā-d.* 120a), unrechtes Aufsuchen *gahaṇ'esaṇā-d.* 146a) und unrechte Verwendung (*ghās'esaṇā-d.* 170b) in 8 *dāra* unterschieden, wovon die letzten 5 auf den genannten 4. Punkt kommen und nur noch ganz kurz behandelt werden (25 G.).

Kommentare: Vṛtti von Malayagiri; von Vīrācārya. — Ausgabe: DLJP 44, Bo. 1918.

Ohanijjutti, „allgemeine Klarlegung" der Verhältnisse im Mönchsleben. Behandelt werden, und zwar sehr weitgreifend, die Prüfung (*paḍilehā*, 12b), die Speise (*piṇḍa*, 128a), die Ausrüstung (*uvahi-pamāṇa*, 207b), das Meiden von Verstößen (*aṇāyayaṇa-vajja*, 222b), die Zuwiderhandlung (*paḍisevaṇā*, 224b), die Beichte (*āloyaṇā*, 225a) und Buße (*visohi*, 225b). Ähnlich wie im vorigen Text entfallen auf die ersten drei Punkte 762, auf die übrigen vier 30 G. Am Schluß gibt der Text jedoch an, 1149 G. zu haben.

Kommentare: Bhāsa; Vṛtti von Droṇa[2]); Avacūri. — Ausgabe: Āg. S. (mit Bhāsa und Vṛtti), Bo. 1919.

§ 56. Es folgen, soweit sie nicht schon beschrieben wurden (§ 50), diejenigen Texte aus der anga-bāhira-Liste, die noch selbständig vorhanden sind.

Isibhāsiyāiṃ. Aussprüche von namhaft gemachten Ṛṣi, d. h. angeblich (s. u.) Pratyekabuddha, zum sittlichen Gehalt der Lehre, in altertümlichem, an Āyār., Sūy., Utt. erinnerndem Stil. Der Zahl der Ṛṣi entsprechend sind es 45 *ajjhayaṇa*, während Samav. 88b 44 nennt. Andere irrige Angaben über die Isibh. Ṭhāṇ. 506a und anderswo, vgl. Ind. Stud. 16f.

Kommentar: Nijjutti (nicht aufgefunden). — Ausgabe: Śrīmadbhiḥ pratyekabuddhair bhāṣitāni śrī-Ṛṣibhāṣitasūtrāṇi. Indaur 1927. Angehängt 2 Saṃgahaṇī mit den Namen der Ṛṣi und den Stichworten der Gegenstände.

Ṭhāṇ. 506b nennt als Saṃkheviyadasāo zehn Texte, von denen die Namen 3—5 sich bei den drei folgenden Werkchen finden. Daß dies dieselben wären, die dem Ṭhāṇ. bekannt waren, erscheint bei Betrachtung des Inhalts überaus fraglich.

Angacūliyā. Die Angac. rechtfertigt ihren Namen „Bekrönung der Anga" oder „Anhang" zu ihnen durch ihren Hinblick auf den Wert der ununterbrochenen Überlieferung und des Unterrichts in den heiligen Texten. Hervorgerufen wird diese Betrachtung dadurch, daß infolge von Fahrlässigkeit schlechte Elemente eindringen oder sonst Lauheit herrscht. In diesem Rahmenteil gibt die Angac. augenscheinlich ein Bild bestehender Zustände. Ein Mittelteil handelt vom Lehrertum und von der Unterrichtspraxis und ist gleich Āyāravihi (§ 201) 9—16, doch stehen dessen Sanskrit-Strophen in Prakrit.

Vaggacūliyā[3]), fälschlich Vanga- und Uvanga-c. Von ihr scheint nur ein *ajjhayaṇa* namens Suyahīlaṇuppatti erhalten zu sein, oder es ist dies ein vierter Name des Textchens. Hier handelt es sich, ebenso wie in der Angac., um unerfreuliche Verhältnisse der damaligen Gegenwart, die aber

---

[1]) Leumann, Übersicht S. 22.
[2]) Er bearbeitete auch Abhayadevas Vṛtti zum Uvav., s. Leumann, Aup. S. 19f.
[3]) Das Folgende nach Verf. OLZ 1926, Sp. 910ff.

als „Aufkommen der Mißachtung des heiligen Textes" auf 1990 nach Mv. vorausgesagt werden, und zwar im Gewand einer Legende von den 22 Verehrern einer Hetäre Kāmalayā. In diesem Legendenstil liegt die Beziehung zu den Vaggatexten Anga 8. 9. 11 und Uvanga 8—12, und daher die Benennung.

Guj.-Analyse in: Camatkārisavacūristotrasaṃgrahaḥ, tathā Vankacūliyā-sūtra(!)-sārâṃśaḥ (Hrsg.: Kṣāntivijaya). Ahm. s. 1979. S. auch zum nächsten Text.

Viyāhacūliyā, fälschlich Vivāhacūliyā. Auch dieser kleine Text handelt wie die beiden vorigen vom Verfall der Jaina-Kirche. Auf ihn werden nämlich 16 Träume der Piyaṇandaṇā, Gemahlin des Sambhūyavijaya, gedeutet, worauf C. dem Thron entsagt und Laie wird. Eine andere Viyāhac. weist in Frage und Antwort zwischen Goyama und Mv. nach, daß der Bilderdienst nicht zum Heil führt (8 *udd.*).

Ausgabe (nach BM): Vivāhacūlikā. Ed. with Hindi interpretation and paraphrase by Upādhyāya Ātmārāmjī. 2nd ed. Sanjit (Agra) s. 1979. — Vgl. auch die gegen die Sthānakvāsī oder Ḍhuṇḍhiyā (§ 32) gerichtete Schrift des Kiśorīlal Mu. Maḍāytā, Vivāhacūlikā kī Samālocanā aur Vangacūlikā Sūtra. (Ratnaprabhākara-Jnānapuṣpamālā 72.) Phalodhi (Marwar) s. 1980. (Die oben erwähnten 22 Männer sind Analogien zu den ebenso vielen Häuptern der Ḍhuṇḍhiyā.)

Angavijjā, Lehrbuch der Deutekunst. *anga* steht (1, 2) an der Spitze der aus 8 *mahā-nimitta* gebildeten Reihe, ihm folgen (vgl. Ṭhāṇ. 427 a) *sara, lakkhaṇa, vanjaṇa, suviṇa, uppāya, bhomma, antarikkha*. Als Quelle des *nimitta-nāṇa* wird der Diṭṭhivāya angegeben (1, 10), und in dem Eingangswort *ahā-puvvaṃ* sieht Leumann eine Beziehung auf die Puvva. Die Angav. bezeichnet sich als *bhagavaī mahāpurisa-dinnā*. 60 *ajjhāya* in Śl. und Prosa, auch Gāhā.

Über die Angav. sprach nach einer (nur die 2. Hälfte enthaltenden Hs.) Leumann auf dem VII. OC (Berichte desselben S. 75), vgl. das Referat IA 16, 163.

IV. WELTLAUF.

§ 57. Die Grundtatsachen. „Grundtatsache" ist die freiere Wiedergabe von *atthikāya* „Seinsmasse". Eine Masse ist sie durch die Gesamtheit der Punkte *(paesa)*[1]. Die Namen sind: Regung *(dhamma)*, Ruhe *(adhamma)*, Raum *(āgāsa)*, Seelen *(jīva)* und Stoffe *(poggala)*, je mit *atthikāya* verbunden. Viy. 775 b werden angebliche Synonyma gegeben, die sich aber weit vom Sachverhalt entfernen, indem sie nur die Grundworte bald in der landläufigen, bald in ganz ablegener Weise ersetzen. Es treten z. B. für *dhamma* und *adhamma* die Erfüllung und Nichterfüllung der Mönchspflichten ein[2]).

Die 5 Grundtatsachen machen die Welt (genauer Welt und Nichtwelt) aus (Viy. 608 a). Ihre Eigenschaften werden in Viy. 147 b mitgeteilt. Allen gemeinsam ist die Ewigkeit. Der Raum umfaßt die Welt und die Nichtwelt, die übrigen sind von der Ausdehnung der Welt. Über das Größenverhältnis

[1]) *astayaś cêha pradeśās, teṣāṃ kāyaḥ* Sthān. 516a; Prajn. 8b. 9a. Vgl. auch Nemicandra, Davvasaṃgaha 24.

[2]) Es werden also alle 5 *atthikāya* in der geschilderten Weise behandelt. Dies spricht gegen die Ansicht Jagdish Chandra Jains (IHQ 9, 792—794), daß hier eine unmetaphysische Ansicht von *dhamma* und *adhamma* vorläge.

von Teilen der Welt zu Regung, Hemmung und Raum vgl. Viy. 151 a ff. und fast gleichlautend 775 a. Alle *atthikāya* bis auf die *jīva* sind unbeseelt *(ajīva)*, alle bis auf die Stoffe sind unkörperlich *(arūva)*. Diese letzten beiden Sätze sind Mv.s ausdrückliches Eigentum (Viy. 324 b)[1]. Die Körperlichkeit wird dahin erläutert (324 b), daß von den unbeseelten Grundtatsachen allein die Stoffe greifbar sind *(poggal'atthikāyaṃsi cakkiyā kei āsaittae vā saittae vā ciṭṭhittāe vā* usw.). Weder Regung noch Hemmung noch Raum, obgleich sie die Welt füllen, sind es, so wenig wie die Flammen von tausend Kerzen, die ein geschlossenes Zimmer erhellen (615 b)[2]. *dhamma* und *adhamma* kennen wir in der den Jainas eigentümlichen Bedeutung[3] Regung und Hemmung dank Jacobi zu T. 5, 1. 17. Ihr Vorhandensein macht jede Bewegung und jede Ruhe erst möglich. Es sind also nicht diese selbst gemeint[4] (weswegen statt Hemmung vielleicht besser Ruhe gesagt wäre). An den Seelen wirken *dhamma* und *adhamma* alle Zustände der Beweglichkeit und ihres Gegenteils, wie einerseits „Kommen und Gehen, Sprechen, Lidbewegung, Tätigkeit von innerem Sinn, Rede und Körper", anderseits „Stillstehen, Sitzen, Liegen, Beschränkung auf die Tätigkeit des inneren Sinnes". (Viy. 608 a). An Raum wird unterschieden Raum der Welt *(log'āgāsa)* und Raum der Nichtwelt *(alog'āgāsa)*, von denen der erstere nur einen ∞ kleinen Bruchteil des ganzen Raumes bildet (Viy. 151 a). Das Wesen des Raumes ist das Platzgewähren *(avagāhaṇā*, nicht *ogāh.)* für eine beliebige Menge von Atomen (608 a)[5]; dies trifft natürlich nur für den Raum der Welt zu, da der Raum der Nichtwelt absolut leer ist (151 a). Trotz dieser Unterscheidung gilt der Raum ebenso wie Regung und Ruhe als einzig. Unendlichfach sind dagegen Seele und Stoff. Sie sind auch allein aktiv. Denn das Wesen der Seele ist die geistige Funktion *(uvaoga)*; sie wendet sie mit Wollen und Können in den Möglichkeiten des geistigen Erkennens an. Die Stoffe wirken an den Seelen die Besitzergreifung *(gahaṇa)* der Leiber und der körperlichen Tätigkeiten. Ihnen eignen die Eigenschaften Farbe (schwarz, dunkel, rot, gelb, weiß), Geschmack (bitter, beißend, zusammenziehend, sauer, süß), Geruch (gut, schlecht), Fühlbarkeit (schwer, leicht, weich, rauh, kalt, warm, klebrig, trocken, auch Ṭhāṇ. 422 a). Die 5 Grundtatsachen (auch Ṭhāṇ. 332 b, Samav. 10 a) sind Substanzen *(davva)*[6]. In dem Ausdruck *savva-davvā* ist Viy. 873 a aber auch die

[1]) Sie haben einigen Zuhörern Schwierigkeiten gemacht, wie zwei Berichte mitteilen (Viy. 323b. 750b). Andersgläubige unter der Führung von Kālodāi wenden sich dort an Goyama, hier an den Laien Madduya mit der Bitte um Aufklärung. Goyama weiß nichts rechtes zu antworten; Madduya erklärt sich für unzuständig, zeigt aber auf Vorhalten am Beispiel von Wind, Duftkörperchen, Reibefeuer, von Personen jenseit des Meeres und von Göttern, welche alle vorhanden sind, ohne daß man sie sieht, daß etwas, worüber man, ohne Kevalin (§ 81) zu sein nichts aussagen kann, doch existiert. Mahāvīra belobt ihn, weil er etwas Unverstandenes nicht gelehrt und dadurch eine Beleidigung *(āsāyaṇā)* des Heiligen vermieden habe.

[2]) Dabei ist die Flamme als Licht von stofflicher Natur (§ 60).

[3]) Doch steht der *atthikāya „dhamma"* neben dem *suya-* und *caritta-dhamma* Ṭhāṇ. 154 b.

[4]) Dies wäre wohl auf Schraders Vermutung (Festgabe für Jacobi S. 274) zu erwidern, daß *dharma* von einer Wurzel *dhṛ* „gehen" abzuleiten sei.

[5]) Er zählt daher nicht zu den *atthikāya*, die „die Welt berühren", Ṭhāṇ. 251 b.

[6]) *daviyadi, gacchadi, tāiṃ sabbhāva-pajjayāiṃ jaṃ daviyaṃ taṃ bhaṇṇante* Pancatthik. 9.

Zeit *(addhā*[1]*)-samaya)* eingeschlossen[2]). Mit den vorigen verbindet sie ihre Ewigkeit und Einzigkeit; es trennt sie von ihnen die räumliche Begrenztheit (§ 122) und das Fehlen von Raumpunkten (§ 58). Die Verschiedenheit der Auffassungen ist in der Fassung von T. 5, 38 deutlich, wo die Zeit *(kāla)* von den Dig. unbedingt, von den Śvet. bedingt als Substanz anerkannt wird. Den Raumpunkten entsprechen Zeit-Punkte *(samaya)*[3]). Von ihnen bildet jeweils einer die Gegenwart; es hat daher die zukünftige Zeit soviel *samaya* wie die vergangene plus 1, diese soviel wie jene minus 1; die gesamte Zeit macht das Doppelte der vergangenen aus mit einem Plus und das Doppelte der zukünftigen mit einem Minus, die vergangene Zeit die Hälfte der gesamten mit einem Plus, die zukünftige die Hälfte der gesamten mit einem Minus (Viy. 889a). Schon der kleinste rechnerische Zeitteil, die *āvaliyā*, hat unzählbar viele[4]) *samaya* wie alle übrigen, die aufgeführt werden (auch Ṭhāṇ. 158a), bis zur *ussappinī*. Bei mehrfachem Vorkommen kann sich die Anzahl steigern bis ∞ (Viy. 887b). Die Reihe der Zeiteinheiten ist Viy. 275a. 888a; Jambudd. 89a aufgeführt und u. a. Ṭhāṇ. 158a angedeutet. Es genügt, auf Jacobi zu T. 4, 15 und Kirfel, Kosmogr. S. 337—339 zu verweisen und den grundsätzlichen Unterschied zwischen rechnerischen *(gaṇiya)* und vergleichsweise aufgestellten *(addho'vamiya)* Zeitmaßen zu vermerken. Die letzteren, für die Jambudd. 92b anzusehen ist, heißen Ṭhāṇ. 90b. 430b *paliovama, sāgarovama, osappiṇī, ussappiṇī* (§ 12), *poggala-pariyaṭṭa, tīy'addhā, aṇāgay'addhā* und *savv'addhā*, aber jene Bezeichnung trifft nur auf die ersten vier oder fünf zu.

§ 58. Die Punkte. Logisch gehen den „Massen" ihre Teile voran. Als solche erscheinen die *desa* und die *paesa*. Während aber die *paesa* für den Weltaufbau wesentlich sind, stellen die *desa* nur rechnerische Größen dar. Es sind z. B. in Unter-, Ober- und Überwelt *(ahe-loga* usw.) die Grundtatsachen *dhamma, adhamma* und *āgāsa* nicht in ihrer Ganzheit, sondern nur in den entsprechenden Teilen *(desa)* vorhanden, in der Gesamtwelt *(loga)* dagegen nicht in Teilen, sondern gänzlich bis auf den *āgās'atthikāya*, den ja die Welt nicht erschöpft, der vielmehr auch in der Nichtwelt vorhanden ist (Viy. 522a). Man kann auch umgekehrt (ebd.) einen Punkt des Raumes darauf untersuchen, ob die *atthikāya* ganz oder teilweise darin *(egammi*[5]) *āgāsa-paese)* enthalten sind. Andere Überlegungen, in denen die *desa* und die *paesa* vorkommen, s. Viy. 149a. 493a. 714a; Pannav. 8a. Die *paesa* oder „Punkte" nun sind es, deren Gesamtheit ausschließlich die Massen darstellt. Kein noch so großer Bruchteil derselben kann sie ersetzen, auch ein Abzug ist so wenig zulässig wie bei einem konkreten Gegenstand *(no khaṇḍe cakke ... —sakale cakke...* Viy. 148a). Diese Verbindung, ohne Anfang und ohne Urheber *(vīsasā)*, ist bei Regung, Ruhe und Raum keine gegenseitige Durchdringung: die Punkte einer und derselben Masse reihen sich anein-

[1]) Zweifellos liegt *adhvan* zugrunde, aber das Skt. der Komm. hat gleichfalls *addhā*. — Viy. 532b; Ṭhāṇ. 201a steht der *addhā-kāla*, die ewige Zeit als vierte neben dem bürgerlichen Zeitmaß *(pamāṇa-k.)*, der Lebensmenge *(ahāu-nivvatti-k.)* und der Sterbezeit *(maraṇa-k.)*.

[2]) F. K. Lalana, The six Dravyas of the Jaina Philosophy. Bombay 1914.

[3]) Viy. 6, 4, 1 ist von *paesa* der Zeit die Rede: die Seele ist *kāl'āeseṇaṃ sapaesa*, da sie von Ewigkeit her besteht. — Zum Atomismus der Zeit bei den Jainas vgl. (in mäßiger deutscher Übersetzung) Masson-Oursel, Archiv f. Gesch. d. Philos. 40, 173—176.

[4]) *asaṃkhejja* (¿) = unbestimmt viel gegenüber *saṃkhejja* (x) zählbar = durch eine bestimmte Zahl ausdrückbar; *aṇanta* (∞) unendlich viel (§ 21).

[5]) Zu erwarten: *egaṃsi*.

ander wie die Glieder einer Kette, sie vermischen sich nicht wie Wasser und Milch (Viy. 394a samt Komm.). Die Anzahl der Punkte ist ∞ beim Gesamt-Raum, bei den Seelen und den Stoffen, und *i* bei Regung und Ruhe (148a f.) und beim Raum der Welt (421a. 610a. 873b). Es gibt auch je 8 mittelste Punkte *(majjha-paesa)*, bei Regung, Ruhe und Raum von den Komm. in der Mitte der Oberwelt, dem Ruyaga, in Rayaṇappabhā vermutet (§ 107), bei dem Seelen inmitten des einzelnen Körpers, wo sie 1—6 oder 8, aber nicht 7 Punkte Raum einnehmen (Viy. 886a. 395b). Im Raum sind die 4 Haupt- und die 4 Zwischenrichtungen *(disā* und *vidisā)* nebst Zenith *(uḍḍhaṃ)* und Nadir *(aho)*, ihre Namen *(indā, jamā, vāruṇī, somā*; *aggeī, neraī, vāyavvā, īsāṇī*; *vimalā, tamā)* s. Viy. 492b[1]). Sie haben nach dem Komm. zwei- bezw. eindimensionale Gestalt[2]). Der Pol, von dem sie ausgehen (Viy. 606a; Ṭhāṇ. 477b), ist ein quadratischer Würfel [3]) von 8 *paesa*.

Wenn die Massen die Welt bilden, müssen sie einander durchdringen und die Punkte der einen von denen der übrigen berührt *(puṭṭha)* werden. Viy. 608a erörtert, in wieviel Punkten dies geschicht. Es werden dabei die Zeitpunkte *(addhā-samaya)* einbezogen, also mit den anderen auf dieselbe Basis gestellt und als bleibend betrachtet. Höchst- und Mindestzahlen *(ukkoseṇaṃ* und *jahanneṇaṃ)* sind so zu verstehen, daß in einer Ecke am Ende der Welt ein Punkt, statt von 4 ringsum und 2 oben und unten, nur von 2 seitlichen und 1 darüber oder darunter umgeben sein kann. Raum und Zeit sind bedingt bezw. unbedingt begrenzt, daher gilt Berührung nicht überall. Die Massen durchdringen einander in der Weise, daß 1 P. Regung mit 1 P. Ruhe und 1 P. Raum zusammenfällt *(jattha ... ogāḍhe tattha ... og.)*. Es berühren ihn also z. B. im Mindestfalle nicht 2, sondern 4 P. Ruhe und nicht 6, sondern 7 P. Sodann aber fällt er zusammen *(taiḥ pratyekam antarvyāptaḥ)* mit ∞ P. Seelen, Stoffe und Zeit, soweit diese in Frage kommt. Darin, daß 1 P. Seele mit ∞ P. Seelen und ∞ P. Stoffe zusammenfällt und 1 P. Stoffe desgleichen, zeigt sich die größere Dichtigkeit dieser Substanzen.

Viy. 420b; Ṭhāṇ. 251b sagt, daß die einzelne Seele so viele *paesa* hat wie der Raum der Welt. Es ist damit nicht, wie der Komm. will, an den Grenzfall beim Kevalin gedacht (§ 89), sondern gesagt, daß beide *i* Punkte haben. Eine Seele nimmt den Raum von 1/*i* *ang* oder mehr solcher Komplexe ein (T. 5, 15), wie der durch Karman erworbene Teil von bald dieser bald jener Größe sie veraussetzt. So ist (substantiell) die Seele des Elefanten der der Laus gleich: dies klarzumachen dient der Vergleich mit der Lampe, deren Licht je nach dem einen großen oder einen kleinen Hohlraum erhellt (Rāyap. 140a, worauf Viy. 313a verwiesen wird). T. 5, 16, wo dieser Vergleich seinen Niederschlag gefunden hat, führt dazu die Begriffe der Zusammenziehung und Ausdehnung ein. Dies bedeutet verschiedene Dichtigkeit der gleichen Anzahl Punkte, nämlich *i*, in verschiedenen Leibern (Siddh. zu T. 5, 8)[4]). Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung der Lehre (Viy. 365a), daß die Seele so groß sei wie der Körper, vgl. Jacobi GGA 1919, 17.

Auch die Punkte der Stoffe sind verschieden an Zahl, es sind 0 bis ∞. Der untere Grenzfall ist die kleinste Einheit der Stoffe, das Atom. Kunda-

---

1) Aber in vielen Beziehungen gilt auch die Dreiteilung oben, unten, wagerecht (Ṭhāṇ. 132b).

2) *diśaḥ śakaṭôddhi-saṃsthitāḥ, vidiśas tu muktāvaly-ākārāḥ, ūrdhvâdho-diśau ca rucak'ākāre* Vy. 493b.

3) Leumann, Übersicht S. 43b.

4) Jaini, Outlines S. 17 spricht von Elastizität der Seele.

kunda sagt zwar, das Atom habe 1 Punkt (Davvas. 26), nach Umāsvāti aber hat es keinen, weil es einer ist (T. 5, 11 und Siddh. zu 5, 11. 14), es fällt also mit 1 P. zusammen. So wird denn auch das Wort *poggal'atthikāya-paesa* für das Atom mitgebraucht, und seine Verbindungen werden nach *paesa* bezeichnet (s. u.)[1]). Eine Verschiedenheit sehen wir ferner in der Dichtigkeit dieser letzteren: 1 Punkt Raum kann bis ∞ Atome enthalten (Viy. 613b). Es fallen nämlich 2 P. Stoffe mit 1 oder 2 P. Raum (und ebensoviel P. Regung und Ruhe) zusammen, 3 mit 1, 2 oder 3, und schließlich ∞ mit 1, 2, 3, ... x, ¿ oder ∞. Zur Erklärung äußert sich Siddh. zu 5, 14 in mehreren Vergleichen.

§ 59. **Das Atom.** *poggala*, das Wort für Atom[2]), kommt in der Grundbedeutung „konkreter Körper" Viy. 176b vor, als Teil eines Individuums 240a. Das Atom ist ewig (Viy. 65b) wie die Substanz, von der es der letzte Teil, und die unter den Grundtatsachen die einzige körperliche ist (T. 5, 4). In seiner Feinheit, die sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, ist es jenseit jedes Werkzeugs und unteilbar[3]), aber im Besitz von Farbe, Geruch und Geschmack zu je 1 und je 2 Fühlbarkeiten (Viy. 748b. 787a) unter den jeweils möglichen 5, 5, 2 und 8 Arten dieser vier (Viy. 778a) und das in unendlich verschiedener Abstufung *(guṇa)*. Die fühlbaren Eigenschaften sind kalt oder warm in Verbindung mit glatt oder rauh.

Atome vereinigen sich von selbst oder auf Anstoß (Ṭhāṇ. 63b) zu Aggregaten *(khandha)*, die entsprechend mehr Farben usw. besitzen können (Viy. 748b). Je nachdem ein solches aus 2, 3 usw. Atomen besteht, spricht man, wie schon angedeutet, von einem *du-paesiya*, *ti-p.* usw. bis *aṇanta-p. khandha*. Im Zusammenhang mit Aggregaten wird das Atom *paramāṇu-poggala* genannt. Ein Aggregat aus geradzahligen Atomen ist in Hälften teilbar, hat aber keine Mitte (ist *amajjha)*, beim ungeradzahligen ist es umgekehrt, für die mit unbestimmten Zahlen (x, ¿ und ∞) gelten beide Fälle; *sa-paesa* sind natürlich alle (Viy. 233a). Wie man ein Aggregat aus 2 und mehr Atomen zerlegen kann, wird Viy. 102b und eingehender Viy. 561a dargelegt. Daß sich bei solchen Zerlegungen nur ganze Atome ergeben, mußte an der ersten Stelle eigens betont werden (103a). Ebenso wie die Teilbarkeit wird auch die Berührung *(puṭṭha)* zwischen Atomen und Aggregaten besprochen, und zwar auf der Grundlage von 9 Möglichkeiten, je nach dem sie in Teilen *(desenaṃ, desehiṃ)* oder vollständig *(savvenaṃ)* geschieht (Viy. 233b). Zu beachten ist daher, daß die mehreren Atome eines Aggregates sich auf 1 und mehrere *paesa* verteilen können (§ 58).

Die Verbindung von Atomen und Aggregaten mit Atomen und Aggregaten geschieht nach Viy. 102b. 103b durch einen *siṇeha-kāya*, über dessen Natur nichts weiter verlautet[4]). T. 5, 32 führt das Gegensatzpaar *snigdha* und *rūkṣa* „glatt"[5]) und „rauh" ein. Das Sūtra sagt nicht, daß ein Teil glatt, der andere rauh sein müsse — auch Siddhasena berichtigt den im Bhāṣya zunächst hervorgebrachten Eindruck —, vielmehr spricht gleich T. 5, 34 von

[1]) Vgl. auch *paramâṇu-poggala-mette vi paese* Viy. 579a.

[2]) *pūrayati galati ca* Siddh. zu T. 5, 10, vgl. zu 5, 32. — *puggala* liest man so gut wie nie.

[3]) Dies hat der *paramâṇu* mit dem *samaya* und dem *paesa* gemeinsam (Ṭhāṇ. 134b). Neben *aṇaddha*, *amajjha* und *avibhāima* bedeutet *apaesa* wohl auch nur das Fehlen von Teilchen (a. a. O. u. 233a).

[4]) Mit dem *siṇeha-k.*, der nach Viy. 83b in allen Richtungen fährt *(pavaḍai)* und im Gegensatz zum *bāyara āu-kāya* schnell vergeht, hat er gewiß nichts zu tun.

[5]) So besser als „klebrig", denn auch „rauh" bindet andere Körper.

sadṛśa, also von glatt oder rauh auf beiden Seiten. Es gilt also s+s oder s+r oder r+r je = A. Wie alle sinnlichen Eigenschaften sind auch diese beiden *lukkha* und *niddha* (Viy. 638 b *lukkhī* und *alukkhī)* in Graden *(guṇa)* abgestuft, was Viy. 878 a vorausgesetzt wird, während sie Viy. 394 b nur durch *vemāya-niddhayā* usw. angedeutet werden. Nach T. 5, 33 verbinden die untersten Grade sich nicht mit einander, da sie keine genügende Angleichungskraft *(śakti* Siddh.) besitzen; diese tritt erst mit mindestens *(ādi)* 2 Graden Unterschied ein (T. 5, 35). Ihr zufolge assimilieren sich gleiche Grade — aber nur s+r, nicht s+s (T. 5, 34) — einander und der niedere Grad dem höheren (T. 5, 36).

§ 60. Es erhellt hieraus, daß das Atom zwar als Substanz ewig, in seinen Zuständen aber wandelbar ist. Als Zustände *(pajjava)* werden Viy. 640 a Farbe, Geruch, Geschmack und Fühlbarkeit bezeichnet. Sie sind der Substanz eigen *(paryāya* T. 5, 37). Aber *pajjava* heißen Pannav. 5 (196 b) auch die sekundären Verschiedenheiten der Atome und Aggregate innerhalb eines jeden der vier genannten Gebiete und außerdem der Größe *(ogāhaṇā)*. Ihre Zahl ist ∞. Dadurch fallen sie zusammen mit den *pariṇāma*, den „akzidentiellen" Veränderungen und deren Ergebnissen, die das augenblickliche Sein eines Dinges bilden (T. 5, 41)[1]). Viy. 420 b verzeichnet denn auch als solche die obigen vier und die Gestalt *(saṃṭhāṇa*, s. u.), welch letztere Ṭhāṇ. 201 a fehlt. Diese 5 Arten werden als von selbst *(vīsasā)* geschehende den auf Anstoß *(paogasā)* oder auf die Mischung beider *(mīsā)* zurückgehenden, welche die beseelte Welt mit ihren Klassen bilden, gegenübergestellt Viy. 328 a[2]). *pariṇāma* aber betrifft Pannav. 13 (287 b) im Bereich des Unbeseelten nicht nur jene fünf, sondern ferner Verbindung (von glatt und rauh), Spaltung (s. u.) und Schall (s. u.) sowie Bewegung und Fehlen von Schwere und Leichte. Bewegung kann sich weit oder kurz erstrecken oder (eine andere Zweiteilung) Berührung vollziehen oder nicht[3]). Weder schwer noch leicht gilt, wie Viy. 95 b zu entnehmen ist, vom Karmanleib (§ 62), der Seelenfärbung (§ 97), dem inneren Sinn (§ 71) und der Rede (§ 68), welche alle dem Reich der Stoffe angehören.

Die Veränderung in der Beschaffenheit[4]) wird als Bewegungsvorgang geschildert: *paramāṇu-poggale* (und *khandhe) eyai veyai calai phandai ghaṭṭai khubbhai udīrai taṃ taṃ bhāvaṃ pariṇamai* Viy. 232 b (nach 182 b). Aggregate erleben ihn ganz oder teilweise. T. 5, 26 lehrt u. a., daß die Aggregate wie durch Vereinigung *(sāhaṇaṇā* Viy. 567 a) so auch durch Trennung *(bheya* ebd.), d. h. Ausscheidung von Atomen entstehen. Diese Lehre geht wohl auf Viy. 743 b zurück, wo gesagt wird, daß ein Wesen von den zur Stoffaufnahme erfaßten *(geṇhai) poggala* 1/∞ behält *(āhārei)* und 1/∞ wieder ausscheidet *(nijjarei)*, und zwar *seya-kāle*, während der Vibration *(eya)*, als welche die Veränderung sich vollzieht *(grahaṇāntaram* Vy.). Nach dem *eya* heißen nämlich Atome und Aggregate *seya* und *nireya (saija* und *nireja)*[5]). Die Bewegung vollzieht sich in unmeßbar kleiner

[1]) Jacobi nennt T. 5, 41 f. den *pariṇāma* das Akzidenz, wofür es richtiger das Akzidens (Pl. die Akzidentien) hieße.

[2]) Die *paogasā* und *vīsasā pariṇayā poggalā* trägt Subuddhi seinem Fürsten Jiyasattu vor (Nāya 12).

[3]) Prajn. verweist für die *phusamāṇa-gaī* auf das Werfen mit flachen Steinen über das Wasser *(bāla-jana-prasiddha)*.

[4]) Nach Viy. 638 b tritt der neue *pariṇāma* ein, wenn der bisherige *nijjiṇṇa* ist. In diesem Zusammenhang bedeutet *samayaṃ* „eine Zeitlang".

[5]) Vy. falsch *eṣyati kāle*.

Zeit, nämlich in längstens 1/į *āvaliyā*; dieser Zeitraum ist das Zwischenglied *(antara)* zwischen zwei Zeiten des Verharrens (Viy. 234b. 883b).

Im Anschluß an die Bewegungslehre werden die *sadda-pariṇaya poggala* angeführt und den in Bewegung befindlichen, die *asadda-p. p.* den ruhenden Atomen und Aggregaten in der Dauer der Bewegung und Ruhe gleichgesetzt. Der Schall, entweder *subbhi* oder *dubbhi*[1]), ist also eine Eigenschaft des Stoffes, und zwar des Stoffes in Aggregatform. Das Gleiche sind nach T 5, 24 auch Verband, Feinheit und Gröbe[2]), Form und Zerfall, Finsternis, Schatten, Wärme und Licht. Von diesen zehn Erscheinungen sind die ersten sieben solche, die dem Aggregat innewohnen, die letzten drei sind Ausstrahlungen. Die Arten des Verbandes, d. h. der Einheiten im Bereich der beseelten und der unbeseelten Welt, gruppiert Viy. 394b nach Freiwilligkeit *(vīsasā)*, Anstoß *(paogasā)* und Endlichkeit *(sāiya, aṇāiya, sapajjavasiya* und *ap.)*. Zwischen der Feinheit und ihrem Gegenteil läuft der Grenzstrich, der die jenseit sinnlicher Faßbarkeit liegende Welt von der diesseitigen trennt. Jene ist *suhuma*, diese *bāyara*. Der Unterschied liegt in der Atomzahl: das Aggregat aus į Atomen ist so wenig schneidbar wie das einzelne Atom, wohl aber ein solches aus ∞ Atomen, und ein solches kann auch verbrennen, naß werden oder schwimmen (Viy. 232b). Die Sinnfälligkeit tritt nach T. 5, 28 als Ergebnis von Zerfall und Verbindung ein, wozu Devanandin eine Theorie beibringt[3]). Es ist aber wohl einfach gemeint, daß der Gegenstand Atome aussendet, die sich mit dem Sinnesorgan, das ja stofflicher Natur ist, vereinigen, Bei der Form kann man geometrische und ungeometrische Gestalt unterscheiden, die letzteren unter dem Namen *aṇitthaṃtha* „nicht so sich verhaltend". Bei ringförmigen *(parimaṇḍala)*, scheibenförmigen *(vaṭṭa)*, dreieckigen, quadratischen und gestreckten Gebilden sind die Atome bezw. Punkte zwei- oder dreidimensional angeordnet *(payara, ghaṇa)*, bei der gestreckten Form *(āyaya)*, außerdem eindimensional *(seḍhi-āyaya)*, und alle mit Ausnahme der Ringform enthalten sie Atome in ungerader oder gerader Anzahl *(oya-paesa, jumma-p.)*. Es wird der Nachweis ihrer Mindest- und Höchstzahlen gegeben (Viy. 860a). Zerfall kann in kleinere Einheiten, Klumpen, Scherben, Blätter und Bäche geschehen (Pannav. 266a. 288a). Die stoffliche Natur der Finsternis wird in dem *tamu-kkāya* und den *kaṇha-rāi* des Weltbildes offenbar (§ 134). Dunkel und Helle bei Nacht und Tag werden Viy. 246b auf *asubha* und *subha poggala* zurückgeführt, u. a. auf die ersteren auch die Finsternis in den Höllen (Ṭhāṇ. 263a). In der märchenhaften Erzählung von Jambudd. III ist die Helle wie ein bleibender ausgestreuter Stoff. Denn Bharaha (§ 13) durchzieht im Strahl seines Juwels an der Spitze seines Heeres die langen Tunnels der Timisa- und Khaṇḍappavāya-guhā, indem er Kreise beschreibt, die abwechselnd an der rechten und an der linken Wand liegen (Jambudd. 225a). Das ist nur so verständlich, daß er keinen Fleck dunkel lassen will und auch kein Fleck dunkel bleibt, wenn er vorüber ist. Jeder Kreis liegt im Strahlbereich des anderen.

§ 61. Die Substanzen. Das Ergebnis der Aggregatbildung, in den letzten Ausführungen schon gestreift, sind die Substanzen sozusagen zweiter Ordnung, stoffliche Massen, gleich denen erster Ordnung § 57) *davva* ge-

[1]) Nāyādh. 174a. b; Pannav. 288a.
[2]) So statt „Kleinheit" und Größe" (Jacobi für *saukṣmya* und *sthaulya*).
[3]) Jacobi zu T. 5, 28.

nannt[1]). Daß ein Atom und seine Mehrheiten ganze *davva* oder Teile solcher *(desa)* bilden, bespricht Viy. 420b: von 4 Atomen ab treten alle 8 Kombinationen ein, die hierbei möglich sind. *suhuma* (§ 60) sind die Aufspeicherungen der Farben, Gerüche, Geschmacksarten und Fühlbarkeiten, die sich nach Viy. 757b in gedrängter Dichtheit unterhalb jeder Region der Unter- und Überwelt befinden. Stoffliche Massen dieser Art, dazu die Form, bilden sich von selbst. Auf Anstoß dagegen, nämlich durch Wirkung des Karman, kommen alle Häufungen zustande, die den Seelen in der Welt Gehäuse und Betätigungsmöglichkeit liefern — denn die unbeseelte Substanz ist für die beseelte da (Viy. 856a). Da jene Häufungen aber sinnlich greifbare Eigenschaften haben, stellen sie eine Mischung aus beiden Fällen dar (Viy. 332a). Es gruppieren sich nun die Stoffe in 4 Leibern, dem inneren Sinn, der Rede und dem Atem (Viy. 567a; Ṭhāṇ. 158a). Diese Gruppierung, der *poggala-pariyaṭṭa*, gilt in dem Grade als Grundtatsache, daß sie dem allergrößten Maß der Zeit den Namen gegeben hat[2]). Zum mindesten beim inneren Sinn ist der Stoff in *vaggaṇā* gegliedert Viy. 222a; 646b, da von den ∞ *maṇo-davva-vaggaṇā* gewisser Götter die Rede ist. Weitere Belege fehlen, s. aber unten. Gleichfalls fehlt von den 5 Leibern, die es gibt, in diesem Zusammenhang der Versetzungsleib, weil (vgl. Sthān. 158a) er und der Verwandlungsleib bei einem und demselben Individuum nicht zusammen vorkommen (§ 62). Körper, innerer Sinn *(maṇa)* und Sprache erhalten Viy. 621f. eine Darstellung in übereinstimmender Anlage (vgl. § 70), aber verschiedenem Inhalt. Ihr entnehmen wir zunächst, daß die beiden letzten körperlich *(rūviṃ)* sind. Für den inneren Sinn fehlt ein Beleg, falls man nicht die eben erwähnten *vaggaṇā* als solchen rechnen will. Die Sprache gilt dagegen als geformt wie ein Donnerkeil *(vajja-saṃṭhiya*, Pannav. 255b, vgl. § 68). Dabei sind ihre Atome „jenseit von schwer und leicht" *(agurulahu)*, eine Eigenschaft *(pariṇāma)*, die (vgl. Prajn. 389a) allen unkörperlichen Substanzen gehört, zu denen auch der innere Sinn und das Karman rechnen. Daß die Sprache und der innere Sinn vom Ich *(āyā)* zu unterscheiden, unbewußt *(acitta)*, unbelebt *(ajīva)*, aber Seelen eigen sind, dient mit zur Feststellung ihrer stofflichen Natur.

§ 62. **Die Leiber.** Das Individuum besitzt für die Dauer seiner jeweiligen Daseinsform mehr als einen Leib *(sarīra)*. Es gibt deren fünf (Pannav. 12. 21; Samav. 216a; Ṭhāṇ. 169b) in ungleicher Verteilung über die Wesen (§ 67. 104)[3]). Ständiger Besitz ihrer aller sind der Karmanleib *(kammaga s.)* und der feurige Leib *(teyaga s.)*. Die Wesen der Oberwelt, also die Ein- bis Viersinnigen und die fünfsinnigen Tiere und Menschen, besitzen dauernd den irdischen Leib *(urāliya* oder *orā° s.)*. Die Götter und Höllenwesen leben immer, andere Wesen zeitweilig im Verwandlungsleib *(veuvviya s.)*[4]). Der Versetzungsleib *(āhāraga s.)* endlich kommt nur bei Menschen in bestimmten Fällen in Gebrauch. Die Funktionen einiger und der Zweck dieser Leiber sind erst aus den Kommentaren zu entnehmen, die nicht immer einig sind. Die feststehende Reihe *orāl.*, *veuvv.*, *āhār.*, *tey.*, *kamm. sarīra* deutet die zunehmende Feinheit und gleichzeitig zunehmende Dichte an materiellen

---

[1]) Plur. aber, wie es scheint, *davvāiṃ* (Viy. 420b. 757b. 856bf.), dort *davvā*.
[2]) 1 *p.-p.* = *osappiṇī* und *ussappiṇī* (Viy. 887b).
[3]) Pannav. 268a. 7 Arten ergeben sich (Viy. 622b) durch Hinzukommen von Übergangsstufen, wenn die Aneignung eines neuen Leibes noch nicht durchgeführt ist.
[4]) *(a)veuvviya-sarīra* von Göttern = (un)geschmückt Viy. 746a.

Punkten an (T. 2, 38—40)[1]). Einen Verwandlungsleib haben außer den schon genannten die durch Zeugung entstandenen (§ 63) höheren Tiere und Menschen, — diese, soweit sie in den Karman-Stätten (§ 117) wohnen. Mittels Zauberkraft kann nämlich ein Mensch sich verwandeln *(vikuvvittae)*, aber er muß von Sünde frei sein *(amāī*, § 181). Denn, so heißt es Viy. 189a, die zubereitete Speise, die der Mönch in sündhafter Weise *(māī)* genießt, stärkt seine Knochen und deren Mark und schwächt Fleisch und Blut, umgekehrt die zufällige Speise des Sündlosen. Jene fördert die Organe, diese setzt sich in Ausscheidungen um. Danach wäre die Verwandlungsfähigkeit von körperlichen Vorbedingungen abhängig. Wann höhere Tiere sich verwandeln, wird nicht gesagt. Außer den genannten haben auch die groben Windwesen einen Verwandlungsleib, der die Form einer Fahne *(paḍāgā)* hat, und in dem sie Sturm oder Wolken sind, ohne ihre winzige Kleinheit (1/*i angula)* zu ändern (Pannav. 416a. 417a)[2]). Tiere und Menschen dagegen können ganz klein oder ungeheuer groß werden (1/*i ang.* bis 100 bezw. 100000 *joy.)*. Auch die Höllenwesen und Götter mit Ausnahme der Gevijja und Aṇuttara (§ 129) können die Gestalt wechseln, obgleich sie schon in einem Verwandlungsleib leben. Dieser ihrer Daseinsform eigentümliche und ohne Heranziehung uneigener Stoffteilchen (§ 181) gebildete Leib heißt *bhava-dhāraṇijja*, jener zeitweilig angenommene *uttara-veuvviya*.

Der Versetzungsleib dient nach Pannav. 423a ausschließlich frommen Menschen in den Karman-Stätten (§ 117), die im Besitz magischer Fähigkeiten sind *(iḍḍhi-patta)*, deren Selbstzucht aber noch nicht vollkommen ist *(pamatta-saṃjaya)*[3]), nach Devanandin zu T. 2, 37. 49, um jene Fähigkeiten zu beweisen, subtile Fragen zu lösen und einer Verletzung der Selbstzucht zu entgehen[4]). Er wird T. 2, 49 beschrieben und sein Besitz auf die Beherrscher der 14 Puvva beschränkt, sein Vorkommen also von Umāsvāti in die historische Vergangenheit verlegt. Vielleicht darf man vermuten, daß der Name weniger *āhāraka* „an sich ziehend"[5]) als *ādhāraka* ist, indem der Körper ein „Gefäß" darstellt, sei es dessen, der für längstens 1 *muhutta* (T, S, 60, 9) in ihn, der nicht höher ist als ein *rayaṇa*, hineinschlüpft, sei es der Belehrung, die sein Träger von konsultativem magischem Ortswechsel heimbringt. Der letztere wird aber erst von Umāsvāti aufgebracht. Der Versetzungsleib ist nicht gleichzeitig mit dem Verwandlungsleib vorhanden, weil dies auch bei den sie erzeugenden magischen Kräften nicht der Fall ist. Es ist nur möglich, sich abschließend auch der Versetzungs-Kraft zu bedienen (T. 2, 44 und Siddhasena dazu S. 204). Der Karmanleib ist ein „innerer" Leib gegenüber dem anderen, „äußeren", sei es der irdische, sei es der Verwandlungsleib (Ṭhāṇ. 56b). Doch ist, wie sie beide, auch der Versetzungsleib alldurchdringend und alldurchdringlich (T. 2, 38—40. 49). Er ist die individuelle Formung früher gewirkten Karmans. Der erstere ist als Träger von potentieller Energie anzusehen. Durch seine Zuteilung an alle Wesen wird diesen eine ruhende Kraft zugesprochen, die sich bei einzelnen Menschen auf Grund magischer Fähigkeit *(labdhi)* zeigen kann. Sie

---

1) In diesem Zusammenhang ist Prajn. 269b von *vargaṇāsu pradeśa-bāhulyam* die Rede.

2) *etāvat-pramāṇa-vikurvaṇāyāṃ eva tasya śakti-saṃbhāvāt* Prajn. 418a.

3) v. Glasenapp, Karman S. 27 lies *pramatta-saṃyata.*

4) *sūkṣma-padārtha-nirjnānârtham asaṃyama-parijihīrṣayā ca.*

5) *āhriyata ity āhārakaḥ* Devanandin 182; Prajn. 269b ist sprachwidrig.

erscheint u. a. in Ausstrahlung von Hitze und Kühle als den Wirkungen von Fluch und Segen, vgl. den *teya-nisagga*, nach dem Viy. 15 heißt. Die von Umāsvāti zu T. 2, 43 angeführten Lehrer haben mit Unrecht nur solche Ausnahmemenschen im Auge, ebenso wie Devanandin in seinem hinter T. 2, 48 eingefügten Sūtra. Außerdem gilt der feurige Leib bei Siddhasena (T. S. 59) und Haribhadra (T. S. 56) als Bewirker der Verdauung. Es ist aber unwahrscheinlich, daß als solcher der zweitfeinste aller fünf ausersehen wäre. Alle Leiber außer dem irdischen sind mit der Seele innig verbunden (*jīva-phuḍa*, Ṭhāṇ. 251 b).

§ 63. Physiologie. Zur Existenz gelangt ein Wesen physisch auf drei Arten: durch Manifestation, durch Verdichtung (Koagulation) oder durch Zeugung. Manifestation (*uvavāya*) ist das Entstehen ohne materielle Grundlage mit blitzartiger Plötzlichkeit[1]; so treten die Götter und Höllenwesen ins Leben. Verdichtung (*sammucchaṇā*) geschieht spontan aus vorhandenem Stoff; sie ist den ein- bis viersinnigen Wesen eigen. Die fünfsinnigen, höhere Tiere und Menschen, entstehen teils ebenso (s. u.), teils durch Zeugung (*gabbha-vakkanti, garbha-vyutkrānti*). Der Ort, wo ein Wesen entsteht, ist seine Ursprungsstätte (*joṇi*)[2]. Sie ist entweder kalt, belebt, bedeckt (*saṃvuḍa*)[3] oder das Gegenteil hiervon oder beides. Eine vierte Dreiheit (Pannav. 227 b) ist rein anatomisch (§ 64). Die in Pannav. 9 (vgl. Ṭhāṇ. 121 a) angegebene Verteilung jener 9 Eigenschaften auf die Wesen leuchtet meist ohne weiteres ein. Die Höllenwesen z. B. entstehen an kalten und an heißen Orten, die Götter an gemäßigten (*sīôsiṇa*). An solch letzteren erfolgt die Zeugung, und sie sind ferner gleichzeitig bedeckt und sichtbar (*saṃvuḍaviyaḍa*). Denn der Lage nach ist der Uterus (*garbha*) zwar bedeckt, sichtbar aber bei vorgeschrittener Schwangerschaft. Manifestation geschieht an unbelebten Orten, und zwar entstehen die Götter auf dem Göttersitz und mit dem Götterkleid, also an bedeckter Stelle, was auch für Höllenwesen gilt (*nārakôtpatti-sthānānāṃ saṃvṛta-gavākṣa-kalpatvāt* Prajn. 227 a. b). Verdichtung findet an offenem Platz statt. Von den höheren Tieren kommt die wunderbare Schlangenart *āsāliya* ausschließlich so zustande (Pannav. 46 a); es können ferner durch Verdichtung entstehen die *suṃsumāra, mahoraga*, Vierfüßer mit Klauen (*saṇapphaga*) und die *viyaya-pakkhi*, Vögel, die ihre Flügel niemals zusammenlegen (ebd. 44 a. 45 a. 46 b. 49 a), sodann die Menschen. Diese können aus feuchten menschlichen Ausscheidungen und aus Unreinigkeiten spontan entstehen[4] (ebd. 50 a). Sie bleiben dann aber unentwickelt (*apajjatta*) und winzig (1/i *ang*,) und leben höchstens 1 *muhutta* lang. Außer den *āsāliya* sind alle diese Koagulierten geschlechtslos. Unter Entwicklung (*pajjatti*) versteht man (Umāsvāti zu T. 8, 12, S. 177, 4 ff.) die Fähigkeit, dem Körper Stoffe zu assimilieren und ihn selbst, die Sinnes- und Atmungsorgane, sowie je nach dem auch die Sprache und den inneren Sinn fertig zu bilden. Diese Entwicklung kann bei Elementarwesen, Pflanzen, Tieren und Menschen auch fehlen, sie sind dann *apajjatta*[5]).

---

[1]) *jaha mehâsaṇi-tiyas'indacāva-vijjūṇa saṃbhavo hoi gayaṇammi khaṇeṇa, tahā devāṇa vi hoi uppattī*, Haribhadra, Samarāiccakahā ed. Jacobi S. 57, 3.

[2]) Bei Pflanzen spricht man vom *joṇī-voccheya*, wenn die Keimfähigkeit erlischt (Viy. 671. 274 a; Ṭhāṇ. 123 b. 343 b. 405 a).

[3]) Für *saṃvṛta* hat Jacobi T. 2, 33 *saṃvṛtta* „minimal“. Auf diese Lesart deutet Siddhasena S. 191, 19 mit *saṃvṛtā pracchannā saṃkaṭā vā*.

[4]) Āyār. 5, 2 unterscheidet die *sammucchima* von den *rasaya* und *saṃseyaya*. Die gleiche Reihe wie dort s. Ṭhāṇ. 385 b. 416 a.

[5]) Man spricht (Viy. 852 b; Samav. 26 b) hiernach von 14 Arten von Wesen.

§ 64. Wo vom Keimleben gezeugter Wesen die Rede ist, handelt es sich fast nur um den Menschen. Ein tierischer Embryo *(tirikkha-joṇiya gabbha)* besteht zwischen 1 *muh.* und 8 Jahren, ein menschlicher *(maṇussī-g.)* zwischen 1 *muh.* und 12 Jahren, eine ausgebildete Frucht (? *kāya-bhava-ttha)* zwischen 1 *muh.* und 24 Jahren. Zu dieser Vorstellung gehören augenscheinlich die Angaben Viy. 88b, was ein *jīva gabbha-gaya samāṇa* Übles und Gutes treibt, und was sein Lohn ist, wenn er als solcher stirbt. Menschlicher und tierischer Same lebt im Mutterschoß zwischen 1 und 12 Stunden (Viy. 433a; Tand. 4b[1])). Von Zufallsschwängerung und ihrem Gegenstück, dem fruchtlosen Beilager, und seinen Ursachen spricht Ṭhāṇ. 312b. Die erste Nahrung des Embryos *(jīva)* nach dem Eingehen in den Schoß sind das Reinigungsblut der Mutter *(māu-oya)* und der Samen des Vaters (Sūy. II 3, 21; 353b), später ist die Nahrung mannigfach. Sie wird nicht bissenweise mit dem Mund, sondern mit dem ganzen Leibe aufgenommen (§ 96); ausgeschieden wird nichts, vielmehr dient alles zum Aufbau der Sinnesorgane und des Leibes. Mutter und Frucht stehen durch zwei Stränge mit einander in Verbindung: der eine *(māu-jīva-rasa-hariṇī* scil. *nālī ?)* geht von der Mutter aus und dient der Frucht zum Atmen und Umwandeln der Stoffe, die andere *(putta-j.-r.-h.)* geht von der Frucht aus und dient ihr zum Aufbau des Körpers *(ciṇāi, uvaciṇāi)*. Von der Mutter stammen *(māiy'anga,* Ṭhāṇ. 170b *māuy'a.)* Fleisch, Blut und Gehirn, vom Vater *(piiy'a.)* Knochen, Mark, Haare und Nägel. Diese elterlichen Mitgaben *(ammā-piiya sarīraya)* haben Bestand, solange der Körper des Abkömmlings ungeschwächt *(avvāvanna)* besteht. Die Hauptstelle für das Voranstehende ist Viy. 87a, teilweise auch Tand. 7a. 8a.

Die Embryologie des Menschen behandelt der Anfangsteil des Tandulaveyāliya. Den einleitenden Gāhās sei hier nur entnommen, daß die Grenze der Fruchtbarkeit beim Weibe 55, beim Manne 75 Jahre sind (Str. 13, vgl. Sthān. 313b), und daß die Frucht im Mutterschoß durchschnittlich 277½ Tage verweilt (Str. 4f.). Ihre Stadien sind *kalala* (7 Tage), *abbuya* (desgl.), *pesī, ghaṇa.* Ihr Gewicht ist im 1. Monat 3 *karisa* = ¾ *pala,* im 2. wird sie fest, im 3. erregt sie Gelüste der Mutter, im 4. macht sie deren Glieder schwellen, im 5. entwickeln sich die Extremitäten und der Kopf *(panca piṇḍiyāo)*, im 6. Galle und Blut, im 7. Adern, Muskeln, Gefäße, Nerven, Poren, Haare und Nägel; im 8. ist das Kind fertig. Das Geschlecht entspricht dem Überwiegen des Samens oder des Blutes, die Gleichheit beider führt zur Geschlechtslosigkeit. Eine solche Frucht liegt (Str. 16) in der Mitte der Mutter, eine männliche rechts, eine weibliche links. In Lage und Befinden stimmt sie mit der Mutter überein. *bimba* (Tand. 14a; Ṭhāṇ. 287a) scheint das Ergebnis einer Fehlgeburt zu bezeichnen. Nach Viy. 89a führt die Querlage zur Totgeburt. Eine Beschreibung der weiblichen Geschlechtsteile findet sich Tand. 4a. Aus Pannav. 9 (227b); Ṭhāṇ. 121b erfahren wir, daß die Gebärmutter konvex, konkav oder flach *(vaṃsī-patta)* sein kann. Viy. 218a wird Hari Negamesis Rolle als Umbetter des Embryos anscheinend vom Einzelfall aus (§ 17) verallgemeinert.

Die gezeugten Wesen kommen im Ei, mit der embryonalen Eihaut (dem Chorion) oder als lebendige Junge zur Welt. Eigeboren *(aṇḍaya)* sind außer den Vögeln die Schlangen, Fische, Eidechsen, Schildkröten und Krokodile; mit der Eihaut werden geboren *(jarāuya)* die meisten höheren Vierfüßer

[1]) Ausg. DLJP 59.

und die Menschen; als fertige Junge sind da *(poyaya)* andere Vierfüßer, darunter der Elefant, ferner Flieger mit Hautschwingen, wie die Fledermaus usw.[1])

§ 65. Von der gleichen Roheit wie alle diese Vorstellungen ist auch die Anatomie des fertigen Menschen (Tand. 35 b). Außer den Quantitäten an Flüssigkeiten, die wir nebst anderem übergehen, hat der Mensch 700 Adern, von denen je 160 vom Nabel nach oben, nach unten in die Beine, nach unten in den Unterleib und horizontal laufen; je 25 enthalten Schleim und Galle, 10 Samen. Ferner gibt es u. a. 900 Sehnen, 500 Muskeln, 900 Gefäße, 9,9 Mill. Haarporen ohne Kopf- und Barthaar, mit diesem 35 Mill. Etwas anders sind einige Zahlen für die Frauen und die Zwitter, nämlich 670 und 680 Adern und 470 und 480 Muskeln; auch hat der Mann, 5, die Frau 6 innere Organe *(koḍha)*, der Mann 9, die Frau 11 Öffnungen *(soya)*[2]). Daß im Gegensatz zur gemeinindischen Anschauung die linke Seite als gut *(suha-pariṇāma)*, die rechte als unglückbringend bezeichnet wird (Tand. 35 b), entspringt nur dem Unterscheidungstrieb.

Außerhalb des Tand. wird der Körperbau des Menschen aus allgemeinen Vorstellungen nicht herausgehoben[3]). Man kennt 6 Arten der Zusammenfügung der Knochen *(saṃghayaṇa, saṃhanana)* mittels Hakung und Stift Ṭhāṇ. 357 a; Tand. 27 b): *vajja-risabha* (oder *vairôsabha*)-*nārāya, risabha-n.*, *n.*, *addha-n.*, *kīliyā* und *chevaṭṭha* (hierfür *sṛpāṭikā* Umāsv. zu T. 8, 12). Zur Erklärung vgl. u. a. v. Glasenapp, Karman S. 29, eine Abbildung bei Bastian, Ideale Welten I, Tafel IV (der zugehörige Satz S. 283 ist falsch). Verdichtung ergibt die 6. (und schlechteste) Art, Manifestation keine, da Höllenwesen und Götter keine Knochen, Sehnen und Adern haben; bei Zeugung sind alle Arten möglich. Nach Tand. 27 b haben jedoch die Menschen jetzt nur noch die *chevaṭṭha*-Fügung. Die 1. Art ist die ideale und den Arhats usw. eigen.

Die Körperform *(saṃṭhāṇa)* ist ebenfalls sechsfach möglich(Ṭhāṇ. 357 a; Tand. 27 b). Ein Wesen ist durchaus proportioniert *(sama-cauraṃsa)*, nur oben *(niggoha, n.-parimaṇḍala)*, nur unten *(sāiya*, Komm. *sādi*, Um. *sāci)*; es ist bucklig *(khujja)*, verkrüppelt *(vāmaṇa)* und ungestalt *(huṇḍa)*. Letzteres sind die Höllenwesen (vgl. § 109) und die verdichteten Wesen außer den einsinnigen, die wie § 105 beschrieben werden. Alle Arten haben die gezeugten höheren Tiere und Menschen, nur die erste die Götter.

Nächst der Körperform ist die Körpergröße *(sarīr'ogāhaṇā)* zu erwähnen. Die Elementarkörper kommen über die Winzigkeit nicht hinaus, die als Minimum allen irdischen Wesen eigen ist. Das Höchstmaß hingegen ist überall sonst ein ungeheures: Pflanzen und Wassertiere bis 1000 *joy.*, Landtiere bis 6 *gāuya*, Menschen bis 3 usw. (Pannav. 412 b). Jenseit der Oberwelt nimmt die Körpergröße zu, je tiefer man kommt, und ab, je höher man steigt: die Wesen in den tiefsten Höllen haben 500 *dhaṇu*, die Aṇuttarovavāiya 1 *rayaṇi* (Pannav. 417 a). Über die *siddha* s. § 187.

§ 66. Wir kommen zu den körperlichen Funktionen. Das Atmen heißt *āṇamai pāṇamai*[4]) *ūsasai nīsasai*, wobei die ersten beiden die innere, die letzten beiden die äußere Tätigkeit ausdrücken (Prajn. 220 b). Es atmen

[1]) Umāsvāti zu T. 2, 34; Śīlānka zu Āyār. 5, 2.
[2]) Hier kommen die Brustwarzen hinzu. Sie fehlen Ṭhāṇ. 450 b.
[3]) Doch gibt Vivāgas. 42 b die 48 *nālī* und ihre Aufgaben an.
[4]) = *aniti, prāṇiti.*

(Pannav. 7) alle Wesen ohne Ausnahme, aber je höher ihre Stätten sind in um so größeren Zwischenräumen: die Höllenwesen atmen beständig[1], die obersten Vemāṇiya nur alle 33 Halbmonate, die ein- bis fünfsinnigen Tiere und Menschen verschieden *(vemāyāe)*. Die Frequenz ist, wie sich aus Viy. 274b gegenüber Tand. 3b ergibt, beim Embryo dieselbe wie beim fertigen Menschen, dem sie auch zeitlebens bleibt, nämlich 3773 in 1 *muhutta*. So wird der Atemzug *(ussāsa-nissāsa* oder *pāṇu)* zum Zeitmaß. Während das Atmen der Zwei- bis Fünfsinnigen feststand *(jāṇāmo pāsāmo)*, erschien das der Elementarwesen und der Pflanzen problematisch, es wird aber ausdrücklich auch von diesen behauptet (Viy. 109a). Anschließend erfahren wir (109b), daß das „Atmen" alle möglichen Stoffe *(davvāiṃ)* umfaßt. Ebenso verwunderlich wie diese Feststellung ist die dabeistehende und unzutreffende Verweisung auf Pannav. 28 (das Āhāra-paya). Ein Windkörper *(vāuyāya)* atmet seinesgleichen, und ob der eingeatmete auch vielhunderttausendmal in jenem zugrunde gegangen ist *(uddāittā)*, kehrt er doch immer wieder *(paccāyāi*, Viy. 110a)[2]. In anderem Zusammenhang wird gesagt, daß die Elementar- und Pflanzenwesen einander ein- und ausatmen (Viy. 419b)[3].

Den Erd- und Wasserwesen und den Pflanzen ist es nicht möglich, sich freiwillig zu bewegen. Sie heißen deshalb *thāvara* „feststehend" im Gegensatz zu allen anderen, den *tasa pāṇa* oder „beweglichen" Wesen, für die man z. B. Āyār. 5, 1 vergleiche. Die hiernach gebildete Stelle Dasav. 4 Anf. zeigt die auch sonst einwandfreie Bedeutung. Aber Siddhasena zu T. 2, 12 (S. 158, 3) unterscheidet die beiden Gruppen als diejenige, in der der Zustand und die Stimmung des betreffenden Wesens äußerlich erkennbar sei, und die gegenteilige; denn *trasa* heiße von Haus aus *(ādau) sukha-grahaṇa*. Nach Devanandin drückt *trasa* die Möglichkeit des Überganges in eine andere Wesensklasse aus, die, wie eben erwähnt, gewissen Wesen fehlt, weshalb für ihn alle Einsinnigen zu den *sthāvara* gehören.

Ausnahmslos ohne Geschlecht (Jīv. II) sind, wie erwähnt, die durch Verdichtung entstandenen Wesen, ferner sind es die Höllenwesen. Bei den Göttern dagegen kommen geschlechtslose nicht vor; den Gevejja und Aṇuttara fehlen auch die weiblichen entsprechend der mit der Höhe der himmlischen Region schwindenden Sinnlichkeit, worüber Pannav. 547bff. (vgl. Ṭhāṇ. 105b) handelt, vgl. auch T. 4, 8—10. Drei eigentümliche Vergleiche nehmen sich in der trockenen Darstellung von Jīv. 150b. 177a. 198a wie Überbleibsel aus höher stilisiertem Zusammenhang aus: das weibliche Geschlecht ist wie ein Kochfeuer *(phumphuy'aggi)*, das männliche wie ein Waldfeuer *(vaṇa-dav'aggi)*, das dritte wie ein Stadtbrand *(mahānagara-dāha)*.

§ 67. Der Sinne *(indiya*; Viy. 223b. 286b: *āyāṇa)* gibt es fünf (Pannav. 15)[4]. Ihre ungleiche Verteilung auf die Wesen ist der Anlaß zu deren Sonderung in die schon oft genannten Ein- bis Fünfsinnigen und damit die Grundlage der Betrachtung der beseelten Welt. Die einsinnigen haben nur Gefühl, bei den zweisinnigen kommt Geschmack, bei den dreisinnigen Ge-

---

[1]) Denn alle Gepeinigten atmen schnell, Prajn. 220b.

[2]) Abhay. behauptet, daß die Stoffteilchen, die den Atem-Zug und -Hauch bilden, feiner seien als die, aus denen sich der „irdische" und Verwandlungsleib des Windwesens zusammensetzt (110a).

[3]) Abhay. folgt ohne eigene Meinung der „*pūjya-vyākhyā*" und konstruiert eine gegenseitige Angleichung des Atmens bei engverbundenen Erd- usw. Wesen.

[4]) Zum inneren Sinn vgl. § 71.

ruch, den viersinnigen Gesicht, den fünfsinnigen Gehör hinzu[1]). Die ersten vier werden als Wesen mit unvollzähligen Sinnen, *vigal'indiya*, zusammengefaßt. Einsinnig sind die unmeßbar kleinen Teilchen von Erde, Wasser, Feuer, Wind und die Pflanzen. Die verschiedenen Erscheinungsformen der Elemente, die Gewächse und mehrsinnigen Wesen werden Pannav. 24a ff. ohne die Absicht der Vollständigkeit genannt, desgleichen Utt. 36; ohne System erscheinen viele Paṇhāv. 1. Die Umkehrung der obigen Reihenfolge der Sinne ist die solenne. Die hiernach ersten drei Sinne haben je 2 Organe[2]), die letzten beiden je 1. Pannav. 312a steht hierfür *davv'indiya*, was dem *upakaraṇa* bei Umāsvāti T. 2, 17 entspricht.

Die Stofflichkeit der Sinne führt dazu, daß deren Träger, der *jīva* an sich und sämtliche Wesen im Saṃsāra, Viy. 423b als *poggalī* bezeichnet werden. Man unterscheidet den *uvacaya*, die Anhäufung der für den Zweck geeigneten Atome, und die *nivvattaṇā*, Anlage oder Formgebung, die in ¿ *samaya* eines *muhutta* geschieht. Dem *uvacaya* (der bei Umāsvāti fehlt) ist der *pracaya* Devanandins (zu T. 2, 17) zu vergleichen. Dieser Autor unterscheidet (S. 165) innere und äußere Anlage (*nirvṛtti*), letztere eben der *pudgala-pracaya*, erstere die Punkte der Seele in Ausdehnung und Form des jeweiligen Sinnesorgans, z. B. der Pupille (vgl. Jacobi zur Stelle). Auf die innere, allen Wesen, die jenen Sinn besitzen, gemeinsame Anlage gehen nach Prajn. 294a die Angaben bestimmter Formen (*saṃṭhāṇa*). Danach sind Gehör und Geruch wie gewisse Blumen (*kalambuya-puppha* und *aimuttaga-canda*) gestaltet, der Gesichtssinn wie eine Linse (*masūra*), die Zunge wie ein Messer (*khurappa*); das Gefühl, bei dem äußere und innere Anlage nicht unterschieden werden (Prajn.), hat verschiedene Formen (Pannav. 293b, etwas abweichend Siddhasena zu T. 2, 17). Man kennt ferner *bāhalla*[3]) und *pohatta*[4]), Dicke und Breite der Stoffanhäufung. Beide sind winzig klein, nur das *pohatta* des Gefühlsinnes ist dem Maß des Körpers gleich. Die Reichweite (*visaya*) ist am größten beim Gesicht, wo sie 100000 *joy.* überschreitet; das Gehör erstreckt sich über 12, die anderen Sinne über 9 *joy.* Das ist gewiß wörtlich zu nehmen und ebenso wie die Körpergröße (s. o.) und die angeblich längste Lebensdauer auf sagenhafte Verhältnisse zu beziehen. Mit den Objekten kommen die Sinnesorgane in direkten Kontakt (*puṭṭhāiṃ* — und *paviṭṭhāiṃ* — *saddāiṃ suṇei* usw., Pannav. 298a; Ṭhāṇ. 253a)[5]); nur beim Gesichtssinn ist dies nicht der Fall. Nach Prajn. 298b handelt es sich jedoch beim Hören um bloßes Anrühren (*spṛṣṭa-mātra*), beim Riechen, Schmecken und Fühlen aber außer ihm sozusagen um Eingliederung in die Seele (*baddha-spṛṣṭa*, *baddha* = *ātma-pradeśair ātmīkṛta*). Begründet wird dies u. a. mit der größeren Feinheit und der

---

[1]) An brahmanische Begriffe lehnen sich die Dig. durch Einschaltung der Lehre von den 10 *prāṇa* an. 5 sind die *indiya-pāṇa*, 3 die *bala-p.* innerer Sinn (§ 71), Rede und Leib, und den Schluß bilden der Ātem (*āṇā-pāṇa* oder *ucchvāsa-niḥśvāsa-prāṇa*) und die Lebenskraft (*āuga-p.*). Vgl. Gommaṭas. Jīv. 129; Devanandin zu T. 2, 14; Komm. zu Prāyaścittacūlikā 4. Die letzteren beiden geben an, wie sich diese *p.* auf die ein- bis fünfsinnigen Wesen verteilen, s. Jacobi Tattv. zur Stelle.

[2]) Die Ein- bis Drei-Äugigen, von denen Ṭhāṇ. 171b spricht, sind dies in übertragenem Sinne.

[3]) *bahalatā* = *piṇḍatva* Prajn. 293a. Die frühere Ausg. der Pannav. druckt stets *bāhulya* für *bāhalya*.

[4]) Lautlich = *pṛthaktva*, aber in der Bedeutung = *pṛthutva* (*vistāra*). Prajn. 294b f. stehen beide durcheinander.

[5]) *cattāri indiy'atthā puṭṭhā veenti.* Hier steht *veenti* für *veijjanti*.

größeren Zahl der Laut-Stoffe gegenüber jenen; die Sonderstellung des Gesichts wird auf dessen *aprāptakāritva*, die Eigenschaft, ohne Berührung wahrzunehmen[1]), zurückgeführt. Der Gesichtssinn verhält sich auch ersten Eindrücken gegenüber anders als die anderen Sinne, vgl. § 71. Es ist selbstverständlich, daß die Einwirkungen auf die Sinne in Eigenschaften der Objekte beruhen (Viy. 713 heißen die Duftpartikel *ghāṇa-sahagayā poggalā)*. So ist der *indiya-visae poggala-pariṇāma* (Jīv. 373b) entweder angenehm oder unangenehm *(surūva, durūva* usw.[2]) und geht aus dem einen von diesen in sein Gegenteil über.

Das von den fünf Sinnen hier Dargestellte betrifft sie in ihrer materiellen Beziehung, als *davv'indiya*. Von den *bhāv'indiya*, den Sinnen als Zustand. wird § 71 die Rede sein. Zu Beginn des Keimlebens sind nur diese vorhanden (Viy. 86b).

§ 68. Die Sprache nimmt, so sagt Pannav. 255b, ihren Ursprung in der Seele, ihr Erscheinen im Körper, ihre Form ist die des Donnerkeils, und sie endigt am Ende der Welt *(bhāsā jīv'āiyā sarīra-ppabhavā vajja-saṃṭhiyā log'anta-pajjavasiyā)*. Vermutlich war die Formbezeichnung in anderem Zusammenhang gleichnisartig geprägt worden. Prajn. meint aber, daß die Welt, die von den Rede-Atomen durchdrungen würde, die Form des *vajja* habe. Die einsinnigen Wesen haben keine Sprache. Weiteres schon § 61, und siehe ferner § 74. Āyār. II 92, 3f. legt Wert darauf, daß die Sprache nur da ist, während sie gesprochen wird *(bhāsijjamāṇī bhāsā)*, weder vorher noch nachher. Diese Feststellung steht ferner Viy. 103b. 621b. 622b. Der Sprechvorgang selbst wird Pannav. 260bff. ausführlich geschildert. Er ist kurz gesagt, das Ausstoßen *(nisarai, nisṛjati)* aufgenommener *(geṇhai)* bereitstehender (oder ruhender, *ṭhiya)* Substanzen *(davva)*. Diese bestehen aus ∞ Atomen *(aṇanta-paesiya)*, nehmen den Raum von ℷ Punkten ein, haben 1 *sam.* Dauer und alle Eigenschaften, die bei Farbe, Geruch, Geschmack und Gefühl möglich sind. Die Aufnahme erfolgt zu inniger Berührung *(puṭṭha, ogāḍha)*, nämlich mit Punkten der Seele *(ātma-pradeśa*, Prajn.), und sie widerfährt feinen und groben Teilchen *(aṇu* und *bāyara)*[3]), was noch weiter verfolgt wird. Sie geschieht mit oder ohne Unterbrechungen *(antara)*, insofern innerhalb von 1 *sam.* entweder Aufnehmen oder Ausstoßen, oder Aufnehmen und Ausstoßen stattfindet, wobei die als Rede ausgestoßenen Teilchen stets die im vorigen *sam.* aufgenommenen sind und übrigens (267a) demselben Rede-Inhalt Wahr, Falsch usw. angehören, für den sie aufgenommen wurden. Ihr Schicksal hängt von der Sprechstärke ab. Bei leiser Rede, sagen Prajn. zu Pannav. 262b und Vy. zu Viy. 621b, treten die Redeteilchen in groben Stücken *(abhinna)* aus *(bhāsijjamāṇī bhāsā bhijjai* Viy.), reichen nicht weit und gehen bald zugrunde. Laut Gesprochenes aber ist fein zerteilt *(bhinna)*, es vergrößert sich unendlichfach und gelangt bis an die Grenzen der Welt[4]).

§ 69. Die angebliche Lebensdauer des Menschen geht, wie angedeutet, über jede Erfahrung hinaus. Samt den fünfsinnigen Tieren kann er nämlich

[1]) Vgl. Leumann, Übersicht S. 39a.

[2]) So bei *rūva;* bei *sadda* heißt es *subbhi* und *dubbhi* (auch Ṭhāṇ. 24a), bei *gandha surabhi* und *durabhi.*

[3]) Prajn. hat wohl Bedenken (263b), aus *bāyara* die Konsequenz zu ziehen, daß es sich um sichtbare Teilchen handele, und gibt daher nur die Auffassung des *mūla-ṭīkā-kāra* wieder, nach der Aggregate mit kleinerer oder größerer Punktzahl gemeint sind.

[4]) Vgl. auch Ṭhāṇ. 63a.

3 *paliovama* erreichen, womit er die Vāṇamantara- und Joisiya-Götter um das Doppelte übertrifft. Die Bhavaṇavāsī dagegen kommen bis gegen 2 *sāgarovama*, die Höllenwesen und die Vemāṇiya sogar bis 33. Die Zahlen für die weiblichen Götter sind niedriger. Ein Erdpartikel erreicht 22000, ein Wasserpartikel 7000, ein Windpartikel 3000, eine Pflanze 10000 Jahre. Ein Feuerpartikel lebt längstens 3 Tage und Nächte, ein zweisinniges Wesen 12 Jahre, ein dreisinniges 49 Tage, ein viersinniges 6 Monate. Bezeichnet wird diese Lebenszeit (Pannav. 4) mit dem Worte *ṭhii*; es steht auch dort, wo die Späteren von *bhava-sthiti* sprechen zum Unterschied von der *kāya-sthiti*, mit der die Summe der einander folgenden Existenzen in der gleichen Wesensform benannt wird (§ 93).

Außerhalb der sagenhaften Möglichkeiten begegnen beim Menschen 3 Stufen *(jāma, vaya*, Āyār. 33, 23; 50, 3 v. u.; Ṭhāṇ. 128a), die sich aber nicht auf das physische, sondern auf das Mönchsleben beziehen, wenigstens nach dem Kommentar, der sie vom 8. bis zum 30., vom 31. bis zum 60. und vom 61. Jahr bis zum Tode reichen läßt[1]). Denn Mönch wird man nicht vor dem 8. Jahre (§ 138). Die eigentlichen Lebensstufen sind die 10 *dasā* namens *bālā, kiḍḍā, nandā, balā, pannā, hāyaṇī, pavancā, pabbhārā, mummuhī (mammuhī), sāvaṇī (sāyaṇī)* (Tand. 16a, in einem Śloka Ṭhāṇ. 519a, in einer Gāhā Tand. 16a = Dasav.nijj. 10). Die zweite Hälfte der Reihe deutet Abnahme der Sinne, Redseligkeit, Körperkrümmung, Erwartung des Todes[2]) und letztes Lager an, wird aber von den Komm. öfter in gesuchter Weise erklärt. Die Ansetzung dieser zehn Stufen geht gewiß auf das theoretische Höchstalter von 100 Jahren (Tand. 17b. 33a) zurück. Hiervon wird die Hälfte verschlafen; für Kindheit und Alter[3]) sind ferner 20 Jahre zu rechnen (Tand. 33a). Aus dem metrischen und daher in der Wortstellung freien Kompositum *ṭhiya-jovvaṇa-kes'avaṭṭhiya-naho*[4]) Jambudd. 224b ergibt sich die Vorstellung, daß zu bleibender Jugendkraft das Nichtwachsen von Haar und Nägeln gehöre, wie denn dies auch einer der Vorzüge des Kevalin ist (Samav. 60b).

Eine Reihe von 16 Krankheiten findet sich Āyār. I 27, 16ff., eine andere Vivāgas. 40b. Hier erscheinen auch Ärzte und versuchen ihre Kunst auf die verschiedenste Weise. Hauptfächer der Heilkunde, das sei hier angemerkt, sind nach Ṭhāṇ. 427 folgende acht: Kinderheilkunde *(kumāra-bhicca)*, innere Medizin *(kāya-tigicchā)*, kleine und große Chirurgie *(salāī* und *salla-hattā)*, Giftkunde *(jangolī)*, Irrenheilkunde *(bhūya-vijjā)*, Ätzkunde *(khāra-tanta)* und Elixierkunde *(rasāyaṇa)*. Das stimmt mit den 8 Teilen des angeblichen Āyurveda (Jolly, Medicin, GIAPhA III 10, S. 13) nahezu überein. Nach Ṭhāṇ. 451a gehört übrigens die ärztliche Wissenschaft *(tigicchiya)* schlechthin zum *pāva-suya-pasanga*[5]). Krankheitsursachen gibt es nach Ṭhāṇ. 446a folgende neun: zuvieles Sitzen *(accāsaṇā)*, schädliches Essen *(ahiyâsaṇā)*, zuviel Schlaf, zu wenig Schlaf, Stuhlverhaltung, Harnverhaltung, Marschieren *(addhāṇa-gamaṇa)*, Essenverweigerung

---

[1]) Sthān. 128b sieht in *jāma* den 4. Teil von Nacht oder Tag, was aber nicht paßt. Die *vayas* gehen ebd. bis 16, 70 und 70 + x Jahre.

[2]) Mit Haribhadra zu Dasav.nijj. = *mṛt-mukhī (mṛṇ-, mṛn-mukhī)*.

[3]) Viy. 699b ist *jarā* nicht das Alter, sondern die körperliche Pein im Gegensatz zur seelischen, dem *soga*.

[4]) Gedruckt ist *kesa-avaṭṭhiya*. Grammatisch richtig wäre die Stellung *avaṭṭhiya-k.-n.* Es handelt sich um einen Veḍha, dessen Fortsetzung lautet *havai ya savva-bhaya-vippamukko*.

[5]) 25 andere, die ausschließlich der Wahrsagerei angehören, s. Samav. 49a.

und Hingabe an Sinnenfreuden *(indiy'attha-vikovaṇayā)*. Auf dem gemeinindischen System beruht die Einteilung (Ṭhāṇ. 265a) in *vāiya-*, *pittiya-* und *simbhiya*-Krankheiten und solche, bei denen mehrere hierbei genannte Faktoren beteiligt sind. Viy. 634a (= Ṭhāṇ. 47b) gibt an, daß Wahnsinn *(ummāya)* auf Besessenheit *(jakkh'āvesa)* oder auf Verwirklichung des sog. Verwirrenden Karmans (§ 87) beruhe[1]), und zwar sei die erste Art angenehmer *(suhaveyaṇatarāga)* und leichter loszuwerden *(suhavimoyaṇatarāga)* als die zweite. Zustande kommt Besessenheit, so heißt es anschließend, dadurch, daß ein Gott unreine Atome schickt *(asubhe poggale pakkhivai)*, die bei Höllenwesen und Göttern stärker *(mahiḍḍhiyatarāga)* sind als bei Elementarwesen (!), Tieren und Menschen. Der Gedanke ist wohl in Übereinstimmung mit den Vorstellungen aller Primitiven der, daß der (stoffliche) Körper eines bösartigen von dem gesunden Individuum Besitz nimmt. Kappa 6, 12 stehen *jakkh'āiṭṭha* und *ummāya-patta* neben einander. Der Yakṣa ist in diesem Zusammenhang nicht derjenige, der als wohlwollendes Wesen unter die Vāṇamantara-Götter eingereiht ist (§ 112), sondern stammt aus dem Bereich des Volksglaubens. Daß ein Kevalin von einem Yakṣa besessen sei, war eine Behauptung von feindlicher Seite (Viy. 749a), die sich wohl auf den äußeren Anschein gründete und jedenfalls dessen Aussprüche der Glaubwürdigkeit berauben sollte.

Vom physischen Tode erfahren wir nur wenig: die Seele *(āyā)* verläßt *(nijjāi)* den Leib an den Füßen, Schenkeln, der Brust, dem Kopf und aus allen Gliedern gleichzeitig. Dies weist nach Ṭhāṇ. 89b. 346a auf ihren künftigen Verbleib in der Hölle oder unter den Tieren, Menschen, Göttern, und ihr Eingehen zu den Vollendeten (Ṭhāṇ. 346a), ist aber nichts anderes als eine unverfälscht primitive Vorstellung.

§ 70. Die Seele. Den Abschluß der Lehre von den Stoffen hätte das Karman zu bilden. Da es jedoch seit Ewigkeit mit der Seele aufs engste verbunden ist, muß diese zunächst behandelt werden. Die Seele heißt *jīva* als Lebensträger, ein lebendes Wesen heißt (neben *pāṇa*, *bhūya*, *satta)* *jīva*, weil es beseelt ist: dies ist den halb spielerischen Subsumptionen Viy. 285a zu entnehmen. Die Punkte der Seele und deren Größe s. § 58. Ihre Gesamtanzahl bleibt ewig die gleiche, sie nimmt weder zu noch ab, während in den einzelnen Wesenstufen und -klassen natürlich sowohl Gleichheit wie Ab- und Zunahme vorkommen, mit Ausnahme der Vollendeten, deren Zahl einer Abnahme nicht unterliegt (Viy. 244a).

Von der Seele zu unterscheiden ist *āyā*, das Ich, aber die Grenze ist nicht immer deutlich. So, wenn die mönchischen sittlichen Pflichten dem *āyā* dienen *(āyā sāmāie* (usw.), *āyā sāmāiyassa* (usw.) *aṭṭhe* Viy. 99a), alles körperliche und geistige Tun sich im Ich auswirkt *(n'annattha āyāe pariṇamenti* Viy. 777a), zumal wenn *jīva* und *jīv'āyā* ausdrücklich gleichgesetzt werden (Viy. 723b)[2]). Betonter erscheint das Ich, wenn der *āyā*[3]) sowohl schlechthin *(daviy'āyā)* wie mit den Leidenschaften, der Betätigung, dem Erkennen und anderen Abstrakten verbunden als *kasāy'āyā*, *jog'āyā*, *nāṇ'āyā* usw. aufgestellt (Viy. 588a) und aller dieser gleichzeitiges Vorkommen oder Nichtvorkommen beim Individuum festgestellt wird; vgl. auch den *ahigaraṇī āyā* Viy. 288b. Erkennen, Nichterkennen und Glauben durchdringen, wie es scheint, die Persönlichkeit, so daß die Begriffe einander

[1]) Dies neben konkreter Schuld auch Ṭhāṇ. 360b.
[2]) Die Dig. nennen den *jīva* oft *āyā (ādā)*.
[3]) An der anzuführenden Stelle wird *āyā* als Femininum dekliniert.

gleich sind: *nāṇe* (Nom.) *āyā*, *annāṇe āyā* (dies bei den Einsinnigen), *damsaṇe āyā* (Viy. 588b). Wir lesen Viy. 621a. 622b, daß die Sprache und der innere Sinn ausschließlich etwas anderes sind als das Ich (*no āyā bhāsā*, *n. ā. maṇe*, *annā bhāsā*, *anne maṇe*), der Körper aber nicht notwendig (*āyā vi kāe anne vi kāe*), was sich wohl aus seiner äußerlichen und bleibenden Wirkung erklärt. Die gleiche einleitende Formulierung schloß sich an die angeführte Stelle Viy. 588b unmittelbar an (*āyā bhante Rayaṇappabhā puḍhavī annā R. p.?* Viy. 592b), aber zu ganz anderem Zweck. Hier steht *āyā*, um auszudrücken, daß ein Objekt, mit den ihm innewohnenden Eigenschaften bezeichnet, dialektische Wirklichkeit hat im Gegensatz u. a. zu dem Fall, daß ihm fremde, einem andern Objekt gehörige Eigenschaften beigelegt werden: (*Rayaṇappabhā...*) *appaṇo āḍiṭṭhe āyā*, *parassa āḍiṭṭhe no āyā*. Diese Lehre fällt in den Bereich des Syādvāda (§ 77).

§ 71. Die geistige Funktion, *uvaoga*, ist das Wesen der Seele, aber *upayoga* ist nach T. 2, 18 auch speziell das Funktionieren der Sinne und liegt dem geistigen Vorstellen mit zugrunde. Zusammen mit der *labdhi*, der Fähigkeit zur Ausübung, stellt der *upayoga* den Sinn als Zustand betrachtet (*bhāvendriya*) dar. Pannav. 308bf. heißt es *laddhi* und *uvaog'addhā*, wobei unter der letzteren die Zeit zu verstehen ist, während deren ein Sinn (hinzuzufügen ist: bei einer Wahrnehmung) arbeitet. Am schnellsten reagiert das Gesicht, es folgen Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl. Zwischen der diesem am schnellsten und der ihm am langsamsten möglichen Arbeit liegen die langsamsten Leistungen derselben Reihe. Sowohl für die *davv'indiya* (§ 67) wie für die *bhāv'indiya* weist die Pannav. (311b—315b) ausführlich nach, wieviele von jeder Art in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bei den Wesen vorhanden waren, sind und sein werden (*atīta*, *baddhellaga* und *purekkhaḍa*). Die Zahl der letzteren ist abhängig von der Anzahl von Existenzen, die auf die gegenwärtige noch folgen, bis die Erlösung eintritt.

Neben den Sinnesorganen ist für das Vorstellen ferner wesentlich der innere Sinn oder die Vernunft, von Umāsvāti T. 1, 14; 2, 22 gegensätzlich *anindriya*, 2, 25 implicite *manas*, in der Pannav. *sannā* genannt, und ohne Organ. Bei den Tieren und den Menschen ist die *sannā* an deren Entstehung durch Zeugung geknüpft, bei den Göttern und Höllenwesen an ihren Besitz in der Vorexistenz (Prajn. 534af.). Die Inhaber der *sannā* heißen *sannī*, und so ist der Kevalin *no-sannī-no-asannī*, weil er über die *sannā* hinaus ist. Das ganz kurze 31. Kapitel der Pannav. heißt hiernach Sannī-paya zum Unterschied von Pannav. 8, dem Sannā-paya. Dieses handelt, wie hier einzuschalten ist, von den 10 *sannā* (auch Ṭhāṇ. 504a) als den primitiven Regungen oder Instinkten (*ābhoga* Prajn.), die alle Wesen (mit Ausnahme natürlich des Kevalin und Siddha) besitzen. Sie sind gerichtet auf Ernährung, Furcht, Geschlecht, Pracht (*pariggaha-s.*), Zorn, Stolz, Trug, Gier, Weltlichkeit und Triebhaftigkeit schlechthin (*loya-* und *oha-s.*[1]). Von den vier ersten treten beim Höllenwesen die Furcht, beim Tier die Ernährung, beim Menschen das Geschlecht, beim Gott die Pracht akut auf (*osannaṃ kāraṇaṃ paḍucca*), die anderen sind chronisch (*saṃtaibhāvaṃ p.*). Jene vier beruhen nach Ṭhāṇ. 277a (vgl. Samav. 9b) außer auf dem entsprechenden Karman auf der auf Grund von Mitteilungen erweckten Vorstellung, auf dem unabhängigen Darandenken und sodann auf

[1]) Sthān. 505a nennt die *ogha-saṃjnā* eine Funktion (*upayoga*) des Glaubens, die *loka-s.* eine solche des Wissens; ebenso Prajn. 222b.

den konkreten Ursachen Feigheit, leerer Magen *(omakoṭṭhayā)*, zuviel *(cita)* Fleisch und Blut, und auf Besitz *(avimuttayā)*.

§ 72. Nach T. 1, 15 schreitet die Vorstellung, mag sie auf der Arbeit der 5 äußeren Sinne oder des inneren Sinnes beruhen, vom ersten Bemerken *(avagraha)* über den Willen zum Erkennen *(īhā)* und die Feststellung *(apāya* oder *avāya)* zur Einprägung *(dhāraṇā)* fort[1]). Das entspricht zwar der Reihenfolge Ṭhāṇ. 281 b. 363 a; Viy. 571 a; Nandī 168 a), aber nicht der in Pannav. 15, 2. Hier steht voran die *indiya-ogāhaṇā* (309 a), ihr folgen *avāya*, *īhā* und *oggaha*[2]). Die Reihe steht also umgekehrt, und *ogāhaṇā*[3]), das die Prajn. ohne nähere Erklärung mit *avagrahaṇa* wiedergibt, wird durch *dhāraṇā* ersetzt. Das Recht, diese Genesis des Vorstellens in das Kapitel über die Sinne einzureihen, nimmt der Verfasser der Pannav. von deren grundlegender Beteiligung. Diese gilt aber beim *oggaha* nicht für alle Sinne, wie bei den anderen drei Stufen. Hier werden *atth' oggaha* und *vanjaṇ'oggaha* unterschieden, eine bestimmte und eine unbestimmte erste Sinnesempfindung dem Objekt gegenüber. Jedoch ist der Gesichtssinn eines unbestimmten ersten Eindrucks nicht fähig, sondern nur eines bestimmten. Auch nicht der innere Sinn *(no-indiya*, Pannav. 310 a; T. 1, 18f.). Die erwähnte Umkehrung der Reihe in Pannav. beruht darauf, daß die bei *indiya-uvacaya*, *-nivvattaṇā* und *-laddhi* festgestellte Fünfzahl bei *ogāhaṇā*, *avāya* und *īhā* weiter gelten konnte, bis schließlich bei *oggaha* die Abweichung eintrat. Es war aber ein Fehler, sie für die *ogāhaṇā* usw. zu behaupten, ohne das *no-indiya* hinzuzufügen. In der Nandī (175 b ff.) ist dies geschehen und der innere Sinn am Erkennenwollen, an der Feststellung und der Einprägung mit Recht beteiligt. Hier wird übrigens auch mitgeteilt (177 a. 184 a), daß das „erste Bemerken" nur 1 *sam.* dauert, *īhā* und *avāya* unter 1 *muh.* bleiben und die *dhāraṇā* beliebig lange währt.

Die Funktion der vier Wahrnehmungsstufen ist nach Ṭhāṇ. 363 a die folgende. *oggaha*, *īhā* und *avāya* geschehen schnell *(khippa)* und in jedem neuen Falle analog *(dhuva)*, *dhāraṇā* dafür dauernd *(porāṇa)* und intensiv *(duddhara = gahana)*. Alle vier aber sind aus Einzelwahrnehmungen zusammengesetzt *(bahu)* oder zerlegen in Einzelwahrnehmungen *(bahuviha)*, sind eindeutig *(asaṃdiddha)* und geschehen nicht auf Grund eines Schlusses *(aṇissiya)*. In T. 1, 16 steht für *asaṃdigdha anukta*, und die Unterscheidung betreffend die *dhāraṇā* fehlt. Dafür gilt von den 6 Funktionen jeweils auch das Gegenteil.

§ 73. Mittels der Vorstellung geschieht Erkennen. Sein Name, soweit es sich im Rahmen der wahren Lehre bewegt, ist bei Umāsvāti und den Späteren gewöhnlich *mati-jnāna*[4]), im Kanon dagegen *ābhiṇibohiya-nāṇa*. Doch wird es in Verbindung mit seiner später zu besprechenden Negation (§ 79) *mai-annāṇa* auch als *mai-nāṇa* bezeichnet. Die anderen Arten des Erkennens, bei denen die gleiche Voraussetzung gilt, heißen *suya-nāṇa*, *ohi-n.*, *maṇapajjava-n.* und *kevala-n.* (Viy. 342 b; Ṭhāṇ. 347 a; Rāyap. 130 a). Während die Pannav. (525 a) sie nicht systematisch behandelt, haben alle 5 Arten ihren locus classicus in der Nandī (65 ff.). Das *ābhiṇibohiya* erfährt dort (144 a) unter dem Namen *buddhi* weitere Untergliederungen, auf die hier so wenig eingegangen werden kann[5]) wie auf dergleichen bei den

[1]) Vgl. Leumann, Übersicht S. 38 b. [2]) Im Druck *uggaha*.
[3]) Im Abhidhānarājendra falsch *uggāhaṇā*. [4]) Synonyma s. T. 1, 13.
[5]) Diese *uppattiyā*, *veṇaiyā*, *kammiyā* und *pāriṇāmiyā buddhi* vgl. auch Ṭhāṇ. 281 a; Viy. 571 a.

anderen *nāṇa*. Wichtiger ist seine nahe Beziehung zum *suya-nāṇa*, dem Erkennen zufolge Mitteilung oder Zeugnis. Beide sind in ihrem relativen Bestand gleich (Pannav. 136b), ja sie kommen nur zusammen vor: *jattha ābh.-n. tattha suya-n., jattha suya-n. tattha ābh.-n.* Dieser Satz der Nandī (140a) erfährt aber unmittelbar darauf dadurch eine Einschränkung, daß ein Halbśloka der *āyariya* zitiert wird, nach dem zwar dem *suya* die *mai*, nicht aber der *mai* das *suya* vorausgeht. Dem schließt sich Umāsvāti T. 1, 20 und zu T. 1, 31 an. Kunde von außerhalb des Ich kann auf sehr verschiedene Weise kommen. Die 14 Möglichkeiten des *suya*, die die Nandī 187a ff. angibt, schließen jedoch einander nicht aus (vgl. 187a 13f.). Es handelt sich danach um artikulierte, vernünftige und geistliche, d. h. der Jaina-Lehre zugehörige und entsprechende Zeugnisse und solche, die zu diesen Eigenschaften gegenteilig sind. Für die Umwandlung von dergleichen Zeugnissen in Erkennen dient der innere Sinn: das soll wohl in T. 2, 22 gesagt sein.

§ 74. Die soeben „artikuliert“ genannten Zeugnisse *(akkhara-suya)* werden durch schriftliche *(saṃṭhāṇ'akkhara-s.)*, mündliche *(vanjaṇ'akkh.-s.)* und durch solche gebildet, die darin bestehen, daß ein mittels der Sinne aufgefaßtes Objekt seine Benennung auslöst *(laddhi-akkh.-s.)*[1]). Dies sei nur angeführt, um die im Kanon öfter erscheinenden Betrachtungen über den Ausdrucksgehalt der Sprache anzuschließen. Die ältesten Ausführungen hierüber stehen Āyār. II, 4; eng damit verwandt ist Dasav. 7[2]). Sie beruhen auf der Mönchsdisziplin. Es liegt ihnen daher zum großen Teil die primitive Unterscheidung von Wahr *(sacca)* und Falsch *(mosa)* zugrunde; zwischen diesen steht das aus Wahr und Falsch Gemischte *(saccā-mosa)* und jenseit aller drei das Weder-wahr-noch-falsche *(asaccā-mosa)*, Āyār. II 91; Ṭhāṇ. 183b). Das sind die vier *bhāsā-jāya*[3]). Systematischer handelt von ihnen, wie von der Sprache überhaupt, Pannav. 11, im Ganzen allerdings auffallend ungeordnet. Von jenen 4 Inhalten wird das erste Paar der „bestimmten“ *(pajjattiyā)*, das zweite der „unbestimmten“ *(apajj.)* Rede zugeteilt (Pannav. 255b). Aus ihren vielen Unterarten[4]) ergibt sich u. a., daß eine Rede, die aus Gemütsbewegung entspringt, eo ipso als *mosā* gilt. Ein Kevalin (§ 81) bedient sich neben der wahren Rede nur noch des *asaccāmosa* (Viy. 749a). Ausschließlich „weder wahr noch falsch“ äußern sich die zwei- bis viersinnigen Tiere und die fünfsinnigen, welch letztere aber, falls sie es gelernt haben oder eine höhere Fähigkeit besitzen, auch die ersten drei Formen anwenden (Pannav. 260a). Jene 4. Form hat 12 Fälle, wie Anrede, Geheiß, Bitte, Frage usw. Auch die Mitteilung *(pannavaṇī)* gehört zum *asaccāmosa*. Es war aber ein Problem, ob solche Mitteilungen nicht vielmehr *mosā bhāsā* seien, wenn das natürliche Geschlecht des Objekts nicht zum Ausdruck kommt, wie in den Pluralen *gāo, miyā, pasū, pakkhī*. Pannav.

---

[1]) Z. B. *yac... cakṣuṣā āmra-phal'ādy-upalabhy' „āmra-phalam“ ityādy-akṣarânuviddhaṃ śabdârtha-paryālocan'ātmakaṃ vijnānaṃ tac cakṣur-indriya-labdhy-akṣaram*, Nandīvṛtti 189a.

[2]) Dasav. ist jünger als Āyār. Wenn es in seinen Ślokas solche Pādas enthält, die in der Prosa des Āyār. eingesprengt sind (Āyār. 93, 2f. = Dasav. 7, 2 u. ö.; 94, 24f. = Dasav. 7, 26), so handelt es sich bei diesen um einen alten Bestand, vgl. Lüders, SPAW 1913, S. 1007.

[3]) Vielfach *bhāsa-jjāya* geschrieben. Nach Viy. 622b sind die 4 Arten auch dem *nāṇa* eigen.

[4]) Bei ihrer Besprechung erwähnt Prajn. 257b, daß man in Konkan für *payas piccaṃ* sagt und die *gopāla* den Lotus nur *aravinda* nennen.

248bf. verneint dies und zerstreut wohl noch andere Bedenken hinsichtlich der Kongruenz des grammatischen und natürlichen Geschlechts und Numerus. Auch Viy. 499b gibt an, daß die Äußerung einer Absicht, z. B. „wir wollen uns hinlegen" (*āsaissāmo*) eine *pannavaṇī bhāsā* und nicht „falsch" sei. Neben dieser Art ist von der *ohāriṇī bh.* die Rede Pannav. 246b, der Feststellung, wofür die Beispiele: „ich meine", „ich denke" und ähnliches gegeben werden. Eine solche Feststellung kann von allen vier Inhalten sein: der Lehre dient (*ārāhiṇī*) die wahre, ihr widerstreitet (*virāhiṇī*) die falsche usw. In den Bereich der Ethik gehört, daß alle vier Rede-Arten, also auch die falsche Rede, zugelassen sind, wofern man sich ihrer mit der rechten Gesinnung (*āuttaṃ* = *samyak*) bedient, während im Munde eines Sündhaften auch die wahre Rede nichts gilt (Pannav. 268a). Zur Disziplin ist zu stellen, daß ein Mönch, der eine einmonatige Askese (*māsiyā bhikkhu-paḍimā*, § 157) auf sich genommen hat, nur auf vier Arten (*bhāsāo*) sich äußern darf: mit einer Bitte um eine Gabe, einer Frage, einem Gesuch um Aufenthaltserlaubnis und einer Antwort (*jāyaṇā*, *pucchaṇī*, *anunnavaṇī*, *puṭṭhassa vāgaraṇī*, Dasā 7 I = Ṭhāṇ. 183b).

§ 75. Das *suya-nāṇa*, das wir hiermit beendigen, bildet mit dem *ābhiṇibohiya-nāṇa* eine Einheit als mittelbares oder *parokkha*-Erkennen (Nandī 140a); T. 1, 11): mittelbar, insofern sie beide auf äußeren Bedingungen beruhen. Beim Vorstellen sind dies die organischen Grundlagen. Die in der Reihe folgenden drei Formen des Erkennens (Nandī 166ff.) — sie werden § 78ff. behandelt werden — sind unmittelbar (*paccakkha*), weil solche Bedingungen ihnen nicht unterliegen. Das Erkennen wird daher zweifach genannt (*duviha nāṇa* Ṭhāṇ. 49b). Umāsvāti nennt T. 1, 10 *pratyakṣa* und *parokṣa* die zwei *pramāṇa* oder Mittel des Erkennens. Über die *pamāṇa* handelt Anuogad. 151aff., für uns kommt jedoch von seinen Arten *davva-*, *khetta-*, *kāla-* und *bhāva-pp.* (auch Ṭhāṇ. 198a) erst das letztgenannte (210a) in Betracht. Darin steht das *paccakkha-pp.* (211a)[1]), das teils aus den fünf Sinnen (*indiya*) teils aus anderer Quelle (*no-i.*) stammt — im letzteren Falle handelt es sich um die höheren Erkennensformen —, neben *aṇumāṇa*, *ovamma* und *āgama*, dem Schluß, dem Vergleich und der Tradition, die alle mit Fug als *parokkha* hätten zusammengefaßt werden können. Dies Wort fehlt aber in dem Aufbau der Aṇuogadārā. Der Schluß (212a), um nur dies mitzuteilen, ist *puvvavaṃ*, „auf früherer [sinnlicher Wahrnehmung] beruhend", *sesavaṃ* „auf Ausschließung beruhend" und *diṭṭhasāhammavaṃ* „auf Abstraktion beruhend", was durch Beispiele erläutert wird.

§ 76. Das hier angedeutete *nāṇa-ppamāṇa* bildet mit *daṃsaṇa-* und *carittapp.* das *jīva-pp.*, dieses seinerseits zusammen mit dem *ajīva-pp.* (Farbe, Geruch, Geschmack, Gefühl und Form) das *guṇa-pp.* Dies steht als erstes Unterglied des *bhāva-pp.* neben dem *naya-* und dem *saṃkha-pp.* Wir übergehen das letztere, die „Zahl", und wenden uns den *naya* oder „Betrachtungsweisen" zu. *pamāṇa* und *naya* stehen Utt. 28, 24 nebeneinander. „Die *naya*'s sind Methoden einen Gegenstand darzustellen, indem nur diejenige Seite desselben, auf die es dem Lehrenden ankommt, hervorgehoben wird, während die übrigen, für ihn gleichgültigen, unbeachtet bleiben" (Jacobi zu T. 1, 35). Schon die Viy. kennt *naya*, aber nicht in der gleich zu erwähnenden eingebürgerten Bezeichnung und Anzahl. So, wenn Viy. 302a von der *vocchitti-* und *avvocchitti-nay'aṭṭhayā* die Rede ist (§ 77). Dem

[1]) Eine Verweisung auf diese Stelle steht Viy. 221b. Sie ist dort durch das Wort *pamāṇa* in dem andersartigen vorangehenden Textstück ausgelöst worden.

späteren Gebrauch kommen näher der *necchaiya-n.* und der *vāvahāriya-n.* (Viy. 748a), die Betrachtung nach Theorie und Praxis. Im letzteren Falle steht eine sinnliche Eigenschaft des Objekts im Vordergrund, die erstere nimmt von allen Eigenschaften, die möglich sind, ihren Ausgang. Die Biene z. B. ist für die Praxis schwarz, für die Theorie hat sie alle Farben, Gerüche usw., die Definition hat also wohl die Form eines Ausscheidungsverfahrens. Wie den *vavahāra-n.*, werden wir gleich u. a. auch den *ujju-sutta-n.* kennen lernen. Es ist zu vermuten, daß die Viy. auch diesen kannte, denn die eben erwähnte Darlegung ist gewiß an das Stichwort *ujjuya* des vorhergehenden Sūtra angeknüpft.

Aṇuog. 264aff.; Ṭhāṇ. 390b; Āv. 754 nun finden sich die 7 *mūla-naya* namens *negama, saṃgaha, vavahāra, ujju-suya, sadda, samabhirūḍha* und *evaṃbhūya*[1]). Statt *ujju-suya* liest man auch *ujju-sutta* entsprechend der Sanskrit-Form. Die auf Grund der Bezeichnung „Haupt-*naya*" Āv. 759 (Sthān. 390b) erwähnten je 100 Unterarten — nach Anderen sollen es nur 500 im Ganzen sein — sind nur eine Fiktion, die auf der Tatsache beruhen dürfte, daß in der Praxis die Betrachtungsweisen oft unvollständig sind, einander kreuzen usw. Die Definition der einzelnen seitens eines der späteren Logiker, des Devasūri, hat Jacobi zum Sūtra T. 1, 35 angegeben[2]). Aus Umāsvātis Bhāṣya und anderen Stellen ergibt sich für den *naigama* die sozusagen „landläufige"[3]), zwischen Eigenschaften der Gattung und der Art nicht unterscheidende, oft auch uneigentliche Betrachtung. Der *saṃgraha* hat nur den Gattungsbegriff im Auge, der *vyavahāra* nur die Eigenschaften der vorliegenden Art, der *ṛju-sūtra* das Objekt nur in der Gegenwart und insofern es meines ist. Der *śabda* oder *sāmprata* folgt allein dem durch das Wort im Zusammenhang oder nach Übereinkunft gegebenen Sinn, erkennt also Synonyma an, der *samabhirūḍha* dagegen fußt auf der Etymologie, die das Wort im Gegensatz zu gleichbedeutenden Wörtern hat, der *evambhūta* endlich faßt einen Begriff ausschließlich so wie die in seiner Benennung sich ausdrückende Tätigkeit es verlangt. Jaini macht darauf aufmerksam, daß die Betrachtungsweisen sich von 1) bis 7) schrittweise verengen[4]). Es liegt aber auch eine innere Einteilung vor, indem 1) bis 3) es mit den Substanzen, 4) bis 7) es mit deren Zuständen zu tun haben *(dravyârthika-* und *paryāyârthika-naya)*, und eine zweite in Untersuchungen des Gegenstandes — 1) bis 4) — und seiner Bezeichnung — 5) bis 7) — *(artha-* und *śabda-n.)*. Endlich sind bei Umāsvāti 5) bis 7) Unterarten des *śabda*, von solchen des *naigama* zu schweigen.

In den Aṇuog. stehen aber alle sieben einander gleich, nur daß die letzten drei als *tiṇṇi sadda-nayā* zusammengefaßt werden. Wir kehren zu der *pamāṇa*-Aufstellung Aṇuog. 222bff. zurück, wo wir die *naya* in drei Beispielen erläutert finden. Gegenüber den Feinheiten der klassischen Defini-

---

[1]) In nicht verständlicher Weise nennt Samav. 128b drei der obigen in der angeblichen Inhaltsübersicht des Diṭṭhivāya (§ 38). Hierauf geht vielleicht die Verweisung auf ihn betreffs aller *naya* Āv. 760 zurück.

[2]) Vgl. auch Jhaveri, The First Principles of the Jain Philosophy (1910), S. 53ff.; Jaini zu T. 1, 35 (SBJ 2, 45ff.).

[3]) Dies Wort braucht keine Anerkennung von Siddhasenas Erklärung (zu T. 1, 35) *nigama* = *janapada* darzustellen. Āv. 755 (= Aṇuog. 264a) sagt *ṇegehiṃ māṇehiṃ miṇai* = *nega-ma* (!). Andere erklären mit *naika-gama* „mehrere Arten habend". Vgl. Satis Chandra Vidyabhushana, Hist. of the Mediaeval School of Indian Logic S. 11 und Festschr. Bhandarkar S. 157f.

[4]) A. a. O. S. 47.

tion ist der Eindruck hier der der Primitivität. Das dritte Beispiel, der *paesa-diṭṭhanta*, ist das eingehendste. 1. Für den *negama* gibt es Raumpunkte *(paesa)* sowohl bei allen Substanzen *(davva)* wie bei einem davon abgesonderten Teil *(desa)*. Er nennt also neben den *paesa* von *dhamma*, *adhamma*, *āgāsa*, *jīva* und *khandha* sechstens den von *desa*. 2. Der *saṃgaha* bleibt bei der Zahl 5 *(pancaṇhaṃ paese)*, weil der *desa-pp.* von allen 5 Substanzen gilt: wenn mein Knecht einen Esel kauft, so gehört mir auch dieser. 3. Der *vavahāra* tut dasselbe, nennt aber den *p.* fünffach, denn wenn Fünf etwas gemeinsam besitzen, so gehört ihnen auch ein Teil davon gemeinsam. 4. Für den *ujju-suya* ist der *p.* je nach dem *(bhaiyavva)* einer von *dhamma*, von *adhamma* usw. 5. Der *saṃpai-sadda-naya* sagt: *dhamme* (usw. bis *khandhe) paese, se paese dhamme (adhamme, āgāse, no-jīve, no-khandhe)*, der Raumpunkt bildet die betreffende Substanz und ist sie (außer bei den beiden letzten, in Anbetracht der Vielfältigkeit des *jīva* und der *khandha*). 6. Der *samabhirūḍha* macht geltend, daß in den Worten *dhamme* (usw.) *paese dhamme* als Lok., also nach Art eines Tatpuruṣa, oder als Nom., also nach Art eines Karmadhāraya verstanden werden können. Da die erste Möglichkeit ausscheidet, weil sie *dh.* und *p.* als verschieden hinstellen würde, bleibt die zweite, wonach für *dhamme* (usw.) *paese* zu sagen ist *dhamme* (usw.) *ya se paese ya se*, und weiter wie in 5. 7. Für den *evaṃbhūya* endlich sind *desa* und *paesa* nicht diskutabel *(avatthu)*, weil er nur *dhamm'atthikāya* (usw.) als Ganzes kennt *(savvaṃ kasiṇaṃ paḍipuṇṇaṃ niravasesaṃ ega-gahaṇa-gahiyaṃ)*.

Die beiden in Aṇuog. 222bff. vorangehenden Beispiele vom Scheffel *(patthaga)* und vom Nachtaufenthalt *(vasahi)* fassen die *naya* 1—3 und 5—7 zusammen und geben deshalb keine erschöpfende Auskunft über deren Standpunkt. Dafür unterscheiden sie verschiedene Grade der Güte eines *negama* und implicite des mit ihm zusammenfallenden *vavahāra*. Ein echter *(visuddha) negama* ist es, wenn jemand auf die Frage, was er da mit der Axt haue, antwortet: ein Scheffelmaß *(patthaga)*; immer echter *(visuddha-tarāga)* wird der *neg.* je bei der gleichen Antwort, wenn gefragt wird: was behaust du? was höhlst du aus? was machst du glatt? und so weiter bis zur Einkerbung des Besitzernamens *(nām'auḍio patthao)*. Ein unechter *(avisuddha) neg.* aber liegt vor, wenn die Frage: wohin gehst du? mit den Worten: ich gehe für ein Scheffelmaß *(patthagassa gacchāmi)* beantwortet wird. Beim zweiten Beispiel ist der *neg.* um so echter, je genauer auf die Frage *kahiṃ bhavaṃ vasasi*? mit der Oberwelt, dem Jambuddīva, Bharaha, Süd-Bharaha, Pāṭaliputra, dem Hause des Devadatta und schließlich dessen Schlafzimmer *(gabbha-ghara)* geantwortet wird, während die Antwort: „in der Welt“ *(loge)* einen unechten *negama* ergibt[1]).

§ 77. Mittels eines *naya* wird ein Standpunkt gewonnen, über einen Gegenstand etwas auszusagen. Davon zu unterscheiden ist die Betrachtung des Gegenstandes selbst unter verschiedenem Gesichtswinkel. Daß diese die ursprünglichere von beiden ist, liegt in der Natur der Sache, wird aber durch die Texte bestätigt. Voll entwickelt ist sie allerdings, wie die *naya*-Technik, auch erst in Aṇuog. zu finden, und der Name *nikkheva* wird ihr noch später beigelegt (z. B. Dasav.nijj. 9). Bei Umāsvāti T. 1, 5 fehlt er. *nikkheva* heißt Aṇuog. 250aff. eine zunächst umfassendere Betrachtung. Trotzdem soll hier schon die in Aṇuog. aufkommende Erörterung eines Objekts unter

[1]) Aṇuog. 17a. — Alle drei Beispiele s. auch Āvaśy. 378aff.

vier Gesichtspunkten so bezeichnet werden. Dies sind Benennung *(nāma)*, Abbild *(ṭhavaṇā)*, Ansichsein *(davva)* und Zustand *(bhāva)*. Als ein Beispiel kann das *āvassaya*, das Unumgängliche, dienen (Aṇuog. 11 b ff.). *nām'āvassaya* ist die einem Wesen oder Ding beigelegte Bezeichnung als „unumgänglich". *ṭhavaṇ'āv.* ist die bildliche oder figürliche Darstellung von etwas Unumgänglichem. *davv'āv.* ist eine Sache, die als unumgänglich gilt, sei es vom Standpunkt des Mönches aus (die Āvassaya-Formeln) sei es von dem eines Andersgläubigen (der obligatorische Götterkultus) oder in rein weltlicher Hinsicht (die Morgentoilette). *bhāv'āv.* ist das gefühlsmäßig als unumgänglich Erkannte: im Jaina-Glauben der fromme Vollzug der Āvassaya-Formeln, beim Nicht-Jaina epische Vorträge *(puvvaṇhe Bhārahe, avaraṇhe Rāmāyaṇaṃ)* oder ein Kultakt zu beliebiger Zeit auf Grund religiösen Bedürfnisses.

Die Vierzahl wird erweitert durch „Ort" *(khetta)* und „Zeit" *(kāla)*, gelegentlich auch durch „Wesen" *(guṇa)*, vgl. Viy. 147 b. Die Welt, die Seele, die Stätte der Vollendeten und diese selbst sind *davvao* und *khettao* endlich, aber *kālao* und *bhāvao* unendlich (Viy. 117 b); die Seelen sind an sich ewig, dem Zustand nach nicht ewig (Viy. 299 b). Weniger einförmig als diese Untersuchungen sind Feststellungen, wie der Gegenstand sie an die Hand gibt: die Wesen sind als Ganzes betrachtet *(avvocchitti-nay'-aṭṭhayāe)* ewig, als einzelne betrachtet *(vocchitti-n. -a.)* nicht (Viy. 302 a), oder es sind u. a. Speise und Trank *(oyaṇa, kummāsa, surā)* nach ihrer Herkunft *(puvva-bhāva-pannavaṇaṃ paḍucca)* als eine Anhäufung pflanzlicher bezw. wässeriger Körper, nach ihrer Erhitzung als ein Verein von Feuerkörpern zu bezeichnen (Viy. 213 a). In dieser letzten Erörterung und in einer Reihe anderer, dabei auch solcher, die nicht dem gleichen Objekt gegenüber verschiedene Betrachtungen wie die nach *davva* und *bhāva* anstellen (z. B. Viy. 65 b. 103 b. 110 b; auch im Ṭhāṇ.; Jīv. 374 a; Dasā 6 Schl.), wird der Gegenstand durch die Worte ... *tti vattavvaṃ siyā* charakterisiert: „von einem Standpunkt aus ist es aussagbar, daß ..."[1]). Das Wort *siyā* allein und in der Form *siya* paarweise und öfter (z. B. *neraiyā siya sāsayā siya asāsayā* Viy. 302 a), ist für die Lehre von der relativen Gültigkeit jeder Aussage das Kennwort geworden. Außer dem Worte *syāt* ist nun für die gleich anzuführenden sieben Tropen des *syād-vāda* auch die Verneinung *avaktavya* bezeichnend. Wie aber die Formel *vattavaṃ siyā* schon der Sphäre des Syādvāda angehört, so auch *avattavva* in den Diskussionen Pannav. 232 b ff.; Aṇuog. 54 a ff., aus deren letzterer als Beispiel herauszuheben ist, daß eine bloße Zweizahl von Elementen gleichen Wertes (z. B. ein Aggregat aus zwei Atomen) sich der Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der „Reihe" *(āṇupuvvī)* entzieht, „jenseits der Aussagbarkeit" liegt *(du-paesie avattavvae)*, weil diese Zweiheit weder eine Reihe darstellt, wie drei und mehr Atome, noch auch keine Reihe, wie eins. Während so die Bausteine des Syādvāda schon im Kanon beisammen sind, kennt dieser noch nicht das fertige Gebäude, das diesen Namen oder den des Anekāntavāda trägt. Gewiß gehört die Erfindung dieser Relativitätstheorie (wie sie fast spielerisch oft genannt wird) der frühen Zeit an, wahrscheinlich Mahāvīra selbst, aber ausgestaltet zur sogenannten *sapta-bhangī* erscheint sie erst später als das Werk eines Unbekannten. Schrader, der den Zusammenhang mit den *vikalpa* der Ājnānika erkannte, hat für ihre Entstehung auf

---

[1]) Dies hat Verf., Worte Mv.s S. 25 Anm. verkannt.

die in dialektischen Kämpfen entwickelte Logik der südindischen Digambara hingewiesen[1]). Die *sapta-bhangī* besagt, daß, von gewähltem Standpunkt aus gesehen *(syāt)*, ein Ding (selbstverständlich ein *ghaṭa)* 1. als existent, 2. als nicht-existent (nämlich unter Aspekten eines anderen Dinges betrachtet), 3. als sowohl existent wie nicht-existent (jenes unter eigenen, dieses unter fremden Aspekten) bezeichnet werden kann. Die drei Formeln lauten *syād asty eva, syān nâsty eva, syād asti nâsti ca.* Die beiden Aussagen von 3. können aber nur nacheinander gemacht werden. Sie gleichzeitig zu machen ist nicht möglich, unter diesem Gesichtspunkt ist der Gegenstand *(ghaṭa)* 4. unbeschreibbar: *syād avaktavya eva.* Die übrigen drei Sätze lauten wie die drei ersten mit Hinzufügung von *avaktavya.* Dies gibt im Satz 5 an, daß ein Ding existent ist, aber neben dieser positiven Beschaffenheit in Bezug auf ein anderes Ding eine solche negativer Art hat, welche beide gleichzeitig auszusprechen nicht möglich ist: *syād asti câvaktavyaś ca.* Die Umkehrung auf der Basis der Nicht-Existenz ist Satz 6): *syān nâsti câvaktavyaś ca.* Satz 7) endlich drückt aus, daß ein Gegenstand wie in 3) positiv und negativ prädiziert werden kann, aber nicht gleichzeitig, sondern nur nacheinander: *syād asti nâsti câvaktavyaś ca.* Der angegebene Wortlaut ist der in Vimaladāsas Saptabhangītaranginī (S. 2); er bildet, hier und da mit unwesentlichen Abweichungen, das Rückgrat der Syādvāda-Literatur[2]).

§ 78. Der Name des *ohi*-Erkennens wird Sthān. 347b; Nandīvṛtti 65b neben anderen Versuchen richtig mit *ātmano 'rtha-sākṣāt-karaṇa-vyāpāra* erklärt und *avadhi* gleich *avadhāna* gesetzt. Den Insassen der Götterwelt und der Höllen ist das *ohi*-Erkennen kraft dieser ihrer Daseinsform eigen[3]), als solche heißt es *bhava-paccaiya,* Nandī 76b; T. 1, 22). Aber die Insassen haben auch die beiden vorangehenden Formen (Viy. 343b). Durch ein bestimmtes Verhalten bestimmter Karman-Arten in der Seele, den *khaôvasama*-Zustand (§ 182), tritt das *ohi*-Erkennen jedoch als *khaôvasamiya* (Ṭhāṇ. 49b) auch bei Menschen und fünfsinnigen Tieren (Viy. ebd.) ein. Es besteht (Nandī 97a) im Erkennen *(jāṇai pāsai,* vgl. § 32) von ∞[4]) bis zu allen körperlichen Substanzen *(rūvi-davva* vgl. T. 1, 28) im winzigen bis weltgroßen Raum[5]) während winziger bis überaus großer Zeit und in Vergangenheit und Zukunft, und das in ∞ Zuständen *(bhāva)*, die freilich nur der ∞ kleine Teil aller vorhandenen Zustände sind[6]). Erworben wird die *ohi*-Erkenntnis, wenn die Lehre Mahāvīras mündlich vermittelt war *(soccā,*

[1]) Philos. S. 51. Der Hinweis von Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa (Logic S. 8) auf die Sūyagaḍanijj. ist irreführend.

[2]) Darstellung und Kritik des Syādvāda und der S.-bh. u. a. in jeder Geschichte der ind. Philosophie, z. B. bei S. Radhakrishnan, Indian Philosophy 1, 302ff. Vgl. ferner die Broschüren Hīrāchand Līlādhar Jhaveri, The first Principles of the Jain Philosophy (1910) S. 34ff.; Jagmanderlal Jaini, Outlines of Jainism (1916), S. 116f.; Champat Rai Jain, Science of Thought (o. J.) S. 114ff. Erster Hinweis durch R. G. Bhandarkar, Report 1883—84, S. 95, wonach Jacobi SBE 45, XXVII.

[3]) Der Ausdruck für seine Anwendung durch eine göttliche Person ist *ohiṃ paunjai.* Sie bringt sich den Gegenstand nahe, indem sie ihn *ohiṇā ābhoei (ābhogayati,* Jambudd. 214a).

[4]) *anantāni = taijasa-bhāṣā-prāyogya-vargaṇā'pāntarāla-vartīni dravyāṇi. sarvāṇi = bādara-sūkṣmāṇi rūpi-dravyāṇi,* Nandīvṛtti 97b.

[5]) Und zwar auch in Ausschnitten *(khaṇḍa)* aus der Nichtwelt, die die Größe der Welt haben. Dies auch Viy. 437a.

[6]) Hier wird wieder deutlich, daß ∞ nicht mehr als ein allerdings sehr hoher Zahlbegriff ist. — Andere Einzelheiten gibt Śrutasāgara zu T. 1, 10. 22, vgl. Bhandarkar, Rep. 1883—84, Notes S. II.

Viy. 437a), aber auch ohne dies *(asoccā)*, wenn nur die angedeuteten Karman-Bedingungen erfüllt sind. Der Gläubige besitzt *ohi*, wo immer er ist und in stets gleicher Stärke, oder es gilt von beiden das Gegenteil. Hieraus ergeben sich 6 Möglichkeiten (s. Jacobi zu T. 1, 23; Ṭhāṇ. 378a) welche Nandī 81aff. z. T. durch Vergleiche erläutert werden. Das geschieht auch vonseiten Umāsvātis und Devanandins (S. 123). Was bei diesen *anavasthita* heißt, wird in der Nandī *paḍivāī* genannt, und es kommt hier nicht das von jenen vorausgesetzte Auf und Ab, sondern eine einmalige Rückbildung *(pratipatati)* zum Ausdruck. Als Grund für einige dieser Möglichkeiten, die teilweise noch Unterarten haben, wird von Siddhasena die entsprechende Verschiedenheit eben des zugrunde liegenden *khaövasama*-Zustandes genannt, und sie wird für alle gelten. Im Besitz der „übersinnlichen Anschauung körperlicher Dinge", welche die *ohi*-Erkenntnis darstellt (Jacobi zu T. 1, 22), ist man imstande, sich im irdischen Bereich auf verschiedene Gebirge zu heben, sich in die Tiefe zu versenken und in den *kamma-bhūmi* zu weilen, sowie sich in 1 *sam.* zu verdoppeln bis zu verzehnfachen (Viy. 438a). Ṭhāṇ. 292b beschreibt anschaulich, wie das erstmalige Eintreten der *ohi* geradezu erschreckend wirkt auf den, der nun die Erde ganz klein, von winzigen Wesen *(kunthu)* wimmelnd sieht, einen mächtigen Gott, eine ungeheure Schlange, wie sie in fernen Festländern leben, oder die Massen herrenloser Schätze an allen möglichen Orten erblickt. Das ist freilich, erklärt Sthān., die Schuld des *mohanīya karman*, das beim Besitzer des *ohi*-Erkennens noch wirksam ist.

§ 79. Diese magischen Eigenschaften haben auch die Besitzer der negativen *ohi*-Erkenntnis (Viy. 435a). Es gibt nämlich zu den drei ersten Erkennens-Arten Verneinungen (T. 1, 32), die das dreifache *annāṇa*: *mai-annāṇa, suya-a.* und *vibhanga-nāṇa* heißen (Viy. 343a). Alle drei beruhen auf *micchā-diṭṭhi*, dem falschen Glauben (§ 168), einem Wort übrigens, das Umāsvāti im Sūtra (T. 1, 32f.) nicht braucht. Für *mai-* und *suya-annāṇa* (die nicht getrennt vorkommen) spricht die Nandī es 143a aus. Das Fehl-Erkennen auf dem Feld der Vorstellung hat dieselben 4 Stufen wie das *ābhiṇibohiya*, das durch Zeugnis hervorgebrachte beruht (Nandī 194a; Viy. 343a) auf der nichtjinistischen Weltanschauung, Wissenschaft und Kunst[1]). Das *vibhanga-nāṇa* endlich (oder *vibhange nāmaṃ annāṇe*, z. B. Viy. 433a. b) tritt ein, wo Mahāvīras Lehre nicht mündlich vermittelt war und auch der Karman-Zustand nicht den obigen Voraussetzungen entspricht (Viy. 430a). Es ist aber der Lohn für geistige Bereitschaft und Askese im Sinne der Lehre und kann sich auf Grund des Eintritts von *sammatta* und dessen Folgen sogar zur *ohi*-Erkenntnis wandeln (Viy. 433a). So berichtigt Mahāvīra die auf *vibhanga* beruhenden falschen Ideen vom Weltbild, die der frühere König Siva auf Grund seiner Kasteiung als *disā-pokkhiya vāṇapattha tāvasa* erworben hatte (Viy. 514b), und die verkehrten Götter-Vorstellungen des Brahmanen Poggala Viy. 551a. Ebenso beziehen sich auf Fragen der Lehre die 7 Fälle von *vibhanga-nāṇa*, die Ṭhāṇ. 382b aufgeführt werden. Gemeinsam ist ihnen nicht nur die falsche Anschauung, sondern auch die Ablehnung des wahren Sachverhalts. Dagegen wird das falsche *ohi*-Erkennen Viy. 343a beschrieben als auf die verschiedensten Dinge außerhalb des Glaubens bezüglich *(saṃṭhiya)*, wie Ortschaften, geographische Daten, Kultstätten[2]), Tiere und Genien[3]).

[1]) Vgl. Weber Ind. Stud. 17, 9f. [2]) *rukkha* und *thūbha*.
[3]) *kiṃṇara* usw., die Bhavaṇavāsī-Götter gehören ja dem irdischen Bereich an.

Die in Viy. anschließenden Rechnungen, wievielfach und in Zusammenhang mit welchen anderen Eigenschaften die Wesen im Besitz des richtigen und falschen Erkennens sind *(nāṇī* und *annāṇī*, 343a ff.) können hier übergangen werden. Bei der Besprechung des Wirkungskreises *(visaya)* beider Gattungen hören wir (356a), daß das Erkennen kraft Vorstellung auf Belehrung zurückgeht, das Erkennen kraft Zeugnis auf Funktionieren *(āesenaṃ jāṇai pāsai* bezw. *uvautte j. p.)*. Falls *āesa* hier nicht einen anderen Sinn hat, kann es nach § 71 nicht zweifelhaft sein, daß die beiden Ausdrücke verwechselt sind: Vorstellung geschieht durch *upayoga*, Zeugnis durch *ādeśa*.

§ 80. Jenseit des *ohi-nāṇa* gibt es kein falsches, d. h. auf nicht-geistlicher Quelle beruhendes Erkennen mehr, sondern nur noch Grade des unfehlbaren rechtgläubigen. Das nächstfolgende *maṇapajjava-nāṇa* (Nandī 99b) ist unter allen 5 das farbloseste, während *ohi* und *vibhanga* die Phantasie am meisten angeregt haben, soweit von dieser die Rede sein kann. Es kommt nur bei Menschen vor, die in ihrer geistlichen Laufbahn auf hoher Stufe stehen *(saṃjaya appamatta iḍḍhī-patta*[1])). Zunächst ist es dem *ohi-nāṇa* unterlegen, insofern als es auf ∞ Aggregate mit ∞ Raumpunkten, auf den Menschen-Bereich *(maṇussa-khetta* § 122), auf den winzigen Teil eines *paliovama* und auf den ∞ kleinen Teil aller vorhandenen Akzidentien *(savva-bhāva)* beschränkt ist. Dafür erreicht es aber die Gedanken *(maṇo-gaya bhāva)* der fünfsinnigen Wesen, wie es ja schon im Namen *manaḥ-paryāya* „wechselnder Zustand des inneren Sinnes“ liegt[2]). Die Untergebiete der beiden Arten des Erkennens hebt Umāsvāti T. 1, 25—29 hervor, u. a. die Unvergänglichkeit *(apratipāta)*, die in der Nandī nicht eigens genannt ist. Mit dieser aber nennt er (T. 1, 24) zwei Grade des *maṇapajjava-nāṇa*, den kraft einfacherer und den kraft reicherer Einsicht *(ujju-mai* und *viula-mai*, Ṭhāṇ. 49b), welch letztere umfänglicher, vielseitiger, reiner und heller ist. Die Nandīcuṇṇi gibt als Beispiel den Topf schlechthin, an den ein Anderer denkt, und die einzelnen Eigenschaften dieses Topfes (Nandīvṛtti 108b).

§ 81. Die Bedingungen, unter denen das *kevala nāṇa* (Nandī 111b ff.) eintritt, gehören in die Schilderung des Weges zur Erlösung (§ 186). Hier handelt es sich um seine Beschreibung, die zunächst einfach ist: dinglich, räumlich, zeitlich und zuständlich erschließt es die Erkenntnis von allem, was ist, war und sein wird, und zwar mit Umāsvāti T. 1, 30: von allen Substanzen und allen ihren Zuständen. Darum kann auch der Kevalin ein *ega-nāṇī* genannt werden (Viy. 343a). Sein Wissen schließt ja die anderen Stufen der Erkenntnis mit ein. Für dieses Wissen werden vielerlei Belege gegeben (z. B. Viy. 216a. 217b. 238b. 567a). Gern wird der Kevalin dem Gläubigen auf niederer Stufe gegenübergestellt, nämlich dem *chaumattha*, *āhohiya* und *para-m-āhohiya*. *chauma* ist gleichbedeutend mit *āvaraṇa*, der „Verhüllung“ der Seele; ihr unterliegt noch der gewöhnliche Mönch *(chadmastha, sakaṣāya, niratiśaya, avadhy-ādi-atiśaya-vikala, akevalin* Sthān., Vy.). Den *chaumattha* erkennt man daran, daß er den fünf Hauptpflichten zuwiderhandelt, sich huldigen läßt und nicht nach seinen Worten tut (Ṭhāṇ. 389a). Daß ein Mönch vor der Erlösung steht, dessen wird er nur mittelbar inne, nicht unmittelbar, wie der Kevalin (Viy. 221b). Ihm fehlt auch u. a. dessen hoher Standpunkt, auf dem er sein Karman (d. h. dessen letzte Reste) leidend tilgt, um Anderen ein Beispiel zu geben (Ṭhāṇ. 304b). Es fehlt ihm das *ohi*-Erkennen, da er außer den unkörperlichen Grund-

[1]) Sthān. zählt die *avadhi-* bis *kevala-jnāna* mit unter den Besitz eines *iḍḍhimanta*. [2]) Die Dig. sagen T. 1, 24. 29 *m.-paryaya*.

tatsachen auch die freien Atome und die Aggregate von Laut, Duft und Wind nicht wahrnimmt (Viy. 342a = Ṭhāṇ. 505b, s. schon ebd. 341a. 354a. 427a). Aber Viy. 755a hören wir, daß einige *chaum.* imstande sind, Atome wahrzunehmen. *ohi* ist auch die Grundlage für den Begriff des *āhohiya* (Ṭhāṇ. 61a: *āhohī)* und *para-m-āhohiya.* Der erstere ist angeblich (z. B. Vy. 67a; Rājapr. 130b) einer, dessen *ohi* noch nicht von höchstem Grade ist *(paramâvadher adhastād yo 'vadhiḥ; ādho'vadhikaḥ parimita-kṣetra-viṣayâvadhikaḥ).* Daß nicht zu denken ist an einen, dessen Erkennen noch unterhalb der *ohi*-Stufe liegt, scheint Rāyap. 129bf. zu zeigen, wo der *āhohiya* Kesi die *ohi* besitzt. An den Textstellen (z. B. auch Viy. 65b. 311a. 755b) gilt der *āh.* als *chaumattha.*

Der *para-m-āhohiya* gleicht dem Kevalin darin, daß er noch in der gleichen Existenz zur Erlösung kommen wird (Viy. 311a). Auch ist sein Erfassen der Objekte in unten zu erörternder Weise (§ 82) dasselbe (Viy. 755b). Aus unserer Schreibung geht schon hervor, wie das Wort u. E. zu zerlegen ist: es handelt sich um einen *ādhovadhika-para = ādhovadhikāt paraḥ* oder *paramaḥ,* wie Vy. 67a sagt. Die ebenda erwähnte Lesart *para-m-ohiya* besagt dasselbe. *āhohiya* selbst geht wohl auf **yāthāvadhika* zurück.

Der Kevalin wird, solange er noch auf Erden lebt, als *bhavattha-kevalī* unterschieden von dem zur Vollendung eingegangenen *siddha-k.* Der erstere[1]) betätigt sich noch, oder er hat damit aufgehört: er ist *sajogī* oder *ajogī* (§ 186). Ebenso wie diese beiden auf zeitlicher Grundlage weiter gegliedert werden, je nach dem sie im ersten (oder letzten) *samaya* ihres Zustandes stehen oder nicht: *(a)paḍhama-* oder *(a)carama-samaya-(s)ajogī,* werden auch die *siddha-kevalī* zeitlich eingeteilt in solche im ersten und solche in weiteren *samaya* ihres Daseins als Vollendete: *aṇantara-s.-k.* und *paraṃpara-s.-k.* Diesem Aufbau entspricht vollkommen der des *kevala*-Erkennens Ṭhāṇ. 49b; Nandī 111b, und dieser wiederholt also auch die 15 Arten des *aṇantara-siddha-kevalī,* in denen die Herkunft der Allwissenheit ausgedrückt wird. Man besitzt sie aus der heiligen Lehre *(tittha)* oder während diese ruht oder verfällt *(atittha),* als Heilskünder *(titthagara)* oder als Mönch überhaupt *(a-t.),* aus eigener Kraft *(sayaṃbuddha)* entweder zur Weitergabe oder zum Fürsichbehalten *(patteya-buddha)* oder dank einem anderen Kevalin *(buddha),* ferner hat der Besitzer die körperlichen Merkmale eines der drei Geschlechter *(linga,* aber nicht das Geschlechtsgefühl derselben), die äußeren Zeichen jinistischen oder fremden Mönchtums oder des Laienstandes *(salinga* usw.) und endlich hat er sie im Verein mit anderen Gläubigen *(aṇega)* oder allein erworben.

§ 82. Wir kehren am Schluß dieses Abschnitts zu seinem Ausgangspunkt zurück, wo die geistige Funktion *(uvaoga)* als das Wesen, das Merkmal der Seele verzeichnet wurde. Auf die Feststellung dieser Tatsache in T. 2, 8 folgt in T. 2,9 die Gliederung des *upayoga* in „formaliter bestimmtes" und „formaliter unbestimmtes" Vorstellen. Diesem Sūtra liegt Pannav. 29 zugrunde. Das Vorstellen ist *sāgāra,* wenn der Gegenstand als einzelner samt seinen augenblicklichen Eigenschaften *(saparyāya,* Prajn.) erfaßt wird. Dies geschieht im Erkennen, sei es von richtiger, sei es von verkehrter Art, in diesem Falle Nicht-Erkennen genannt. Damit ist der *sāgāra-uvaoga* achtfach und kommt überall dort vor, wo jene beiden Formen des Er-

[1]) 34 Eigenschaften und Kennzeichen desselben *(buddhâisesa)* Samav. 60b; z. T. andere bei dem Dig. Śubhacandra zu Chapp. 1, 35; 4, 42.

kennens zu verzeichnen sind, d. h. bei allen Wesen. Der *aṇāgāra-uvaoga* aber ist gegeben, wenn ein Gegenstand ohne seine zeitlichen Attribute rein begrifflich allgemein *(sāmānya-rūpatayā)* zur Vorstellung kommt. Prajn. 526a. b gibt hierzu an, daß ein Kevalin zu beiden nur ein 1 *sam.*, jeder Andere bis zu 1 *muh.* brauche, aber bei diesem erfordere das Innewerden der Eigenschaften des Gegenstandes xmal so viel Zeit wie sein begriffliches Erfassen. Dieses letztere heißt *daṃsaṇa* „Schauen" im übertragenen Sinne und ist vierfach, je nach dem es mit dem Sehorgan, einem oder mehreren der anderen Sinneswerkzeuge oder dem inneren Sinn geschieht *(acakkhu-d.)* oder übersinnlich mit und ohne Begrenzung stattfindet *(ohi- und kevala- d.)*. Alle Wesen haben mindestens eine dieser Formen des *daṃsaṇa*. In dem Falle nun, daß ein *chaumattha* ein Objekt (von ∞ Raumpunkten) kraft *jnāna* und *avadhi-darśana* erfaßt *(jāṇai pāsai*[1]*))*, geschehen ein *sākāra-* und ein *anākāra-upayoga* gleichzeitig. Anders beim Kevalin: hier ist die Gleichzeitigkeit des *kevala-jnāna* als *sākāra-*, und des *kevala-darśana* als *anākāra-up.* ausgeschlossen. Diese Überlegung liegt Viy. 755b und Pannav. 531af. zugrunde. Prajn. widerspricht (532b) ausdrücklich dem Satz Siddhasenas, daß der Kevalin ein Objekt gleichzeitig speziell und generell erfaßte *(kevalī bhagavān yugapat jānāti paśyati ca)*.

An den *uvaoga* in Pannav. 29 schließt sich Pannav. 30 die *pāsaṇayā* *(paśyattā = prekṣaṇa, īkṣaṇa)*. Auch sie heißt *sāgāra* und *aṇāgāra*, aber es sind nur 6 Arten des Erkennens und nur 3 Arten des Schauens gegeben. Unter den ersteren fehlen nämlich die richtige und die falsche Vorstellung *(mai-nāṇa* und *-annāṇa)*, unter den letzteren das *acakkhu-daṃsaṇa*. Denn nach Prajn. ist die *sākārā paśyattā* auf alle drei Zeiten bezüglich, während die beiden *mati* es nur mit der Gegenwart zu tun haben, und die *anākārī paśyattā* hat die Eigenschaft der Deutlichkeit *(parisphuṭa-rūpa)*, was für das *acakṣur-darśana* nicht gilt.

§ 83. Zum neuen Abschnitt mag uns im Anschluß an die Vorstellung der Wille überleiten. Ihn stellt die Synonymenreihe (Viy. 56b. 149a. 571b. 643a. 657a. 777a; Ṭhāṇ. 19b) *uṭṭhāṇa, kamma, bala, vīriya, purisakkāra-parakkama* dar[2]), eine Reihe, die durch Mahāvīras Prägung *atthi*[3]) *uṭṭhāṇe i vā . . . p.-p. i vā* (Viy. 56b) grundsätzliche Bedeutung auch für die Buddhisten (Angutt. 3, 195) bekommen hat, und nach welcher der *kiriyā-vāī* von dem *akiriyā-vāī* und zwei anderen sog. *samosaraṇa*, nämlich dem der Agnostiker *(annāṇiya)* und dem der Ritualisten *(veṇaiya)* unterschieden wird (Viy. 30) als einer, der den freien Willen als sittliches Prinzip anerkennt[4]). *kiriyā-vāī* steht Āyār. 1, 13 mit *kammā-vāī* zusammen, wobei freilich der Widerspruch zwischen einer folgerechten Durchführung des Karman-Gedankens und dem Grundsatz der Willensfreiheit — die durch jene ja ausgeschlossen wird — besonders deutlich hervortritt. Zum Wechsel zwischen *kamma* und *kiriyā* vgl. § 99.

§ 84. Das Karman. Mit der Erörterung des Karmans[5]) wird das Reich

---

[1]) So wird der Vorgang beim Kevalin wiedergegeben Viy. 221b. 223b. 288a. Aber Āyār. 7, 24 ist kein solcher gemeint.

[2]) Eine andere, vereinzelte Reihe ist *iḍḍhi, kamma, paoga* Viy. 190b. 796a.

[3]) Im Weltleben! Nicht bei den Vollendeten, vgl. Viy. 657a.

[4]) Schrader, Philosophie S. 12.

[5]) Weitaus wichtigste Monographie: v. Glasenapp, Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas, nach den Karmagranthas dargestellt. Leipzig 1915. — Ferner: Virchand R. Gandhi, The Karma Philosophy. Bombay 1913. Second ed.: 1924.

des Stofflichen wieder berührt, denn das Karman geht auf die Grundtatsache der poggala zurück. Sie verbindet sich in der Karmanlehre mit der anderen Grundtatsache der *jīva*. Der Weltlauf der Seelen, ein Weltgesetz *(loga-ṭṭhii)* neben anderen Weltgesetzen[1] (Ṭhāṇ. 470b), kommt allein durch ihre urewige Behaftung mit dem Karman zustande, welches denn auch der letzte Urgrund des Weltbaues (auch dieser heißt *loga-ṭṭhii)* ist *(....ajīvā jīva-paiṭṭhiyā, jīvā kamma-p.*; *ajīvā j.-saṃgahiyā, j. k.-s.* Viy. 81a; Ṭhāṇ. 132b. 213b. 358a. 422b).

In ihrer Verbindung mit den Stoffen *(poggala)* unterliegen die Wesen dem Karman *(poggal'āhārā poggala-pariṇāmā p.-joṇiyā p.-ṭṭhiīyā kammôvagā kamma-niyāṇā k.-ṭṭhiīyā kammuṇā-m-eva vippariyāsam enti*, Viy. 644a). Bestände jene Behaftung nicht, so führten die Seelen jenes Dasein in der höchsten möglichen Region, das dem Kevalin nach seinem Ausscheiden aus der Welt zugesprochen wird (§ 187). Zum Teil ist dies aus den Namen des Karmans zu entnehmen: daraus, daß es u. a. wissenverhüllend und schauenverhüllend heißt, ergibt sich, daß bei seinem Fehlen Wissen und Schauen unverhüllt sind.

Zum Karman kommt die Seele mittels der Bindung *(bandha)*. Dieser Vorgang wird T. 8, 2 am deutlichsten ausgedrückt: *sakāṣayatvāj jīvaḥ karmaṇo yogyān pudgalān ādatte.* Danach sind die von der Seele angezogenen Stoffe noch nicht Karman, aber sie werden dazu, und zwar eben durch ihr Eindringen, während alle anderen Stoffe der Seele nur äußerlich eigen sind. Dies Eindringen ist von verschiedener Stärke (also Tiefe): es wird Viy. 34a *siḍhila-bandhaṇa-baddha kamma* von *dhaṇiya-b.-b. k.* unterschieden, und die Vergleiche Viy. 250b erläutern dasselbe. Ein schmutziges Kleid ist schwerer zu reinigen als ein fleckiges; vom Amboß splittert kein Teilchen ab, aber trockenes Gras verbrennt sofort, und ein Wassertropfen verdunstet auf glühendem Eisen augenblicklich. Die Anziehung geschieht dadurch, daß die Seele den inneren Sinn, die Rede und den Leib betätigt. Dies ist der *joga (yoga*, T. 6, 1)[2]). Rechnet man, daß die beiden ersten in den 4 Fällen „Wahr", „Falsch" usw. (§ 74) wirken, 4 Leiber (der feurige fehlt) 4 weitere Fälle bilden und 3 Mischarten *(mīsā)* bei diesen hinzukommen, so ergeben sich 15 Arten des *joga* (Viy. 854b). Die drei Grundarten heißen Viy. 251b zusammen mit dem Karman die „wirkenden Kräfte" *(karaṇa)*. Mit der naheliegenden Frage nach dem metaphysischen Wesen der Betätigung hat sich Devanandin beschäftigt, der (zu T. 6, 1) den *yoga* als ein Vibrieren *(parispanda)* der Seelen-Punkte bezeichnet. Der *yoga (joga)* nun läßt Stoffe, die Karman werden können, in die Seele einströmen (T. 6, 2), ein Vorgang, der durch das Wort *aṇhaya*[3]) (Jacobi: „Influenz") vorausgesetzt wird. Dem entspricht es, wenn Rede und innerer Sinn u. a. *aṇhaya-karī* und *a.-kara* genannt werden (Āyār. II 92, 7. 132, 10)[4]). Daß aber jene Stoffe in der Seele haften bleiben, ist das Werk der Leidenschaften. Diesen wird durch das mehrdeutige Wort *kasāya* zugleich eine bindende Kraft

[1]) Sie bestehen, kurz gesagt, in der Unveränderlichkeit der Tatsachen, aus deren Fülle aber nur einige, wie *jīva* und *ajīva*, *loga* und *aloga*, *tasa* und *thāvara*, genannt werden.

[2]) Verwandt ist *paṇihāṇa*, das Tun Viy. 750a; Ṭhāṇ. 121a. 196a.

[3]) *aṇhaya* „Einströmen" = **āsnava* von *snu*. Daneben steht *āsava*. Im Sanskrit finden sich *āsrava* und (falsch) *āśrava*. Vgl. Hultzsch ZDMG 72, 149. *aṇhāi* Uvav. § 64ff. gehört aber nicht hierher (v. Glasenapp, Karman S. 11) unter *āsrava*, sondern ist = *aśnāti*.

[4]) Paṇhāv. 1—5 sind die Aṇhaya-dārāiṃ.

bildlich beigelegt[1]). Als Leidenschaften werden bezeichnet Zorn, Stolz, Trug und Gier (§ 167). Sie sind ihrerseits eine Auswirkung von Karman (*udaya*, § 86). Damit ist der Kreis geschlossen. Wo Leidenschaft fehlt, haben die Stoffe nicht die Möglichkeit zu haften. Die Freiheit von Leidenschaft aber und damit die zur Befreiung führende Reinigung der Seele ist nur im Leben als Jaina-Mönch (oder -Nonne) zu verwirklichen. Darum ist der *bandha* ein zweifacher (Viy. 383 b): er ist mönchisch (*iriyāvahiya*) oder weltlich (*saṃparāiya*). Der erste sei vorausgenommen, obgleich seine Grundbegriffe erst beim zweiten behandelt werden können. *iriyāvaha*, °*vahiyā*, auch *iriyā*° bezeichnet Kappa 6, 13 = Ṭhāṇ. 371 a das vorsichtige Gehen des Mönches, bedeutet aber in weiterem Sinne seinen Wandel gemäß der Vorschrift. Das Karman, das in solchem gebunden wird, hat keine nennenswerte Dauer (§ 85); Jacobi zu T. 6, 5 unterscheidet es als „Momentankarman" vom „Dauerkarman". Gebotenes Tun, sagt Sūy. II, 2, 23 (316 a), „wird in 1 *samaya* gebunden, im nächsten empfunden und im übernächsten getilgt" (vgl. auch Viy. 183 a). Der Vollzieher dieses geistlichen Karmans wird als *saṃvuḍa aṇagāra* „Abwehr (*saṃvara*, § 169) übender Hausloser" charakterisiert. Hinzu kommt aber Viy. 309 b, daß er sich des Zornes, des Stolzes, des Truges und der Gier, also der 4 Leidenschaften entledigt hat. Davon ist Viy. 383 b eigentümlicher Weise nicht die Rede: hier kommt der *iriyāvahiyā-bandha* nur dem zu, der frei vom Geschlechtsbewußtsein ist (*avagaya-veya*).

Viy. 52 a erschien es nötig auszusprechen, daß Karman mit dem ganzen Ich am ganzen Objekt gewirkt wird (*savveṇaṃ savve kaḍe*), nicht von und an einem Teil beider (*deseṇaṃ dese, d. savve, savveṇaṃ dese*), und das zu allen drei Zeiten. Bei dieser Gelegenheit wird an den Vorgang der Bindung (*kammaṃ karei*) das Aufstapeln des Karman mit *ciṇai* und *uvaciṇai*[2]) angeschlossen (Viy. 53 a) und der kommende Prozeß (§ 86) durch *udīrei*, *veei* und *nijjarei* weiter bezeichnet. Das Gleiche finden wir schon Viy. 23 a, wo aber von der Umwandlung aufgenommener Stoffteilchen (*āhāriya poggala*) ausgegangen wird, unter welchen deshalb Karman-Atome mindestens mitverstanden sind. Man vergleiche auch Pannav. 457 b (§ 86). Die vollendete Tatsache der Bindung liegt Viy. 26 zu Grunde, das sich eingehend mit dem *bandhī* beschäftigt, der Karman schon gebunden hat, und der Möglichkeit oder Unmöglichkeit (die von der Qualität der Seele abhängen) der Bindung weiteren Karmans in der Gegenwart oder Zukunft des Betreffenden. Wenn in diesem *saya* wie im anschließenden und sonst oft vom *pāva kamma* die Rede ist, so gilt dieser Ausdruck für gute Betätigung ebenso wie für üble, und seine Beschränkung auf schuldhaftes Tun ist nur eine scheinbare und dadurch hervorgerufen, daß solches sich dem natürlichen Gefühl eher aufdrängte als verdienstliches. Das Einströmen von Verdienst und Schuld verzeichnet T. 7, 3 f. als die beiden Folgen des *yoga*.

§ 85. Die Bindung kann nicht weiter verfolgt werden, ohne daß erörtert worden ist, zu welchen verschiedenen Arten des Karmans die eingeströmten Stoffteilchen sich in der Seele wandeln. Diese Wandlung tritt zutage, wenn sie sich verwirklichen. Der Arten gibt es nun 8, und sie heißen *kammapagaḍi* (Viy. u. a. 255 a; Pannav. 453 a usw.; Utt. 33, 2; T. 8, 5). Es sind dies das schon erwähnte wissenverhüllende und das schauenverhüllende, das

[1]) Ausgesprochen von Devanandin zu T. 6, 5. — Auch *rajas* ist Leidenschaft, *raya* = *kamma* Ṭhāṇ. 319 b.

[2]) Oder *(uva)ciṇāi*, z. B. Viy. 556 a.

zu empfindende, das verwirrende, das die Lebensmenge, die Individualität, die soziale Stellung bewirkende, und endlich das Gelegenheiten hindernde Karman. Ihre Unterarten (*uttara-pagaḍi* gegenüber den genannten *mūla-p.*) werden Pannav. 23, 1 dargestellt (§ 87). Was jedoch zunächst die Bindung angeht, so erfahren wir ebd. 23, 2 (484b) eingehend die Mindest- und Höchstdauer der von den einzelnen Klassen der Wesen gebundenen verschiedenen Arten des Karmans. Beispielsweise hat bei einem Einsinnigen das wissenverhüllende Karman eine Dauer von 3/7 *sāgarovama* plus 1/¿ *paliovama*; bei einem vernünftigen Fünfsinnigen liegt sie zwischen dem Teil von 1 *muhutta* und 30 *koḍākoḍi* von *sāgarovama*. Weiter wird dargelegt (488b), was für eine Seele (*ke* scil. *jīvā*) eine Karman-Art in geringster Dauer hat, und was für ein Wesen das längste Karman in den 8 Arten bindet (490a). Auf Einzelheiten muß hier verzichtet werden. Die Dauer heißt Viy. 255a *bandha-ṭṭhii* und *kamma-ṭṭhii*, Pannav. 475ff. nur *ṭhii*, und besteht aus der auf die Bindung folgenden vorläufigen Ruhezeit (*abāhā*) und der Wirkungszeit (*kamma-nisega*), die mit dem *udaya* einsetzt und bis zur Tilgung der letzten Teilchen dieses Karmans dauert. Die *abāhā*, die auf je 1 *koḍāk.* von *sāg.* 100 Jahre beträgt, ist in der *ṭhii* eingeschlossen. Einige aber, wie Vy. 255b sagt, zählen sie ihr hinzu[1]). Für *abāhā* sagt die spätere Literatur *sattā*, „Vorhandensein in potentia" (v. GLASENAPP, Karman S. 43). Im Kanon liegt nur die verwandte Wendung *santa-kamma* vor (§ 183). *nisega* „Strahl" wird zu den angegebenen Stellen und Vy. 53b; Samav. 147b als die von *samaya* zu *samaya* abklingende Fühlbarkeit eines Karman-Teilchens erklärt. Damit käme zur Dauer des Karmans der Gesichtspunkt seiner Stärke hinzu, allerdings nur in einer Andeutung. Gewiß aber ist die Stärke gemeint, wenn vom *aṇubhāga-kamma* die Rede ist. Es gibt nur ein solches und ein *paesa-kamma* (Viy. 65a; Ṭhāṇ. 66a), und Mahāvīra bezeichnet die Unterscheidung dieser Zweiheit als sein Eigentum (*mae pannatte*). Diesem *aṇubhāga* entspricht der *aṇubhāva* Pannav. 23, 1 (457bff.); Umāsvāti hat nur *anubhāva* (T. 8, 4. 22). Neben Art, Dauer und Kraft der Bindung kennt Umāsvāti endlich auch die Menge (T. 8, 4. 25). Sie wird durch die *pradeśa* charakterisiert. Hierzu gehört das eben erwähnte *paesa-kamma*, von dessen Wesen aber nichts Näheres ausgesagt wird. Wir erfahren an jener Stelle nur, daß es empfunden (§ 86) werden muß, während das *aṇubhāga-k.* empfunden werden kann. Gleichbedeutend mit *paesa* ist Viy. 421b der *avibhāga-paliccheya*. Jeder Seelen-Punkt (*jīva-paesa*) ist, soweit überhaupt (denn es gilt nicht vom Kevalin), von ∞ Karman-Punkten rings umgeben (*āveḍhiya-pariveḍhiya*). Man vergleiche hierzu T. 8, 25.

Im Kanon (Ṭhāṇ. 220b) erscheinen, anders als bei Umāsvāti, jene vier Gesichtspunkte unter dem *bandha*. Sie werden ebenda ferner auf ihre relative Anzahl betrachtet: von welcher Bindung, von welcher Dauer, welcher Stärke, welchem Umfang gibt es verhältnismäßig am wenigsten Fälle usw.? Sodann aber werden die genannten mit Bezug auf *saṃkama*, *ni(d)hatta* und *nikāiya* behandelt. *saṃkama* liegt vor, wenn eine andere Karman-Unterart sich verwirklicht als die seinerzeit gebundene. *nidhatta* und *nikāiya* bezeichnen verschiedene Grade der Intensität, mit der Karman-Teilchen sich vereinigen (vgl. auch Vy. 25b). Diese Erklärungen sind ebenso wie die der folgenden Ausdrücke nur den Kommentaren zu entnehmen. Es handelt sich nämlich noch um *oyaṭṭei* und *uvvaṭṭei*, die neben *saṃkāmai*,

[1]) Infolge eines Druckfehlers in Viy. steht der Anschluß an 255b auf 257b und der an 258b auf 256a.

nihattei und *nikāei* Viy. 24b. 26a vorkommen. Sie besagen, daß die Wirkung und damit der Verbrauch eines Karmans größer oder kleiner werden kann, als seine Bindung es voraussetzt. Die Späteren sprechen von *oyaṭṭaṇā* und *uvvaṭṭaṇā*, welch letztere im Kanon in anderem Sinne auftritt (§ 92). Unter welchen Bedingungen die genannten Vorgänge eintreten, wird dort nicht gesagt.

§ 86. Mit diesen Ausdrücken sind wir von der Bindung des Karmans schon zu seiner Wirksamkeit gelangt. Sie beginnt am Ende der Ruhezeit. Eine Formel in solennem Stil (Pannav. 457 b ff.)[1]) nennt das Karman *jīveṇa baddha puṭṭha baddha-phāsa-puṭṭha saṃciya ciya uvaciya āvāga-patta vivāga-p. phala-p. udaya-p.* Die letzten vier Ausdrücke enthalten in *udaya* das übliche Wort für das ins Leben Treten des Karmans. Vollzieht sich dieses, so ist die Seele im *udaiya*-Zustand (§ 182). Vom *udaya* zu unterscheiden ist die *udīraṇā*, aber zu beachten, daß verbal niemals *udiya*, sondern nur *udiṇṇa* oder *sayaṃ udiṇṇa* steht; den Gegensatz bildet dann *pareṇa udīriya* (Viy. 57b; Pannav. 457b). Bezeichnet *udaya* den sozusagen natürlichen Eintritt der Wirkung, so ist die *udīraṇā* oder der „Anstoß“ die vorzeitige Verwirklichung. Ruhendes Karman wird durch Handeln herbeigezogen und so zur Wirkung geweckt *(karaṇeṇ' ākaḍḍhiya udae dijjai*, Śivaśarman, Kammapayaḍī, Vy. 24a). Daß die *udīraṇā* auf die Betätigung, den *yoga*, zurückgeht, geben erst die Kommentare an, ohne bei dem Umstand zu verweilen, daß damit gleichzeitig neues Karman erzeugt wird. Mit *udaya* oder *udīraṇā* beginnt für das Individuum die Fühlbarkeit des Karmans *(veyaṇā)*. Pannav. 35 hat für die verschiedenen Empfindungen Einteilungsgrundlagen, von denen eine Anzahl selbstverständlich sind, wie körperliche und geistige, angenehme und unangenehme *veyaṇā* und die Mischungen aus diesen Gegensätzen. Hervorgehoben sei ferner zunächst die Unterscheidung der mit den Worten *nidāya* und *anidāya* gekennzeichneten Empfindungen. Mit den ersteren sind — unter wechselnder, die Unsicherheit verratender Ableitung — „bewußte“ Empfindungen gemeint, wie sie nur den Wesen eigen sind, die Vernunft besitzen[2]). Bei den „unbewußten“ handelt es sich vielleicht um bloße Reflexe. Sodann sei erwähnt diejenige Empfindung, welche der Mönch sich selbst auferlegt, und die von außen kommende *(ajjhovagamiyā* — falsch *abbhov.* — und *avakkamiyā)* Viy. 65a; Ṭhāṇ. 88b; Pannav. 556b. Die Fühlbarkeit ist verknüpft sowohl mit der Handlung wie mit der Tilgung. Gegenüber Andersgläubigen wird Viy. 224b festgestellt, daß dem erzeugten Karman *(kaḍā kammā)* die Fühlbarkeit nicht immer entspricht *(pāṇā* usw. *aṇevaṃbhūyaṃ veyaṇaṃ veenti)*. Einen Beleg bietet Viy. 767b, wo wir erfahren, daß Einfließen *(āsava)*, Handeln *(kiriyā)* und Fühlen *(veyaṇā)* bei den Höllenwesen zwar stark sind gegenüber der Tilgung *(nijjarā)*, bei den Göttern aber mit der Tilgung auch das Fühlen gering ist gegenüber den beiden ersten. Hier zeigt sich gleichzeitig, daß Fühlbarkeit und Tilgung einander nicht überall entsprechen, doch trifft dies nur außerhalb des menschlichen Bereiches zu. Innerhalb seiner stellt starke Empfindung starke Tilgung dar und umgekehrt (Viy. 250a). Auf jeden

[1]) Eine andere dergl. s. Pannav. 402a.

[2]) Es scheint sich um ein Absol. zu handeln. Viy. 40a heißt es *aṇidāe veyaṇaṃ veenti*, Viy. 769b = Pannav. 557a wird *(a)ṇidāyaṃ v. v.* für *(a)ṇidāya v. v.* stehen, und in der vorhergehenden Aufzählung *nidāya aṇidāya* für *nidāya ya aṇidāya ya*. Die Komm. sehen in *nidā*, da sie von *dā* „geben“ und *dā* „reinigen“ ableiten, ein Subst. *(nidā jnānam* und *aṇidāe = anirdhāraṇayā)* oder ein Adj. *(cittavatī, samyag-vivekavatī)*.

Fall bedeutet Karman empfinden *(veei, paḍisaṃveei)* Karman verbrauchen *(nijjarei)*, wenn auch die *samaya* beider nicht zusammenfallen (Viy. 301 a; Sūy. 2, 2, 23). Dieser Verbrauch[1]) ist bei einigen Karman-Arten von einem besonderen Vorgang, dem *samugghāya*, begleitet (§ 89). Rhetorisch kann man getilgtes Karman als Glück *(suha)* bezeichnen, wie es Viy. 314a geschieht. Die Tilgung ist unwiderruflich. Neben *veyaṇā* heißt sie *nijjarā*, sonst auch *khaya* und der bei *khaya* obwaltende Zustand der Seele *khaiya*.

§ 87. Wir kommen nach diesen allgemeinen Betrachtungen zu den Arten des Karmans. Während die allgemeinen Vorgänge *bandha* usw. in dem uns erhaltenen Kanon so gut wie keine Definition erfahren, ihre Kenntnis also augenscheinlich vorausgesetzt wird, sehen wir uns über die einzelnen Erscheinungsformen primär unterrichtet (Pannav. 457 b ff. 465 b ff. Vergl. auch T. 8, 7 ff.). Wissenverhüllendes Karman *(nāṇ'āvaraṇijja kamma)* hindert (Ṭhāṇ. 347 a) das Erkennen in all seinen 5 Formen. Es bewirkt — das ist sein *aṇubhāva* (§ 85) — Verdunkelung der Sinne als Erkennensquellen und der daraus gewonnenen Erkenntnisse *(soy'āvaraṇa soyavinnāṇ'āvaraṇa nett'āv. netta-v.-āv.* usw.). Der auf anderem als sinnlichem Wege erzielten Einsichten und ihrer Verhüllungen wird nicht gedacht. Das Ergebnis ist, daß man nicht weiß, was man wissen soll, was man wissen will, oder was man gewußt hat. Das schauenverhüllende Karman *(daṃsaṇ'āvaraṇijja* oder *darisaṇ'āv. k.)* hat das entsprechende Resultat für das Schauen. Es ist von 9 Arten (Ṭhāṇ. 447 a; Samav. 15 a), denn es hindert das vierfache Schauen (§ 82) und besteht ferner in Bewußtlosigkeit, die sich den gewählten Ausdrücken zufolge vom gewöhnlichen Schlaf *(niddā)* zum Schlaf im Gehen oder Stehen *(payalā)*[2]) — samt den intensiven Stufen beider *(niddā-niddā, p.-p.)* — und zum Handeln im Schlaf *(thīṇ'addhi)*[3]) vertieft. Das Karman, das in engerem Sinne das zu empfindende heißt *(veyaṇijja k.)*, stellt die Lust- und Unlustgefühle *(sāyā-* und *asāyā-v.)* dar und her. An beiden haben die 5 Sinne, der innere Sinn, Rede und Körper teil, sie sind daher je achtfach. Es folgt, das Samav. 71 a mit 52 Namen belegt, das verwirrende Karman *(mohaṇijja k.)*, der Erzeuger von Störung im Glauben und Wandel *(daṃsaṇa-m.* und *caritta-m.)*. Die erstere äußert sich angeblich in rechtem Glauben *(sammatta-veyaṇijja)*, Irrglauben *(micchatta-v.)* und der Mischung beider *(sammā-micch.-v.)*. Das *sammatta-vey.* ist hier angeblich eine Abart des *micchatta (mithyātva-prakṛti* Prajn. 468 a) sein, vgl. ferner Jacobi zu T. 8, 10. Vielleicht sollte nur die Tatsache der Rechtgläubigkeit, die doch auch ein Karman ist, und ihr Bewußtwerden (daher *veyaṇijja)* in das System einbezogen werden. Die Störung des Wandels beruht auf Leidenschaft *(kasāya-v.)*, und diese äußert sich in den vier Formen (Ṭhāṇ. 192 a; Samav. 9 a) Zorn, Stolz, Trug und Gier. Jede dieser Leidenschaften tritt in vier Graden auf und heißt danach *aṇantâṇubandhi, apaccakkhāṇa*[4]), *paccakkhāṇ'āvaraṇa* und *saṃjalaṇa-*. Mit Ausnahme des letzten Wortes sind dies Adjektiva. Die Bedeutung ist die der Verknüpfung mit dem Saṃsāra *(aṇanta)*, des gänzlichen Fehlens und der zeitigen Verhüllung der Entsagung *(paccakkhāṇa*, § 172), und des

[1]) Soweit er nicht durch asketische Methoden zustande kommt, heißt er *akāma-nijjarā* (Uvav. § 56, S. 61).

[2]) Hierzu gehört *payalāei* Viy. 217 b.

[3]) Jacobis „Gier in der Erstarrung“ beruht auf der *styāna-gṛddhi* bei Umāsvāti usw. für *styāna-ṛddhi* (T. 8, 8). Sthān. 447 b stehen beide Formen.

[4]) *apratyākhyān'āvaraṇa* bei v. Glasenapp, Karman S. 24 ist wohl ein Versehen.

plötzlichen Ausbruchs, welch letzterer die schwächste Form ist. Die Leidenschaftsform der Wandelstörung ist also sechzehnfach (Samav. 31a). Nicht zu den Leidenschaften rechnen und heißen daher *nokasāya* mehrere Stimmungen: Lachen, Vergnügen, Mißvergnügen, Furcht, Trauer und Abscheu[1]), und in diesen Zusammenhang ist auch das Geschlechtsbewußtsein *(veya-veyaṇijja)* als Mann, Frau und Drittes gestellt. Es liegen also neun Formen (Ṭhāṇ. 468b) der leidenschaftfreien Wandelstörung vor, aber ihre Kraft heißt unter Verzicht auf die Unterteilung nur fünffach. Aus einem gleich zu erörternden Grunde folgt jetzt die stets an letzter Stelle genannte Karman-Art, das hindernde Karman *(antarāiya k.)*. Dies tritt dort, wo der Akt des Gebens, Nehmens, Genießens *(bhoga*[2])), Gebrauchens *(uvabhoga*[2])) und Wollens *(vīriya)* stattfinden sollte, hemmend auf. Die bisher genannten *kamma-pagaḍi* außer dem *veyaṇijja* haben eine mehr oder minder stark ausgeprägte Aktivität gemeinsam. Indem diese auf die Grundeigenschaften der Seele zerstörend einwirkt, werden sie als *ghāi-kamma* zusammengefaßt (Aṇuog. 118b). Ihnen gegenüber stehen nebst dem *veyaṇijja* die drei letzten Arten als inaktive oder *aghāi-k.*: zunächst die Lebensmenge *(āuya k.)*, die an Höllenwesen, Tieren, Menschen und Göttern unterschieden wird (§ 90), und schließlich die Individualität *(nāma-k.)* und die soziale Stellung *(goya-k.)*. Die letztere ist entweder hoch oder tief und macht sich dementsprechend fühlbar, wobei der Platz in der Gesellschaft durch hohe Geburt (Kaste, *jāi)* und gute Familie *(kula)*, aber auch durch physische Kraft *(bala)*, den Geruch der Heiligkeit *(tava)*, Gelehrsamkeit *(suya)*, kostbaren Besitz *(lābha)* und Herrlichkeit *(issariya)* und durch aller dieser Gegenteil bestimmt wird. All dies betrifft menschliche Verhältnisse, hat aber natürlich, obgleich weder Text noch Kommentar es aussprechen, unter Umständen auch von nichtmenschlichen Wesen zu gelten. Das Karman der Persönlichkeit oder Individualität endlich setzt sich aus den verschiedenen Komponenten zusammen, deren Gesamtzahl 42 beträgt. Sie sind physisch im engeren und weiteren Sinne, insofern sie in einer Klasse der vier Haupterscheinungsformen Körper-Bildung, -Bau und -Funktion, wie Atmung, Strahlung *(āyava* und *ujjoya)* und Fortbewegung *(vihāya-gai)*, Wirkung auf die Sinne, enthalten. Hinzu kommt die organische Todesursache *(uvaghāya)* und die Bestimmung der neuen Daseinsform *(āṇupuvvī)*. Zur Individualität gehört auch die Wirkung auf Andere: Überlegenheit *(par'āghāya)*, Fähigkeit zur Beeinflussung und ihr Fehlen, Ehre und Schande, angenehme und unangenehme Eindrücke. Den Schluß macht die Vollkommenheit als Titthagara. Dieser Vielfältigkeit gegenüber wird die allgemeine Wirkung des individuellen Karmans nur als günstig und ungünstig unterschieden. Auf jeder Seite stehen 14 Fälle auf Grund sinnlich greifbarer Eigenschaften des Karmanträgers, seines Rufes und seiner Taten.

§ 88. Soweit die 8 Arten des Karmans und ihre Kräfte bei der Verwirklichung, für welche Kräfte Pannav. 458bff. die allgemeine Formel *jaṃ vedei poggalaṃ vā poggale vā p.-pariṇāmaṃ vā, vīsasā vā poggalāṇaṃ pariṇāmaṃ, tesiṃ vā udaeṇaṃ ... (kammaṃ vedei)* gefunden ist. Sie ist im Einzelnen, vielleicht infolge von Verderbnis (das letzte *vā!)* unklar, aber

[1]) Anlässe zum Lachen *(hās'uppatti)* sind gegeben durch Sehen, Sprechen, Hören und sich Erinnern (Ṭhāṇ. 203a). Die Furcht betrifft Diesseitiges und Jenseitiges, Wegnahme, etwas Unerwartetes *(akamhā-bhaya)*, Schmerz, Tod und Schande (Ṭhāṇ. 389a; Sām. 12b).

[2]) Diese Unterscheidung nach Prajn.

keinesfalls sind, wie Prajn. will und was dort ganz erzwungene Ergebnisse hat, konkrete Teilchen, z. B. von Holz oder Erde (460 b) gemeint. Vielmehr kann es sich nur um Karman-Atome handeln. Wir kommen zu Bemerkungen, die an einzelne Arten anknüpfen. Viy. 52a. 63b tritt das *kankhā-mohaṇijja kamma* auf, 639 b das *veyaṇijja* (ohne *kamma)*. Diese scheinen zunächst zu den entsprechend benannten *pagaḍi* zu gehören, es handelt sich aber vielmehr um allgemeine Benennungen. Das geht aus den Zusammenhängen hervor, die von ganz unspezieller Art sind. Das *veyaṇijja* erscheint in einer Mitteilung über die Seele als *dukkhī* und *adukkhī*: *aha se veyaṇijje nijjiṇṇe bhavai* (Viy. 639 b)[1]). Das *kankhā-mohaṇijja* ist es, das mit dem ganzen Ich am ganzen Objekt gewirkt wird (§ 84), es wird in Zweifel, Verlangen, Ungewißheit, Zwiespältigkeit und Makel fühlbar *(jīvā... sankiyā, kankhiyā, viigicchiyā, bheya-samāvannā, kalusa-s.*, 52 a), Mönchen (60 a) aber als Abweichung im Erkennen, Glauben, Wandeln und anderen Regelwidrigkeiten *(nāṇ'antara ... ling'antara* usw.). Gebunden wird es (56 b) kraft Unachtsamkeit *(pamāya)* und Betätigung *(joga)*; über törichtes oder halbtörichtes Wollen *(vīriyattā)* kommt die mit ihm behaftete Seele nicht hinaus (62 b). Die ein- bis viersinnigen Wesen empfinden dieses Karman, ohne daß sie davon wissen (69 b). Das sind also ganz allgemeine Dinge, und in diesen Zusammenhängen dürfen jene Namen nicht speziell genommen werden.

§ 89. Mehrere Arten von Karman haben bei der Tilgung ein besonderes Schicksal, indem sie dem *samugghāya*, der „Ausstoßung" ihrer Teilchen, unterworfen werden. Über den *s.* belehrt systematisch Pannav. 36, während Umāsvāti ihn in seinen Sūtras nicht erwähnt. Es gibt ihn in 7 Fällen (Ṭhāṇ. 409 b; Samav. 12 b), von denen der letzte dem Kevalin vorbehalten ist, weshalb die anderen 6 als *chāumatthiya s.* zusammengefaßt werden (z. B. Samav. 11 b). Dies bedeutet aber nicht, daß sie nur Mönchen möglich wären, vielmehr haben alle Wesen ihrer Art entsprechend an ihnen Teil (Pannav. 561 b). Denn alle haben Empfindung von Karman *(veyaṇā)*, haben Leidenschaft *(kasāya)* und erfahren den Tod *(maraṇa)* und besitzen die danach benannten *samugghāya* (1—3), im dritten Fall den *māraṇ'antiya s.* Soweit sie einen Verwandlungsleib, Versetzungsleib und feurigen Leib haben, sind ihnen auch die entsprechenden *samugghāya* (4—6) möglich (vgl. Ṭhāṇ. 288 a). Über den Vorgang beim *kevali-s.* unterrichten Uvav. § 141 ff.; Ṭhāṇ. 442 a. Der Kevalin stellt, kurz gesagt, seine mit Karman noch infizierten Seelen-Atome aus Scheitel und Fußpunkt, rechter und linker Seite, Brust und Rücken in je einer bis ans Ende der Welt reichenden Säule aus sich heraus und zieht sie dann wieder ein. Während der 8 *samaya*, die dieser Vorgang erfordert, lösen sich — dies muß sinngemäß ergänzt werden — die Karman-Teilchen von der Seele. Die *samugghāya* anderer Wesen dauern länger, nämlich $\frac{1}{2}$ *samaya* innerhalb eines *muhutta* (Pannav. 561 b), und der von ihnen erfüllte Raum ist im Verhältnis winzig, nämlich gleich dem Leib des Wesens, wozu aber bei den 3 letzten dieser *samugghāya*-Säulen bis zu $\frac{1}{2}$ *joyana* in einer Richtung hinzukommen. Die ausgestoßenen *(nicchūḍha) poggala* zerstreuen sich in der Welt, und es wird die Frage erörtert (Uvav. § 133; Viy. 740 b)[2]), wer imstande ist, sie wahrzunehmen, oder (Pannav.

---

[1]) In einem vielleicht nur oratorischen Seitenstück wird der *poggala* als *lukkhī* und *alukkhī* bezeichnet (Viy. 638 b, vgl. § 60).

[2]) Der betreffende Mönch heißt hier nicht *kevalī*, sondern mit einer sonst häufigen Bezeichnung *bhāviy'appā aṇagāra*, und die freigewordenen Teilchen *carimā sarīra-poggalā*.

590b, 596af.) ob und inwieweit das ausstoßende Individuum anderen Wesen gegenüber, denen jene Schaden zufügen, Handlungen begangen hat (§ 99). Den *veuvviya-samugghāya* — das zugehörige Verbum ist, unter Differenzierung des Präfixes, stets *samohaṇai* — beschreibt Viy. 153b ebenfalls als das Herausstellen einer Säule, die aber nur x *joy.* weit reicht. Mittels ihrer werden im Verhältnis grobe *(ahā-bāyara)*[1]) Stoffteilchen ausgeschieden *(parisāḍei)* und im Verhältnis feine *(ahā-suhuma)* angezogen *(pariyāei)*. Dies geschieht zweimal[2]).

Getilgt wird beim *veyaṇā-samugghāya* das als Schmerz fühlbar werdende *asāyā-veyaṇijja kamma*, beim *kasāya-s.* das *caritta-mohaṇijja k.*, soweit es in einer Leidenschaft sich äußert, beim Tode vergeht der Rest des *āuya k.* Bei Verwandlung, Versetzung und Energie-Entlasung *(veuvviya-, āhāraga- und teyaga-s.)*, die mit dem Karman unmittelbar nichts zu tun haben, scheiden die in den betreffenden Leibern (§ 62) zur Wirkung gelangenden Teile von *nāma-kamma* aus. Die ganze Vorstellung stammt zweifellos[3]) aus dem Eindruck, den Schmerz, Zorn, Fluch und Segen auf den Zuschauer machen. Lustgefühle, die doch auch zur *veyaṇā* gehören, haben keinen *samugghāya*.

§ 90. Unter *āuya* wird nicht Lebenszeit verstanden, obwohl auch von langem *(dīha)* und kurzem *(appa) āuya*, die von sittlichem Wandel abhängen (Viy. 225b), die Rede ist. Es handelt sich vielmehr um stoffliche Lebensmenge (Viy. 215b), die sich als Karman im Verbrauch verwirklicht. Dem entsprechend hört, außer bei Menschen und Tieren, das Leben schmerzlos von selbst auf. Bei diesen Menschen und Tieren kann ein größerer Verbrauch eintreten und die Lebensmenge daher schneller zu Ende gehen, als es gesetzmäßig wäre. T. 2, 52 heißt dies *apavartana*, worin wie die oben erwähnte *oyaṭṭaṇā* zu sehen haben. Herbeigeführt wird es durch den *uvakkama* (Viy. 795b), der zu unterscheiden ist von dem Ṭhāṇ. 220b genannten *uvakkama*, der Vornahme von Bindung, vorzeitiger Verwirklichung usw. und mit „Todesursache" wiedergegeben werden kann (Jacobi zu T. 2, 52). Ihr Urheber ist das Wesen selbst oder ein Anderer. Götter und Höllenwesen sind, wie angedeutet, *niruvakkam'āuya*. Daß der *āuya-bandha* der Seele Wesensklasse und -Stufe sozusagen aufprägt *(nihatta = niṣikta)* sowie Dauer, Dimension, Kraft und Raumeinnahme des gebundenen Karmans in ihr herbeiführt, also *(jāi-* usw. *-nāma-nihatt'āuya*[4])*)* sechsfach ist (Viy. 279b = Pannav. 217a = Ṭhāṇ. 376b = Samav. 147b), bedarf nicht der Erläuterung, ebensowenig, daß die Fühlbarkeit des Lebens-Karmans vom Vollzug der Neuverkörperung ab stark und einheitlich ist (Viy. 304a). Es scheint besonderer Betonung bedurft zu haben, daß ein *āuya* der Zukunft getrennt zu halten ist von dem, das in der Gegenwart verbraucht wird. Jenes wird im Diesseits *(iha-gaya)* gewirkt, es ergibt sich nicht etwa erst im Augenblick oder gar nach Vollzug der Neuverkörperung (Viy. 304a); es bleibt vor dem Wirkenden unangerührt *(se purao kaḍe ciṭṭhai*, Viy. 747a). Wenn Andersgläubige dafür halten, daß die Seele sowohl das Quantum Leben des Diesseits *(iha-bhaviy'āuya)* wie das des Jenseits *(para-bh.ā.)*

---

[1]) Grob materiell können sie nicht sein, da ja die Götterwelten und ihre Bewohner immateriell sind. Dies diskutiert Viy. 154b.

[2]) „*doccaṃ pi*" *tti*. . . *cikīrṣita-rūpa-nirmāṇārtham* Vy. 155a.

[3]) *vedanā-samudghāto vedanā'tiśayāt* Prajn. 591b.

[4]) Viy. 280a wechselt *nāma* mit *goya* und *nihatta* mit *niutta*, vermutlich ein Mißverständnis.

wirke (Viy. 98a) und empfinde (Viy. 214a), so gilt im Gegenteil, daß nur das eine von beiden gewirkt und empfunden wird.

Das *āuya kamma* nimmt eine Sonderstellung ein, nicht nur insofern seine Auswirkung die Grundlage für die Neuexistenz bildet (vgl. Vy. 280b = Prajn. 218a = Sthān. 377a = Samav. 148a), in der sich nun das sonstige *kamma* realisiert, sondern auch indem (Pannav. 216b; Ṭhāṇ. 376b; Viy. 632b) seine Bindung auf einen bestimmten Teil des Daseins beschränkt ist, und zwar auf den letzten. Das können 6 Monate sein oder $^1/_3$, $^1/_9$, $^1/_{27}$ des gesamten *āuya*. Das Kriterium ist das Fehlen oder Dasein der Todesursache. Man wirkt also nur immer das *āuya* des unmittelbar folgenden Lebens, und seine *abāhā* (§ 85) ist danach nur sehr kurz. Weiter lesen wir (Pannav. 217a; Samav. 147b), daß jene Bindung nicht kontinuierlich, sondern in Absätzen *(āgarisehiṃ)* geschieht, wovon bis zu 8 in Frage kommen, und deren Stärke nach den Erklärern abklingt. Das erinnert an den *kamma-nisega*. Zum Vergleich dient die Kuh, die sich beim Wassertrinken wiederholt unterbricht *(bhàyena punaḥ punar āghoṭayati* bezw. *ābṛhati)*.

§ 91. Das *āuya* führt uns zur allgemeinen Betrachtung zurück, die an Viy. 422b anknüpft, wo die Ausschließung oder Nichtausschließung der 8 Karman-Arten dargestellt wird. Lebensmenge, Individualität und soziale Stellung kommen nicht voneinander und von dem „zu empfindenden" Karman getrennt vor. Wo ferner Wissenverhüllung ist, sind auch Schauenverhüllung und Hinderung. Im Gegensatz zu diesen absoluten Zwangsläufigkeiten sind, mit einer Ausnahme, die anderen Kombinationen zwar in einer Richtung zwangsläufig *(niyamā atthi)*, in der Umkehrung aber nur möglich *(siya atthi siya n'atthi)*: wo z. B. *mohaṇijja* ist, muß *veyaṇijja* sein, wo aber *veyaṇijja* ist, kann *mohaṇijja* sein. Die erwähnte Ausnahme sind *mohaṇijja* und *antarāiya*, die miteinander vorkommen können, aber nicht müssen.

Eine andere Berechnung bildet den Inhalt von Pannav. 24—27. In 24 handelt es sich um den Nachweis, wieviel Karman-Arten bei einer Seele, die eine von ihnen bindet, überhaupt gebunden vorkommen. Wer z. B. Wissenverhüllung (und damit auch Schauenverhüllung) bindet, ist der Bindung entweder aller 8 oder nur von 7 oder nur von 6 Arten fähig. Die Fähigkeit einer Seele zur Bindung deckt sich aber nur teilweise mit dem Fühlbarwerden von Karman-Arten in derselben Seele. Hiermit beschäftigt sich Pannav. 25, wo wir z. B. erfahren, daß in einer Seele, die *veyaṇijja kamma* bindet, 8, 7 oder nur 4 Arten zur Empfindung kommen.

Pannav. 26 und 27 stellen fest, wieviele Arten eine Seele, die eine bestimmte Art empfindet, zu binden, bezw. überhaupt zu empfinden vermag. Die Angaben beschränken sich aber nicht auf die Seele und eine Mehrheit von ihnen *(jīvā)*, sondern betreffen auch die einzelnen Klassen der Wesen. Anderseits wird der Nachweis nur zahlenmäßig geführt; wir lernen als Möglichkeiten den *aṭṭhaviha-bandhaga*, *sattaviha-b.*, *chavviha-b.*, *cauvviha-b.*, *egaviha-b.* und *abandhaga* und dieselben *vedaga* kennen. Erst der Komm. teilt uns mit, was hierunter zu verstehen ist. Außerdem erfahren wir es aus der späteren Karman-Literatur, vgl. die Kolumnen *bandha* und *udaya* in v. Glasenapps Darstellung der *guṇa-sthāna*[1]), deren kanonische Grundlage in diesen Pannav.-Kapiteln vorliegt. Deren Verfasser wußte natürlich, welche Karman-Arten jeweils fortfallen. Wenn nun jene Karman-Speziali-

[1]) Karman S. 90ff.

sten angeben, ihren Stoff dem für uns verlorenen 12. Anga entnommen zu haben, so müssen wir folgern, daß auch die Pannav., die ja Vorgefundenes zusammenfaßt, auf dieser Quelle beruhte.

Endlich wird auch festgestellt (Viy. 257 b), welche bestimmten Eigenschaften der Seele oder ihres Trägers zur Bindung der einzelnen *kammapagaḍi* führen. Körperliche Beschaffenheit, wie u. a. Fertigbildung (§ 63), Sprache, Feinheit, steht neben geistiger, wie u. a. Geschlechtsempfindung *(veya)*, Selbstzucht, Erkennen und dessen formaler Bestimmtheit (§ 82), und eine jede wird durch ihre Verneinung, Zwischenzustände und Einzelfälle vermehrfacht. Als Beispiel mag das vernünftige Wesen *(sannī)* dienen, wobei + *bandhai*, ± *siya bandhai siya no b.* (= *bhayaṇāe b.*), — *na b.* bedeuten.

sannī:	*vey.* +,	*āu.* ±,	die	übrigen	±
asannī:	„ +	„ ±	„	„	+
no-sannī-no-asannī[1]):	„ ±	„ —	„	„	—

Eine ähnliche Darstellung erfahren in Viy. 33 (951 b ff.) die einsinnigen Wesen.

Die bisher mitgeteilten Angaben sind rein generell und entsprechen dem theoretischen Charakter der genannten Textstücke. Mit der Wechselwirkung von Karman und Handlung beschäftigen wir uns § 167 und führen hier nur an, daß (Viy. 574 b = 777 b) die Seele und die Welt überhaupt *(jaya = jagat)* ihre Mannigfaltigkeit kraft Karmans gewinnen. Einen Schritt in der Richtung des Konkreten sehen wir damit getan (Viy. 253 a), daß eine unansehnliche und unsympathische Erscheinung die Folge intensiven Handelns und Wirkens ist, eine angenehme aber die der bewußten Enthaltung vom Tun. Dies leitet uns zu der grundlegenden Frucht der Taten, der Wiederverkörperung.

§ 92. Die Wiederverkörperung. Mangels stofflicher Beschaffenheit hat die Seele an sich keine Schwere. Allein die Behaftung mit Karman hält sie in der Daseinskette, dem Saṃsāra. Aus dieser befreit, eilt sie der räumlich höchsten, ihr möglichen Region zu (§ 187). Aber: „wie eine Netzmasche, die in der Reihe, ohne Zwischenraum, aufschließend und folgerichtig angereiht ist, in Schwere, Last, Vollgewicht und Dichte je auf das anschließende Teil wirkt, ebenso wirken bei jeder einzelnen Seele in vielen Tausenden von Wiederverkörperungen viele Tausende von Leben in Schwere, Last, Vollgewicht und Dichte je auf das anschließende Leben"[2]) (Viy. 214 a). Diese Zahlen sind noch bescheiden; den bei der Ewigkeit der Welt, ihres Inhalts und ihres Gesetzes einzig möglichen Sachverhalt teilen andere Stellen mit. Wie ein Ziegenpferch gedrängt voll ist von Ausscheidungen der Ziegen, so ist an jedem Punkte *(paramâṇu-poggala-mette vi paese)* der Welt eine verkörperte Seele aufgetreten und vergangen *(jāe vā mae vā* heißt es Viy. 579 a in gemeinverständlicher Fassung), und anschließend (580 a), daß von Ewigkeit her, wie sinngemäß zu ergänzen ist, eine Seele in einer beliebigen Art der Wesen mehr als einmal oder unendlich oft verkörpert gewesen ist, auch (581 a) mehr als einmal oder unendlich oft zu allen Seelen in Verwandtschafts- oder Herrschafts- oder Dienstverhältnis gestanden hat. Alle Wesen *(pāṇā* usw.) haben schon mehr als einmal oder unendlich oft als Teile eines Lotus (§ 94) oder als andere Pflanzen gelebt (Viy. 511 b. 513 b).

[1]) *kevalī siddhaś ca* Vy.
[2]) Verf., Religionsgeschichtl. Lesebuch² 7, 15.

Die Wiederverkörperung heißt gemeinhin *uvavāya*[1]) (woher der Name Uvavāiya des 2. Uvanga), im Titel von Pannav. 6 *vakkanti*. Dies Wort deckt *uvavāya* und *uvvaṭṭaṇā*, welch letztere das Aufsteigen in eine räumlich höhere Stufe bezeichnet. Das Absinken dagegen wird *cayaṇa* genannt (Ṭhāṇ. 66a).

§ 93. Es kann vorkommen, daß mehrere Seelen sich gleichzeitig auf derselben Stufe, es sei die der Höllenwesen, Tiere — dabei die Elementarwesen (T^2) und die Pflanzen —, Menschen oder Götter, verkörpern. Hierauf gründen sich die Feststellungen Jīv. 140a betreffs solcher Seelen, die beim Weiterwandern den Rest Null hinterlassen *(nilleva)*. Mehr der Theorie angehörig ist der Vortrag Viy. 47a. *asunna-kāla* ist die Zeit, während der eine Anzahl von Seelen auf der gleichen Stufe verblieb, ohne daß eine diese verließ oder eine hinzukam; *missa-k.* aber ist die Zeit, in der eine beliebige Anzahl, und *sunna-k.* die, in der alle aus ihr weitergegangen sind.

Die vier Stufen werden nicht regellos miteinander vertauscht. Vielmehr folgt der Stufenwechsel *(pavesaṇa, °ṇaga* Viy. 439b) bestimmten Regeln. Pannav. 6 (209a ff.); Viy. 24 (805a ff.); Ṭhāṇ. 58b) lehren (was abgekürzt auszudrücken gestattet sei), daß HG aus T^5M, T^{1-4} aus TMG, T^5M aus HTMG entstehen. Unter Weglassen geringfügiger Einschränkungen ist nur mitzuteilen, daß die Wind- und Feuerwesen kein unmittelbares Vordasein als Götter haben. Das unmittelbar anschließende Nachdasein aber kann sich (vgl. auch Sūy. II 3, 1ff., 347a; Pannav. 398ff.; Viy. 632b; Ṭhāṇ. 58b, 445b) wie folgt gestalten: H zu T^5M, G zu $T^{1.5}$M, T^{1-4} zu TM, T^5M zu HTMG. Hier sind die Wind- und Feuerwesen damit herausgehoben, daß sie sich nicht zu Menschen wieder verkörpern, während, wie nach dem Gesagten selbstverständlich ist, Götter nicht zu ihnen werden. Es kann ein T^5M, das lehrt die obige Formel, auch wiederholt in derselben Daseinsform erscheinen. Gegenüber der *bhava-ṭṭhii* nennt man dies *kāya-ṭṭhii* (Ṭhāṇ. 66a)[2]). Mit ihr beschäftigt sich Pannav. 18 (374a f.). Hier sei nur die Sonderstellung der *nigoya* erwähnt, die darin besteht, daß sie ∞ Zeit solche verbleiben können. Das sind diejenigen, denen eine höhere Entwicklung versagt bleibt (§ 101).

§ 94. Neben die rein systematische Darstellung treten in Viy. mehrere belebtere, der Bestätigung dienende Angaben, eine Tatsache, aus der wir die damalige Neuheit jener Behauptungen entnehmen können. Ausdrücklich war es Unglaube, der die Belehrung hervorrief (Viy. 739b), daß ein Erd-, Wasser- oder Pflanzenwesen im nächsten Dasein *(uvvaṭṭittā)* menschliche Gestalt haben und die Kevala-Erkenntnis gewinnen könne. Das Phänomen der heißen Quelle am Fuß des Vebhāra bei Rāyagiha (Viy. 141a) kommt dadurch zustande, daß zahlreiche Seelen, denen eine heiße Ursprungsstätte beschieden ist, und Atome *(usiṇa-joṇiyā) jīvā ya poggalā ya* sich sammeln und Wasser bilden *(udagattāe vakkamanti viukkamanti cayanti uvavajjanti*[3]*))*; der Regen entsteht (Ṭhāṇ. 141b) aus der Wasserbildung durch *udaga-joniya*-Seelen und Atome; die Pflanzen leben am intensivsten im Sommer, weil dann viele Seelen in Pflanzen eingehen *(vaṇassaikāiyattāe vakk.*, Viy. 300a). Ein Tier kann das Höllendasein gewirkt

[1]) Bei den Śvet. in falscher Sanskritisierung *upapāta* (vgl. Leumann Aup. S. 1). Die Dig. haben Tattv. 2, 32. 35. 47. 52 richtig *upapāda*.

[2]) Entsprechend heißt die Lebensmenge *bhav'āuya* und *addhâuya (addhā = kāla* ebd. und 96b).

[3]) Vgl. auch Sūrap. 321a.

haben, wie der Elefant Udāī und sein Kollege Bhūyāṇanda (Viy. 720a), die aber beide im nächsten Dasein zur Erlösung kommen werden. Ein Gott verkörpert sich unter Umständen als Schlange, Edelstein oder Baum (Viy. 581b). Das Eingehen in eine tiefere Existenz *(aviukkanti yaṃ caya-māṇe)* weckt in ihm Beschämung, Unlust und Verdruß (Viy. 86a). Die nächste Daseinsform eines Sāl-Baumes oder -Zweiges usw. wird Viy. 652b ausgemalt. Daß Pflanzen-Seelen von der Tier- oder Menschen-Stufe herkommen, wird Viy. 21—23 (Viy. 800a ff.) an einer langen Reihe von Gewächsen, besonders Bäumen, dargetan; das Hauptgewicht liegt hier allerdings auf der Gleichzeitigkeit der Verkörperung. Diese beruht z. T. darauf, daß bestimmte Pflanzen die Träger mehrerer oder vieler Seelen sind (§ 106) — so nach Viy. 508b der *uppala* und andere so vieler Seelen wie er Blätter *(patta)* hat —, und nach Viy. 800a Wurzel, Ast, Rinde usw. je eine Seele enthalten. Aber auch für alle anderen Wesen wird gleichzeitige Neuverkörperung, und zwar unter Stufenwechsel, als möglich behauptet (Viy. 796b; Ṭhāṇ. 104b). Gegenüber denen, die sie einzeln vollziehen *(avvattaga-saṃciya)*, heißen diejenigen, die in der Anzahl x gleichzeitig in eine neue Stufe eintreten, *kati-saṃciya*, die in der Anzahl ∞ *akati-s.* Das Vorkommen von Gruppen zu 6 *(chakka-samajjiya)*, 12 und 84 wird mit der ganzen Vorliebe für dergleichen Berechnungen behandelt, die auch in Viy. 31 (948a f.) unter dem Gesichtspunkt der Summe (§ 21) von Wesen hervortritt.

§ 95. Andere, mit der Gleichzeitigkeit verwandte Fragen (Pannav. 204b. 208a) können hier übergangen werden. Wir kommen dafür zum Vorgang der Verkörperung selbst. Von den Partikeln des bisherigen *āuya-kamma* durch den *māraṇ'antiya samugghāya* befreit, eilt die Seele der neuen Stätte zu, um sich dort zu gestalten. Das ist aber nur die eine Möglichkeit. Die andere, mit ihr zusammen genannte, besteht darin, daß die Seele zurückkehrt *(paḍiṇiyattai)*, die *āuya*-Ausstoßung noch einmal vollzieht und dann die Gestaltung an dem neuen Ort, der ihr durch ihre Handlungen bestimmt ist — Einsinnige an einer beliebigen Stelle —, endgültig vornimmt[1]). Diese Lehre erscheint nur Viy. 272b und findet sich in der Pannav. nicht wieder. Das Vehikel, mit dem die Seele den Ort wechselt, ist der Karmanleib (T. 2, 26), und es scheint dies seine eigentliche und einzige Funktion zu sein. Erreicht wird der neue Ort auf gerader oder geknickter Bahn (Viy. 85b), auf welch letzterer sich bewegen *viggaha-gai* heißt[2]). Solcher Bahnen *(seḍhi)* von Stoffteilchen, Aggregaten und Wesen gibt es nach Mahāvīra (§ 21) sieben (Viy. 866b; Ṭhāṇ. 705b), unter denen wir es mit der geraden *(u'juy'āyaya)*, der einmal und der zweimal geknickten *(egao-vaṃka, duhao-v.)* zu tun haben (s. aber nachher). Jedes gerade Stück erfordert 1 *samaya* (Viy. 630a): *egao-v.* bedeutet 2, *duhao-v.* 3 *samaya* Reisedauer, die Einsinnigen bedürfen z. T. auch 4. Das ist (Viy. 630a) eine immer noch alle irdischen Vergleiche hinter sich lassende Schnelligkeit. Man muß hierbei wissen, daß die Aufwärts- oder Abwärtsbewegung nur innerhalb eines Schachtes *(nālī*, Viy. 957b) geschieht, der mit dem Durchmesser von 100000 *jog.* senkrecht durch die ganze Welt geht, und der die Stätte der allermeisten Wesen beschränkt. Soweit Abgangspunkt und Ziel innerhalb

---

[1]) *atthegaie tao paḍiṇiyattai, tao paḍiṇiyattittā iha-m-āgacchai, iha-m-āgacchittā doccaṃ pi māraṇ'antiya-samugghāyaṃ samohaṇai, ... samohaṇittā (...neraiyattāe* usw.) *uvavajjittā* (so statt °*ttae) tao pacchā āhārejjā* usw. Viy. 273a.

[2]) Aber Viy. 955a heißt auch die gerade *(ega-samaiya) viggaha* (s. gleich).

dieses Schachtes, den die Späteren *trasa-nāḍī* nennen, auf einer Ebene liegen, wird für die gerade Bahn nur 1 *samaya* gebraucht *(ega-samaiya viggaha)*. Handelt es sich um eine andere Ebene, so fährt die Seele zuerst in 1 *sam.* auf- oder abwärts und geht dann horizontal an ihre Stelle *(du-s. v.)*. Liegt der Zielpunkt nicht, wie eben angenommen, im Bereich einer Hauptrichtung, sondern einer Nebenrichtung, so muß (auf einer *sama-śreṇī)* erst jene, dann (auf einer *viṣedhi, viśreṇī)* diese erreicht werden *(du-s. v.)*, *ti-s. v.)*. Ist aber der Abgangspunkt, wie es bei den Einsinnigen, die ja unbeschränkt in der ganzen Welt verbreitet sind, der Fall ist, außerhalb der *nālī*, so kann die Seele diese ebenso nur aus einer Hauptrichtung betreten und muß eine solche aus einer Zwischenrichtung erst erreichen *(ti-s. v., cau-s. v.)*. Ja liegt der Zielpunkt etwa ebenfalls in einer Zwischenrichtung, so bedarf es nach der Meinung Einiger — die Abhayadeva Sthān. 177b als die seinige gibt — für sie noch eines 5. *samaya* (Viy. 287b). Aber der Text geht über 4 *sam.* nicht hinaus und gibt diese den Einsinnigen[1]). Zu dem Gesagten vgl. Viy. 287a. 632a und *saya* 34, 954bff. und besonders Vy., die zu diesen Stellen die Einzelheiten liefert, sowie Ṭhāṇ. 177a.

§ 96. Die eben behandelten *samaya* bilden eine Zwischenzeit *(antara)* zwischen den Existenzen. Das *antara* lehren Viy. 439a = Pannav. 207a; Viy. 632b, und es ist einleuchtend, daß die Wesen sowohl *santara* wie *nirantara* sind, letzteres dann, wenn sie sich der *ega-samaiya-* oder*ujju'āyaya-*Bahn bedienen können. Dem gegenüber ist es nicht klar, warum ausdrücklich für die Einsinnigen keine Zwischenzeit gilt, die sich doch in 4 *sam.* bewegen[2]). Mit dem letzten der Reise-*samaya* beginnt die Stoffaufnahme, der *āhāra* (Viy. 287a). Deshalb gelten die unterwegs befindlichen Seelen als *aṇāhāraga*, wie sich aus Pannav. 512a ergibt. Es kommt aber vor, daß die Stoffaufnahme dem Ortswechsel vorhergeht (Viy. 729a. 789a): nämlich wenn ein Erd-, Wasser- oder Windwesen den *māraṇ.-samugghāya* unvollkommen *(deseṇaṃ)* vollzogen hat. Warum und wann dies geschieht, erfahren wir nicht. Stoffaufnahme ist Betätigung, *joga* (Viy. 854a), und die *joga* zweier Wesen im ersten *samaya* der Neuverkörperung *(paḍhama-samaövavannaga)* ist ungleich, wenn das eine ohne, das andere mit Richtungsänderung eingetroffen ist. Durch früheres Anfangen ist dieses jenem voraus *(abbhahiya)*. *āhāra* — nach Ṭhāṇ. 120a eine der ohne äußere Gewalt sich vollziehenden Bewegungen des *poggala* — ist sowohl die Stoffaufnahme zum Zweck der Verkörperung (vgl. Viy. 701b) wie auch die Anziehung von Atomen überhaupt, insbesondere zum Essen. Das geht in erster Linie aus dem Āhāra-paya Pannav. 28 (498b) hervor. Man unterscheidet den *āhāra* in *ābhoga-nivvattiya* und *aṇābhoga-n.* (498b), d. h. solchen, der, oder vielmehr die Befriedigung eines Bedürfnisses nach Stoffzufuhr *(āhār'aṭṭha)*, das auf Absicht *(ābhoga)* beruht (vgl. auch Pannav. 544b), und das absichtslos geschieht. Im ersteren findet sich u. a. die Auslassung der Mahlzeit im Maß des *cauttha-bhatta* (§ 156). Die angezogene Masse heißt nach Viy. 644a *avīci-davva*, wenn sie vollständig ist, und *vīci-d.*, wenn ihr ein oder mehrere *paesa* fehlen; Genaueres erfahren wir nicht. Der *āhāra* ist ferner (zuerst 506b) *lom'āh.* und *pakkhev'āh.*, und es läge nahe, hierin kontinuierliche und

[1]) Umāsvāti kennt T. 2, 31 keine *catuḥ-samayika*, wohl aber Devanandin.
[2]) Ebenso auffällig ist, wenn man § 187 vergleicht, daß die *siddha* mit und ohne *antara sijjhanti* (nur Pannav. 207a).

dosierte Zufuhr zu sehen. Aber es handelt sich beim *loma* um die undifferenzierte Aneignung, beim *pakkheva* um die Speiseeinnahme[1]) durch den Mund. Zu beiden Arten der Stoffzufuhr *(oy'āhāra)*[2]) tritt für die Götter die Eigenschaft als *maṇa-bhakkhi*, d. h. sie ziehen Stoff an sich durch bloßes Wünschen[3]). Aus dem übrigen Inhalt von Pannav. 28 sei nur noch erwähnt, daß die Inhaber eines Verwandlungsleibes sich nur unbelebte, die eines irdischen Leibes sich außerdem belebte oder halbbelebte *(mīsa)* Stoffe zuführen (498 b). Die Wesen nehmen die Stoffe, soweit sie sich innerhalb des Bereiches finden, den ihr Leib einnehmen wird, wenigstens dürfte dies die Meinung von *atta-māyāe* und *āya-sarīra-khetta* Viy. 286 a sein. Näher oder ferner benachbarte Bereiche kommen nicht in Frage, und deshalb wird für besondere, magische Fälle stets ausdrücklich betont, daß es sich um *bāhirayā poggalā* handele, so Viy. 189 a. 190 a. 282 b. Der Vorgang der Verkörperung selbst aber wird, wie es scheint, an der Spitze von Pannav. 34 (534 a = Samav. 145 b) folgendermaßen zu beschreiben versucht: „(Höllenwesen und Fünfsinnige) beginnen die Stoffaufnahme unmittelbar nach Erreichen des Ortes *(aṇantar'āhārā)*. Dann sind sie am Werk der Körperbildung *(tao nivvattaṇā)*, dann lassen sie die Stadien der Entwicklung aufeinander folgen *(? tao pariyāiṇayā)*, dann stellen sie die Einzelheiten her *(tao pariṇāmayā)*, dann lassen sie deren Fähigkeiten spielen *(tao pariyāraṇayā*[4])), dann endlich wandeln sie das Erworbene zur indiviuellen Körperlichkeit um (? *tao pacchā viuvvaṇayā*")[5]). Bei den Göttern haben die beiden letzten Stadien den Platz getauscht. Der Ort, wo sich dieser Vorgang vollzieht, ist natürlich die jeweilige Ursprungsstätte (§ 63). Von ihr aus tritt die Seele ihren Weltenlauf aufs neue an. Wie (Viy. 927 a) der Affe *(pavaga)* sich von einem Ort zum nächsten *(purima ṭhāṇa)* schwingt, so eilt sie von einem Dasein zum andern, und das, wie jener, aus eigenem Entschluß *(ajjhavasāṇa-joga-nivvattieṇaṃ karaṇôvāeṇaṃ)*. In das neue Leben tritt sie als Ganzes *(savvena savvaṃ uvavajjai)*, real *(santo)*, selbständig *(sao)*, von allein *(sayaṃ)*, aus eigener Macht und durch eigenes Karman *(ā'iḍḍhīe, āya-kammuṇā)*, kraft guter *(subha)*, böser und gemischter Tat (Viy. 84 a. 454 a. 796 a. 927 b).

§ 97. Die Seelenfärbung. Das Karman bewirkt nicht nur das Schicksal der Seele, sondern es verleiht ihr auch die zuständliche Eigenart, die den sittlichen Stand des Menschen spiegelt, und die mit dem Wort *les(s)ā* = *leśyā* bezeichnet wird. Dies muß doch wohl von *leśa* abgeleitet werden[6]), das seinerseits noch nicht erklärt ist. Das Karman prägt (s. u.) mit der *lesā* der Seele in Farbe, Geschmack, Geruch und Gefühl einen Charakter auf. Da jene stofflich sind, wird möglicherweise eine Beziehung zu Partikeln *(leśa)* ausgedrückt, und ein Adjektiv *leśya* substantiviert worden sein. Das zugehörige feminine Hauptwort dürfte *chāyā* „Licht, Glanz, Farbe"

---

1) In diesem Sinne wird der *āhāra* Ṭhāṇ. 263 b für die 4 Wesensstufen teilweise im Wege des Vergleichs beschrieben.

2) *oja utpatti-deśe āhāra-yogyaḥ pudgala-samūhaḥ* Prajn. 510 a.

3) Vgl. Charlotte Krause Z I I 7, 272. Vgl. Sūtr. 342 b ff.

4) Der Satz ist wegen dieses Wortes in das Pariyāraṇā-paya gestellt worden.

5) Verf., Religionsgeschichtl. Lesebuch[1] 7, 21. Zu vergleichen ist die Reihenfolge *āhārenti pariṇāmanti sarīraṃ bandhanti* („bauen") Viy. 762 a. 773 b.

6) Mit Charpentier Festskrift Johansson S. 38. Jacobi leitete das Wort von *kleśa* ab (SBE 45, 196). Wenn die Erklärer (z. B. Prajn. 330 a) *lissyate* = *śliṣyate* setzen, so könnten sie sich auf *laṇha* neben *saṇha* = *ślakṣṇa* berufen. Das ist aber auch alles.

gewesen sein, denn dies ist die nicht-technische Bedeutung des Wortes *lessā*[1]).

Die *lessā* oder der „Seelentypus", wie Leumann (Aup.) ihn genannt hat, wird durch die 6 Farben schwarz *(kaṇha)*, dunkel *(nīla)*, grau *(kāu)*, gelb *(teu)*, rosa *(pamha)* und weiß *(sukka)* vorgestellt (Ṭhāṇ. 361b; Samav. 11b, 145b), und jede wird im Lessā-paya Pannav. 17 (360b) durch eine Anzahl Vergleiche bestimmt, die aber angeblich an die „Wirklichkeit" nicht heranreichen. Das Gleiche geschieht mit dem Geschmack *(āsāya*, 364a), und ferner gelten die ersten drei als übelriechend und unannehmlich, die letzten drei als wohlriechend und angenehm (366b; Ṭhāṇ. 175a). Abstufungen in jenen Eigenschaften — von denen Geschmack, Geruch und Gefühl völlig zurücktreten gegenüber der Farbe — werden durch Unterdrittelung von Minimum, Mittel und Maximum bis 3^5 berechnet, Atome (∞), deren Kategorien *(vaggaṇā*, ∞) und Raumeinnahme (¿ Punkte) festgestellt (367b). Es handelt sich also durchaus um ein stoffliches Erzeugnis des Karmans, nach T. 2, 6 um ein Ergebnis seiner Verwirklichung *(udaya)*. Ebenso unzweifelhaft aber haben wir es zu tun mit der Einfügung des primitiven Gedankens[2]) von der moralischen Seelenfärbung in die Jaina-Dogmatik. Darin, daß dem Karman noch jene zweite Wirkung zugeschrieben wird, ist die Naht deutlich sichtbar, und auch dies erweist das Sekundäre der *leśyā*-Lehre, daß sie aus dem System herausbleiben könnte, ohne in dessen Aufbau eine Lücke zu hinterlassen.

§ 98. Mit der unendlichen Verschiedenheit der Handlungen wandelt sich auch fortwährend ihr Abglanz[3]), wie denn auch nur diejenige *lessā*, die die Seele in der Todesstunde hatte, sie in den Anfang des neuen Daseins begleitet (Viy. 188a). Aber ihrer Natur nach sind den Stufen und Klassen der Wesen doch Grenzen des Verhaltens gezogen, und dementsprechend bewegt sich die *lessā* bei ihnen innerhalb bestimmter Bereiche (Pannav. 343b; Ṭhāṇ. 115a. 237b), indem die Höllenwesen, Feuer, Wind und die niederen Tiere nicht über die dritte (graue), die andern Einsinnigen nicht über die vierte (gelbe) hinausgelangen. Es mag verzeichnet sein, daß auch weibliche Götter nicht weiter kommen, während ihre männlichen Partner alle 6, die höchsten von ihnen nur noch die letzten drei aufweisen. Auch der Mensch und die Fünfsinnigen sind sämtlicher *lessā* fähig[4]). Wie eine *lessā* in die andere übergeht *(pariṇamai)*, wird Pannav. 358b durch Vergleiche erläutert.

Die Eigenschaften, die eine *lessā* bestimmen, sind samt deren sonstiger Theorie in Utt. 34 dargestellt. Aus Pannav. 17 bedarf es nicht der Wiedergabe, wie die fünf Arten des Erkennens sich auf die Träger der sechs *lessā* verteilen (Pannav. 357a), aber doch des Hinweises, daß der Kevalin auf

---

[1]) Auf anderer Bahn läuft der Gebrauch von *lesā* im Sinne von *maṇa*; wir finden (Āyār. I) *abahi-lesa* neben *a.-maṇa* „nicht abschweifend" und mit dem Ziel der Abschweifung Ṭhāṇ. 331b *niggamthle bahil-lesa*.

[2]) Auch die Ājīvikas haben ihn, vgl. Sumangalavilāsinī zu Dīgha-Nikāya II 20. Für *lessā* in Verbindung mit einer Farbe steht dort *abhijāti*. Den *sukkâbhijāya* findet man auch Viy. 656b, wo Vy. ihn aber als *parama-śukla* deutet.

[3]) Und auch mit ihrer Tilgung. Die Wesen haben, so lehrt Viy. 39b, eine hellere *lessā*, wenn sie älter, eine dunklere, wenn sie jünger sind *(puvvôvavannaga* und *paccho'vav.)*. Nur bei Göttern ist es umgekehrt.

[4]) So unterscheidet Ṭhāṇ. 175a das Sterben als ein *ṭhiya-*, *saṃkiliṭṭha-* und *pajjavajāya-lesa*, je nachdem die *lessā* in der kommenden Daseinsform dieselbe bleibt, sich trübt oder sich aufhellt (v. Kamptz, Sterbefasten S. 15).

Erden *(sajogī kevalī)* zwar noch die weiße *lessā* hat[1]), der Vollendete dagegen keine mehr. Deshalb werden in den kanonischen Ausführungen, z. B. Viy. 40b, die *salessā* eigens genannt, wo es die Sachlage erfordert. Das *ohi*-Erkennen, das für die Höllenwesen bezeichnend ist, ist um so weiter, je heller die *lessā*, gleichwie man vom Berg aus weiter blickt als in der Ebene (Pannav. 355a). Anders ist es mit dem Karman: es kann (Viy. 300b) einem Wesen eine dunklere *lessā* eignen bei geringerem Karman, und eine hellere bei größerem — dann nämlich, wenn der Träger der dunkleren *lessā* sein an sich größeres Karman bis auf einen Rest getilgt hat, der kleiner ist als das ganze Karman eines Trägers hellerer *lessā*. So in Vy. die Erklärung der Textworte *ṭhiiṃ paḍucca*.

§ 99. Die Handlungen. Im Vorstehenden bezeichnete das Wort *kamma* die „Handlung" im metaphysischen Betracht. Man kann (Viy. 768a) die Wesen unterscheiden als *mahā-* und *appa-kammatarāga* je nach dem Mehr oder Weniger an Karman (und desgleichen an Einfluß, *āsava*, und Empfindung, *veyaṇā)*. So heißen auch (Viy. 228b) nach ihrer größeren und geringeren Aktivität ein frisch entzündeter und ein verglimmender Feuerkörper *(agaṇi-kāya)*. Entsprechend würde man Viy. 767b, wo Handeln, Empfindung und Tilgung auf den verschiedenen Wesensstufen verglichen werden, das Wort *kamma* erwarten, während *kiriyā* steht. Dies Wort wird vorgezogen, wenn an konkrete Handlungen gedacht ist, mag es sich auch um Grundsätzliches handeln. So bei der *saṃparāiyā* und *iriyāvahiyā kiriyā* Viy. 106a und anderswo, und ferner bei der Feststellung (Viy. 79b), daß ein Verstoß gegen die Hauptgebote — worin wir aber nur die Spezialisierung eines allgemeinen Gesetzes zu sehen haben — sich auf Berührung und auf eigenes Tun gründet *(pāṇâivāeṇaṃ kiriyā ... puṭṭhā kajjai, kaḍā k.)* und einen Ablauf hat *(āṇupuvviṃ k.)*. Allgemein gilt auch, daß eine Handlung, während sie geschieht, der vollendeten bereits gleich ist[2]). Das wird gleich am Anfang der Viy. mit einer Auswahl der verschiedensten Tätigkeiten festgestellt (13b) und begegnet im Verlauf noch wiederholt (86a. 582b. 706b), wird auch widersprechenden Lehrern gegenüber aufrecht erhalten (102bf. 379a).

Ebenso wie diese Frage die Geister beschäftigt hat (in welchem Grade, das zeigen die vielen Antithesen Ṭhāṇ. 39bff.), ist auch die Einteilung der Handlungen ein Problem gewesen. Sūy. II 2 verzeichnet und belegt mit Beispielen 13 Fälle des Tuns (vgl. auch Sthān. 316b; Samav. 25a), 1—5 *daṇḍa-samāyāṇa* genannt und damit als Gewalttat charakterisiert, die *kiriya-ṭṭhāṇa* 6—13 Betätigung in anders tadelnswerter Form, am Schluß allerdings das gebotene Tun des Mönches *(saṃparāiya)*. Zugrunde liegen Verstöße gegen die Grundgebote, soweit sie in Frage kommen, nämlich das erste bis dritte den Fällen 1—7, und die vier Leidenschaften Zorn (10), Stolz (9), Trug (11), Gier (12), wobei aber der Zorn im Gewande der Versündigung gegen Befreundete *(mitta-dosa)* erscheint. 8 ist die (ungute) Gemütsstimmung *(ajjhattha)*. Ṭhāṇ. 316a führt die Betrachtung in das Feld der Theorie hinüber und stellt 5 Fünfergruppen von Handlungen auf, von denen die ersten drei nur hier und z. T. auch Ṭhāṇ. 39bf. erscheinen. In der ersten handelt es sich — wenn die Deutungen zutreffen — um ein Tun zwecks

---

[1]) Daher werden die günstigen *lessā* noch reiner *(pasatthāo lesāo visujjhamāṇīo)*, als Mallī das höchste Erkennen erlangt (Nāyādh. 152b).

[2]) Vgl. Verf., Worte Mahāvīras S. 24f. In dem übersetzten Stück S. 24 lies statt „nach Klang und Schrift": „nach Mitlaut und Selbstlaut".

Sehens *(diṭṭhiyā kiriyā)*, Berührens *(puṭṭhiyā k.)*, auf Grund bestimmter Betrachtungsweise *(pāḍucciyā k.)*, des übereinstimmenden Urteils Nahebeteiligter *(sāmantôvaṇivāiyā k.)* und mit eigener Hand *(sāhatthiyā k.)*. Die zweite Gruppe nennt die *kiriyā* eine *nesatthiyā*, *āṇavaṇiyā*, *veyaraṇī*, *aṇābhoga-vattiyā* und *aṇa vakankha-v.*, unter denen eine auf Geheiß[1]), auf Mitteilung, auf Erlaubnis beruhende, ohne Beteiligung des Denkens und des Wollens zustande kommende Handlung verstanden werden möge. Drittens kann ein Tun, wobei aber allein Menschen in Frage kommen, auf Zuneigung *(pejja)*, Abneigung *(dosa)*, Plan *(paoga)*, Almosengang *(samudāṇa)* oder Wandern *(iriyā)* zurückgehen *(-vattiyā k.)*. Fast überall ist der Kommentar (Sthān. 42aff. 317a) unsicher, teilweise auch zweifellos auf Abwegen. Die Untergliederung kann hier übergangen werden.

§ 100. Ausgeprägtere kanonische Geltung müssen sich zwei weitere Gruppen erworben haben, weil sie allein auf Grund der Viy. im Kiriyā-paya 22 der Pannav. behandelt werden. Sie finden sich auch Ṭhāṇ. 316a nebst 284a und Samav. 10a. Viy. 228a lehrt folgendes. Ein Verkäufer, der einem gestohlenen Gegenstand nachgeht, begeht auf jeden Fall eine *ārambhiyā k.*, unter Umständen auch eine *pariggahiyā k.*, eine *māyā-vattiyā k.*, eine *apaccakkhāṇa-k.* oder eine *micchādaṃsaṇa-k.* Der Text führt die Kasuistik weiter, wobei je nach Lage der Dinge bald alle fünf, bald nur die ersten vier Handlungen beim Käufer oder beim Verkäufer liegen. Die Darstellung Pannav. 446a zeigt die gegenseitige Beziehung. Die Handlung ist eine zweckhafte, aneignende, gefühlsmäßige, auf Nichtentsagung[2]) oder auf Irrglauben beruhende. Beim Menschen korrespondieren sie in der folgenden Weise zwangsläufig *(niyamā*, +) oder unter Umständen *(siya*; *bhaijjai*, ±):

	tassa ār.	*p.*	*m.-v.*	*ap.*	*mi. kajjai*
jassa ār. kajjai		±	+	±	±
„ *p.* „	+		+	±	±
„ *m.-v.* „	±	±		±	±
„ *ap.* „	+	+	+		±
„ *mi.* „	+	+	+	+	

Danach ist z. B. jede zweckhafte Handlung gefühlsmäßig, aber nicht jede gefühlsmäßige zweckhaft[3]). Man kann in solchen Feststellungen psychologische Ansätze sehen, nach denen man bei den zuerst besprochenen Gruppen vergeblich sucht.

Eine noch größere Bedeutung, die sich auch aus der Vorstellung in Pannav. 436aff. ergibt, hat endlich die Gruppe der *kāiyā*, *ahigaraṇiyā*, *paosiyā*[4]), *pāriyavāṇiyā* und *pāṇâivāiyā-kiriyā*. Sie wird in Viy. mit einer ganzen Anzahl von Beispielen belegt (91b. 697a. 717a. 720bf., auch 377b. 491b. 703b). Hier sei nur 91b angeführt, wo ein Mann, der einem Wild nachstellt, der 1. bis 3., 1. bis 4. oder aller 5 jener Handlungen schuldig wird, je nachdem seine Absicht nur auf das Fanggerät *(uddavaṇayāe*[5])*)* oder außerdem auf den Fang des Tieres oder gar auf seine Tötung ging. Ferner Viy. 229b, wo ein Schütze vom Zurüsten des Bogens und Pfeiles bis zum

1) *nesatthiya* kann nicht zu *sṛj*, sondern eher zu *śās* gehören. Umāsvāti hat zu T. 6, 6 allerdings *nisarga* ähnlich Sthān.
2) Über diese vgl. auch Viy. 101a.
3) Dies widerspricht aber der Viy.-Stelle, wo die *māyā-vattiyā k.* nicht zwangsläufig war neben der *ārambhiyā*.
4) Vielfach *pāusiyā* geschrieben.
5) Dies das Substantiv zu *miyassa vahāe kūḍa-pāsaṃ uddāi* ebd.

Abschießen aufwärts in die Luft alle fünf Handlungen begeht, wenn der Pfeil ein Wesen trifft. Das Gleiche tun der Bogen, der Pfeil, die Sehne, das Gefieder usw.[1]). Werden jedoch Wesen dadurch beschädigt, daß der Pfeil aus der Luft auf sie herabfällt, so haben die eben genannten nur die ersten vier Handlungen begangen, diejenigen Wesen aber, die den herabfallenden Pfeil auffangen (? *uvaggahe ciṭṭhanti)*, alle fünf. Es handelt sich, das zeigen Viy. 181 a; Ṭhāṇ. 39 b; Pannav. 435 a, auch die Unterteilung (die beiseite bleiben kann), um körperliches, werkzeughaftes, feindseliges, quälerisches und tödliches Tun. Auch hier wäre auf Grund von Pannav. 443 b eine Tabelle der wechselseitigen Bedingtheit möglich. Wir verweilen aber bei ihr so wenig wie bei der Brücke, die 439 a zur Bindung der *kamma-pagaḍi* geschlagen wird, und anderen Feststellungen. — Die 5 Gruppen zu 5, die eben vorgeführt wurden, tauchen in Umāsvātis Bhāṣya zu T. 6, 6, als die 25 *kriyā* wieder auf, aber in z. T. abweichender Zusammenstellung, der man vielleicht eine größere innere Folgerichtigkeit zusprechen muß, als sie in den Kanonstellen vorliegt.

§ 101. An die Technik des Mönchtums rührt die besondere Handlung, die *anta-kiriyā* heißt. Der Name steht im Zusammenhang mit der oft (z. B. Sūy. II 2, 83; Uvav. § 56 [S. 62]) wiederkehrenden feierlichen Wendung, die von „ans Ziel gelangen, erwachen, frei werden, verlöschen und allem Leid ein Ende machen“, spricht, dem *savva-dukkhāṇaṃ antaṃ karittae*. So ist *anta-kiriyā* gleich *mokṣa*, Erlösung[2]). Auch sie ist, in Pannav. 20 (396 a ff.), systematisch dargestellt, und indem wir erfahren (396 b), für welche Wesen sie entweder *aṇantar'āgayā* oder *paraṃpar'āgayā* ist, d. h. in der unmittelbar folgenden Existenz oder in einem späteren Dasein eintritt, finden wir zugleich bestätigt (§ 93), daß der Mensch im Vordasein jeder Wesenstufe angehören kann. Nur ihm ist es möglich, „Schluß zu machen“ und an das höchste Ziel zu gelangen. Hiervon ist aber zu unterscheiden die andere Möglichkeit, in den Hörbereich der heiligen Lehre zu kommen *(kevali-pannattaṃ dhammaṃ labhejjā savaṇayāe)*, an ihr Gefallen zu finden, in grundlegenden Dingen nach ihr zu handeln. Diese haben auch fünfsinnige Tiere (Pannav. 398 b), und sie können über das Erkennen kraft der Vorstellung hinaus zur *ohi* vordringen. Das Mönchtum können sie freilich nicht ergreifen. Wir sehen uns u. a. an den Frosch erinnert, der mit der Verehrungsformel *namo tthu ṇaṃ* stirbt (Nāya 13)[3]). Die Vorbedingung ist natürlich, daß das entsprechende Karman früher gebunden worden ist. Dies gilt ausdrücklich (Pannav. 402 a) von der Heroen- und Tīrthakaraschaft (§ 13). Ein Titthagara kann im unmittelbaren Vordasein in der Hölle geweilt haben (allerdings nur in deren obersten Schichten) — sein Karman hat ihn nun zum Übermenschen gemacht. Entsprechendes wird Pannav. 403 b in Betreff von Weltkaisern, Heroen und hohen Würdenträgern — dabei die Hauptgemahlin *(itthirayaṇa)* — ausgeführt, von Prunktieren *(āsa-r., hatthi-r.)* und bemerkenswerter Weise auch von 7 gewissen Reichskleinodien (vgl. § 13), die als einsinnig gelten, wie wir aus Jambudd. 260 b; Ṭhāṇ. 398 a wissen.

Schon im Stil der weiteren Ausführungen sagt das Antakiriyā-paya der Pannav. zu Beginn (396 a): *atthegaie (jīve anta-kiriyaṃ) karejjā, atth.*

[1]) Augenscheinlich gilt die Waffe als beseelt, vgl. § 101.

[2]) Ṭhāṇ. 180 a unterscheidet an Personen der heiligen Sage 4 Arten der *a.-k.* je nach ihrer größeren oder geringeren Behaftung mit Karman und ihrem längeren oder kürzeren Mönchsleben.

[3]) Ein Beispiel aus der späteren Legende ist die Tigerin in der Geschichte von Sukosala (v. Kamptz, Sterbefasten S. 37).

(j. a.-k.) no karejjā[1]). Dies bedeutet, daß nicht alle Seelen zur Erlösung gelangen können. Viy. 285b hatte dies ausgedrückt: ein Wesen dieser oder jener Stufe kann der Erlösung fähig sein, aber nicht jedes Wesen dieser oder jener Stufe ist es. Während das kanonische Wort *(a)bhava-siddhiya* oder *-siddhīya* ist (Samav. 2b. 8a. 8b usw. 45b. 47b), spricht Umāsvāti von *(a)bhavya*. Diese Eigenschaft gehört nach ihm (T. 2, 6) zu den im Wesen der Seele liegenden *(pāriṇāmika)* Eigenschaften (§ 60). Es steht hierzu nur scheinbar im Widerspruch, wie Viy. 557a sich äußert. Die Erlösungsfähigkeit ist dort *sabhāvao*, nicht *pariṇāmao* vorhanden, das heißt hier: sie ist keine erworbene Eigenschaft, sondern eine natürliche. Alle Seelen, die sie haben (heißt es weiter), werden zur Erlösung gelangen, aber nie wird die Welt von erlösungsfähigen Seelen leer sein. Wir entnehmen aus dieser Behauptung Mahāvīras (die seine Zuhörerin Jayantī mit Erstaunen vernimmt[2]), und die er durch einen Vergleich mit den Atomen begründet), daß die *bhava-siddhiya* sich immer wieder ergänzen. Um dies zu verstehen, müssen wir augenscheinlich — der Text sagt es nicht — auf die Lehre von den *nigoya* vorausgreifen (§ 104). Diese in ∞ Anzahl durch die ganze Welt verteilten Pflanzenseelen bilden, soweit sie fein *(suhuma)* und unentwickelt *(apajjatta)* sind, den unerschöpflichen Vorrat an Seelen. Wenn bei solchen die Entwicklung einsetzt und sie am eigentlichen Weltlauf teilnehmen, stellt sich auch die Möglichkeit der Erlösung ein: wenn erst *pajjatta*, sind sie teils *bhava-siddhiya*, teils nicht. Durch welchen Anstoß die Entwicklung und die Erlösungsfähigkeit zustande kommen, wird in Texten des Kanons nicht gesagt.

Diese Klasse der *nigoya* bildet den polaren Gegensatz zu den *siddha*, den Vollendeten. Von beiden gibt es unendlich viele, aber während die *nigoya* den ganzen Raum der Welt ausfüllen, sind die *siddha* auf deren höchsten Teil beschränkt (§ 187). Jene leben nicht länger als 1 *muhutta*, diese ewig. Jene stellen die niedrigst mögliche, diese die denkbar höchste Entwicklungsstufe eines Wesens dar. Wir sehen in ihnen Fußpunkt und Spitze der von den Insassen der Welt gebildeten Leiter. Die unentwickelten feinen *nigoya* unterliegen dem Karman-Gesetz noch nicht, die Vollendeten haben es überwunden.

V. WELTBAU.

§ 102. Der „Weltbau" — durch dies Wort sollen der Plan des Kosmos und die Gliederung und Tätigkeit seiner Bewohner zusammengefaßt werden — ist gegenüber Weltflucht und Weltüberwindung (Abschnitt VI und VII) ebenso ein Gegebenes wie der „Weltlauf" (Abschnitt IV). Die Masse der Einzelheiten verlangt eine für sich stehende Darstellung, die sich aber für den kosmischen Lageplan auf die wichtigeren Daten (es kommen deren immer noch genug zusammen) beschränkt, sowohl weil wir schon mehr oder weniger genaue Schilderungen besitzen[3]), wie auch weil eine nicht auf sittlichem Grunde ruhende und daher leere Phantastik nicht zum Verweilen einlädt. Um den Text nicht zu überlasten, ist von dem Einzel-

[1]) Viy. 49a wird hierauf verwiesen.

[2]) „*se keṇaṃ kh'āi ṇaṃ* (Druck: *khāieṇaṃ) aṭṭheṇaṃ, bhante, evaṃ vuccai*. . . ?"

[3]) Das Weltbild hat in jeder allgemeinen Darstellung des Systems, besonders von Mrs. Stevenson, v. Glasenapp, Guérinot (§ 4. 6), seinen Platz gefunden. Tief ins Einzelne geht Kirfel in seiner Kosmographie der Inder (Bonn 1920),

nachweis vielfach abgesehen, zumal die Stellen an der Hand von Abschnitt III ohne große Mühe gefunden werden können. Die Hauptquellen sind Pannav. 1. 2, Jīvābh. III mit der Dīvas., Jambudd. und die kosmographischen Teile von Ṭhāṇa und Samavāya.

§ 103. Es gibt (Ṭhāṇ. 1b; Samav. 1b) nur eine Welt *(loga)* und außer ihr nur eine Nichtwelt *(aloga)*. Diese umgibt die Welt wie eine hohle Kugel (Viy. 522a) und ist unerreichbar, weil jenseits der Weltgrenze das Medium der Bewegung fehlt (Viy. 717b). Die Ausdehnung beider wird Viy. 525b durch Beschreibung der Schnelligkeit göttlicher Personen und des Weges, den sie damit zurücklegen, erläutert; zahlenmäßig ist die der Welt nach jeder Richtung $\frac{1}{2} \times 10^{14}$ *joyaṇa*[1]) (Viy. 579a). Im senkrechten Durchschnitt verjüngt sie sich von unten bis zur Mitte und nimmt bis fast zu demselben Maß nach oben wieder zu (Viy. 248a. 616b). Der Gipfel und die Grundfläche sind konvex aufgewölbt. Man kann für das Ganze an eine um ihre Achse gedrehte gleichhälftige 8 denken. Kanonisch werden aber die drei Teile (Ṭhāṇ. 126a) — wir nennen sie die Unterwelt, die Oberwelt und die Überwelt[2]) — der Reihe nach verglichen mit einem Ruhebett *(paliyanka)*, einem sog. Donnerkeil *(vara-vaira)* und einer aufrecht gestellten Trommel *(uḍḍha-muinga)* — dies im Anschluß an die Lehre Pāsas (Viy. 248a); der untere und mittlere auch (Viy. 522a) mit einem Boot *(tappa*[3])) und einem Schlagbecken *(jhallarī)*. Für das Ganze dient (Viy. 522a. 616b) der Vergleich mit einem *supaiṭṭhaga* genannten, also „breitbodigen" Gefäß. Diese Vorstellungen zeigen so gut wie eindeutig, daß der wagerechte Durchschnitt rund gedacht war. Die Berechnungen, die Kirfel dem s. 1708 verfaßten Lokaprakāśa der Śvet. entnommen hat[4]), beweisen aber, daß dessen Verfasser sich die Welt als ein Übereinander von drei quadratischen, allseitig gestuften Pyramiden dachte, von denen die mittlere auf ihrer Gipfelfläche steht, während die Dig.-Beschreibung[5]) drei auf quadratischer Grundfläche ebenso aufgebaute, dachähnliche Körper von immer gleichbleibender Länge, aber stetig ab- bezw. zunehmender Breite zeigt. Im Kanon steht von diesen Einzelheiten so wenig wie von der Maßeinheit *rajju* „Seil", mittels derer das Größenverhältnis der Teile ausgedrückt wird[6]). Ist die Höhe des Weltganzen 14 *r.*, so kommen je 7 auf die Unter- und Überwelt (die Mittelwelt bleibt außer Betracht). Die Breite nimmt von 7 *r.* an der Basis auf 1 *r.* in der Mittelwelt ab und von da bis auf 5 *r.* wieder zu (§ 129), um sich dann nochmals auf 1 *r.* zu verringern. Eine dritte, außerkanonische Vorstellung ist die von der Welt in menschlicher[7]) Gestalt (als

---

S. 208—339 — Anz. vom Verf. ZDMG 75, 254—275 — und im Bilderatlas zur Religionsgeschichte (L. 1928), Lfg. 12a (ill.). Vgl. ferner Pullé in La cartografia antica dell'India. P. 1 (SIFII 4, 1901); Barnett, Antag. S. 137—141, schließlich noch Bastian, Ideale Welten Bd. 3 (Bln. 1892). A. C. Sen IHQ 8, 43—48, dazu H. R. Kapadia ebd. 382.

1) 1 *koḍākoḍi* (Jīv.: *koḍikoḍi*) = 10^{14}.

2) Nach Ṭhāṇ. 171b ist das Verstehen *(abhigama)* der Überwelt am leichtesten, der Unterwelt am schwersten. (Die Stelle ist ein Bruchstück.)

3) *uḍupaka* Vy. Dem *paliyanka* würde die Bed. „Lager" entsprechen.

4) Kosmographie S. 210f.

5) Vgl. auch Brahmadeva zu Davvasaṃgaha 20 (SBJ 1, 47ff.).

6) Die *rajju*, die nur eine Verhältniszahl darstellt, ist auch zu einer Art von absoluter Größe gemacht worden, vgl. Colebrooke, Misc. Essays III, 198[2].

7) Aber keineswegs in ausgesprochen weiblicher, wie Grünwedel, Alt-Kutscha I 47 angibt. Die Deutung der zugehörigen Figur 20 (s. auch bei Kirfel im Bilderatlas) dürfte überhaupt sehr unsicher sein.

loka-puruṣa). Sie erklärt sich leicht aus der Umrißzeichnung, die auch den Namen der Gevejjaga-Götter (§ 129) und den Ausdruck *loga-matthaga* Dasav. 4, 25 hervorgebracht haben wird[1]).

§ 104. Mit der Gestalt und Gliederung der Welt und ihrer Teile sollen auch die Wesen, die diese enthalten, betrachtet werden, was sich schon dadurch rechtfertigt, daß ihre tabellenartige Behandlung in den dogmatischen Texten durch die drei Welten emporsteigt: auf die Höllenwesen folgen diejenigen Götterklassen, die der obersten Schicht der Unterwelt und der Oberwelt angehören, darauf die Vorstufen der Tiere und deren niedrige Klassen, die höheren Tiere und die Menschen, und schließlich die Götter der Überwelt und die Vollendeten, deren Stätte noch höher ist. Außerhalb der Dogmatik wird die Gesamtheit der Wesen mit den Worten *pāṇā bhūyā jīvā sattā* bezeichnet, sicherlich ohne daß hierdurch Unterscheidungen getroffen werden, wie die Erklärer möchten[2]). Die Tiere *(tirikkha-joṇiya)* bis zu ihren einfachsten Formen werden nach der Anzahl ihrer Sinne ein- bis fünfsinnige (§ 118) genannt. Sie sind, wie alle Wesen, entweder fertig entwickelt *(pajjatta)* oder nicht *(ap.)*, wozu man § 63 vergleiche. Die Einsinnigen *(eg'indiya)* — so genannt, weil sie nur Gefühl besitzen — sind die beseelten kleinsten Teilchen von Erde, Wasser, Feuer, Wind und Pflanzen. Als Insassen dieser Teilchen oder Stoffanhäufungen *(kāya)* heißen ihre Seelen und zugleich die Wesen selbst *puḍhavi-* usw. *-kāiya*. Ihre Anzahl in jeder Art ist ἰ, wie es bei allen Wesen im Saṃsāra der Fall ist bis auf die Pflanzenseelen, von denen es ∞ sind (Pannav. 179a). Die Einsinnigen kommen in feiner, den Sinnen nicht faßbarer *(suhuma)* und in konkreter *(bāyara)* Form vor. In feiner Form nun befinden sie sich, innerhalb ihrer Gattungen indifferenziert, in der ganzen Welt *(savva-loya-pariyāvannaga*, Pannav. 71b).

Unter den Pflanzenseelen oder *vaṇassai*[3])-*kāiya* finden wir auch die *nigoya-* oder *nioya-jīva*. *nigoda* wird Jambūdv. 171a; Vy. 309a mit *kuṭumba* erklärt, was uns an *nyoka(s)* denken läßt. Die *nigoya* sind (Viy. 889b = Jīv. 423b; Viy. 764b; Pannav. 381a), wie angegeben, fein und konkret. Ursprünglich aber gehörte der Name gewiß nur den ersteren *(suhuma)*. Darauf deutet nicht so sehr das Nebeneinander von *nigoya* (ohne Beiwort) und *bāyara-n.* (Pannav. 381b) wie eine sachliche Sonderstellung. Die erwähnte ∞ Anzahl der Pflanzenseelen geht auf Rechnung der feinen unter ihnen; diese allein bleiben unter Umständen unendlich lange in derselben Daseinsform, während die anderen feinen Elementarwesen (von den höheren Wesen zu schweigen) spätestens nach unbestimmbar langer (ἰ), also doch endlicher Zeit aus ihr scheiden können (Pannav. 377a. 381b). Das ist die sogenannte *kāya-ṭṭhii*, die ununterbrochene Aufeinanderfolge von Existenzen in der gleichen Wesensform (§ 93), Existenzen, von denen jede einzelne bei den Elementarwesen und Pflanzen in feinem Zustande ohne Rücksicht auf vollständige oder unvollständige Entwicklung innerhalb eines *muhutta* endet (Pannav. 171b). Der feine unentwickelte *nigoya* gehört also zwar dem Saṃsāra an, er nimmt aber an dem Auf und Ab darin nicht teil, bis bei ihm Entwicklung einsetzt. Er ist auf diese Weise das gedankliche und tatsächliche Gegenstück zum Voll-

---

1) Verf. ZDMG 75, 260f.

2) In einer öfter (z. B. Jīv. 305b; Prajn. 131b; Ācār. (alte Ausg.) 80, 15) angeführten Strophe, vgl. aber Ācār. (alte Ausg.) 221, 13.

3) Auch *vaṇapphai*.

endeten (§ 101). Über eine bestimmte Art, wie die *nigoya* die ganze Welt erfüllen, erfahren wir aus dem Kanon nichts Näheres. Erst nachkanonisch dürfte die Vorstellung sein, daß sie — je im Besitz von ∞ Seelen — in ¿ Zahl zu ¿ winzigen Kugeln *(gola)* zusammengeballt sind, die ihrerseits alles durchdringen[1]). Pannav. 39a ist nur vergleichsweise von einem *aya-gola* die Rede.

§ 105. Die konkreten *(bāyara)* Elementarwesen sind nicht in gleicher Weise überall in der Welt vorhanden, aber sie finden sich in allen ihren drei Teilen. Sie stellen das greifbare Vorkommen der Elemente dar, in der Form (um nur einige zu nennen) von Erde, Mineralien, Metallen; von Wasser, Wolken, Schnee; von Flamme, Kohle, Blitz; von Atem, Wind, Sturm. Ihre Körperform ist beziehungsweise die der Linse, des Tropfens *(thibuga)*, des Köchers und der Fahne (Ṭhāṇ. 334b; Jīv. 11a. 24b. 27a. 29a; Pannav. 410b). Die beseelten Elemente Erde, Wasser und Wind[2]) erscheinen konkret (Pannav. 71bff. außer in der Oberwelt an den selbstverständlichen Stellen auch im Bereich der unterirdischen und himmlischen Behausungen und natürlich auch im Aufbau der unterweltlichen Hüllen (§ 107). In den wässerigen Hüllen gibt es auch konkrete pflanzliche Körper mit ihren Seelen; Wolken entstehen nach Viy. 278b auch in der Unterwelt und in der Überwelt als das Werk von Göttern *(deva, asura, nāga)*. Einzig das Feuer ist auf die Oberwelt, soweit Menschen sie bewohnen, beschränkt. Es entsteht auf einer Feuerstelle *(iṅgālakariyā)*. Zur Glut kommt es *(ujjalai)* nur, wenn der Wind *(vāuyāya)* sich dazu gesellt (Viy. 696b). Die niederen (zwei- bis viersinnigen) und die höheren Tiere *(pancendiya tirikkha-joṇiya)* erscheinen in der Unter- und Überwelt dort, wohin sie ihrer Art nach gehören *(tad-ekka-desa-bhāe)*. Wir werden sie bei der Oberwelt besprechen.

§ 106. Die konkreten Pflanzen zerfallen nach Pannav. 30aff. (in der Hauptsache 105 Gāhā) in Einzelgewächse *(patteya-sarīra)* und Gruppengewächse *(sāhāraṇa-s.* Viy. 762a), letztere, u. a. Flechten und Moose, ohne Unterabteilungen, aber sehr reich an Zahl. Die höherstehenden Einzelgewächse sind nach ihrem Habitus in Bäume, Büsche, Sträucher, Rankengewächse, Gräser usw. zwölffach geteilt. Die Bäume haben noch zwei Untergruppen, die einkernigen *(eg'aṭṭhiya)* und die vielkernigen *(bahubīyaga)*. Bei den Gräsern *(taṇa)* hat man beobachtet, daß sie den Samen an der Spitze, an der Wurzel, am Stengel und an anderen Stellen tragen (Dasav. 4 Einl.; Ṭhāṇ. 186b. 322b. 354b). Älter als die Zwölfteilung sehen die 5 Klassen *rukkha, ajjhāroha, taṇa, osahi* und *hariya* Sūy. II 3 aus, zu denen eine sechste ohne eigenen Namen hinzukommt. Mit beiden Gliederungen kreuzt sich nun die Einteilung nach der Anzahl von Seelen in einer Pflanze. Mit der Eigenschaft, mehr als eine Seele zu haben, steht die Pflanze im Reich des Lebendigen allein da. Der Sitz dieser Seelen sind Wurzel, Knolle *(kanda)*, Stamm, Rinde, Ast *(sālā)*, Zweig *(pavāla)*, Blatt, Blüte, Frucht und Samen *(mūlā mūla-jīva-phuḍā* usw. Viy. 300a). Das gilt nach Sūy. von den fünf genannten Klassen, nach Pannav. von den Bäumen, nach Ṭhāṇ. 520b von den *taṇa*. Die Stoffaufnahme und -umwandlung beginnt nach Viy. 300a bei den Seelen der Wurzel, die den Seelen der Erde nahe sind

[1]) Vgl. die Nigoyachattīsī, die Abhayadeva seiner Vy.vṛtti einverleibt hat (528aff.) Nig. 12 erscheint in der Kālaka-Legende, vgl. Verf. OLZ 1933, Sp. 451.

[2]) Wind, der beim Gehen, Blasen, Drücken usw. erzeugt wird, ist unbeseelt *(acitta)*. Daher müßte es bei dieser Feststellung Ṭhāṇ. 334b nicht *vāu-kāiya*, sondern *vāu-kāya* heißen.

(paḍibaddha), von denen sie den Stoff nehmen. Von ihnen nehmen ihn die der Knolle, von diesen die des Stammes, und so fort. Zu dieser Theorie des Wachstums der Pflanzen (deren Wortlaut den irrigen Schluß nahelegt, daß die jeweils vorigen abstürben zugunsten der jeweils folgenden) sei bemerkt, daß jenes in der Reihenfolge Regenbeginn-Hauptregenzeit[1])-Herbst-Winter-Frühling-Sommer abnimmt. Die gegensätzliche Lebensstärke, sie sich in dem allgemeinen Flor kundgibt, wird nach § 94 erklärt[2]). Die Anzahl der Seelen in den Bäumen nun ist x, ꝫ oder ∞ (Viy. 364a; Ṭhāṇ. 122b), wobei die mittlere Größe ꝫ den Wurzeln usw. eigen ist, jedoch die erste den Blüten (Pannav. 31a) und jedem Blatt eine. ∞ Seelen werden Viy. 300a einer Anzahl bestimmter Pflanzen zugeteilt. Den *uppala* und andere Pflanzen bespricht Viy. 508bff. (§ 94), viele weitere, besonders Nutzpflanzen Viy. 800a. Pannav. gibt viele Einzelheiten vor allem von den *sāhāraṇa-sarīra*.

§ 107. Unterwelt *(ahe-loga)*. In der Unterwelt befinden sich 7 Regionen *(puḍhavī*, bei Umāsvāti *bhūmi)*. Sie haben die Namen Rayaṇappabhā *(imā R.*, s. § 113 Anm.), Sakkarappabhā, Vāluyappabhā, Pankappabhā, Dhūmappabhā, Tam(appabh)ā und Tamatamā oder gewöhnlich Ahesattamā (Mahātamaḥprabhā)[3]). Dies ist ihre Folge von oben nach unten. Zwischen ihnen sind Räume von ungemessener Ausdehnung[4]), und ein solcher scheidet auch die unterste Region von der Nichtwelt (Viy. 651b). Jede Region ist nämlich von Hüllen umgeben, die nacheinander aus zähem Wasser, zähem Wind[5]) und leichtem Wind bestehen. Auf die letzte, äußerste folgt ein Raumzwischenteil *(uvās'antara)*, Ṭhāṇ. 177a. 388b; vgl. Viy. 152a, auch Ṭhāṇ. 152b). Diese Hüllen sind unter jeder Region sehr breit: die Wasserhülle 20000, die anderen ꝫ *joy.*; seitlich von ihnen, wo sie Ringform haben *(valaya)*, sind sie ganz dünn, nämlich 6, 4½ und 1½ *joy.* in Rayaṇappabhā, in den übrigen Regionen gleichmäßig zunehmend bis 8,6 und 2 *joy.* in Ahesattamā. Jenseit der leichten Windhülle ist seitlich die Welt zu Ende *(loy'anta)*; der Raumzwischenteil liegt also nur unter den Regionen. Die Hüllen der obersten Region schließen die Oberwelt und zum Teil auch die Überwelt mit ein (§ 129).

§ 108. Bestimmt ist bei den Regionen nur ihre Tiefe, nicht ihre Breite. Von dieser wird Viy. 604b (= Jīv. 306a) nur gesagt, daß sie nach unten zunimmt. Die Tiefe vermindert sich von 180000 *joy.* in Rayaṇappabhā bis 108000 in Ahesattamā, die Zahl der in ihnen enthaltenen Höllenstätten *(niray'āvāsa)*, im Ganzen 8,4 Mill., in der 1. bis 5. Region von 3 Mill. auf 300000. Tamā hat 99995, Ahesattamā nur 5, aber besonders große Stätten. Während (Pannav. 79b) die der 1. bis 6. Region je zwischen zwei unbesetzten Schichten von 1000 *joy.* liegen — die obere in Rayaṇappabhā ist gleich der Dicke von Jambuddīva (§ 113) —, betragen diese Schichten in der 7. Region

[1]) *pāusa-vāsā-rattesu.* Diese Zweiteilung findet sich im Mönchsleben wieder, s. § 146.

[2]) *gimhāsu ṇaṃ bahave usiṇa-j. j. ya p. ya vaṇassaikāiyattāe vakkamanti* usw.

[3]) Andere Namen für alle sieben Ṭhāṇ. 388b, wonach das Bhāṣya zu 3, 1 in der Ausgabe (S. 90) z. T. zu berichtigen ist. Ṭhāṇ. 440a zählt auch Īsīpabbhārā (§ 135) als *puḍhavī*.

[4]) Eine Erschütterung dieser Hüllen *(guvie samāṇe)* pflanzt sich durch die Wasserhülle zur Erde fort und wird die Ursache eines allgemeinen Erdbebens (Ṭhāṇ. 161b).

[5]) Ein winziges Stück von oben in den Raum unterhalb von Ray. hinein (und natürlich horizontal im Zentrum) ist die Mitte der Welt zu suchen (Viy. 606a, dort auch die Mittelpunkte ihrer drei Teile — § 103 —, der der Oberwelt heißt Ruyaga, vgl. § 58).

je 52500 *joy.*, so daß der besetzte Raum hier nur 3000 *joy.* tief ist. In Rayaṇappabhā gibt es drei besondere Schichten: Khara-kaṇḍa, Pankabahula-k. und Āubahula-k. von 16000, 84000 und 80000 *joy.* Diese Namen deuten den Übergang zur Wasserhülle an, die dann folgt. Die erste hat ihrerseits 16 Schichten von je 1000 *joy.*, deren oberste Rayaṇa-k. heißt (Ṭhāṇ. 525a; Samav. 89bf. 92b. 104b).

Eine andere Schichtung — sie ist im Kanon selbst nicht dargestellt — ist die nach *patthaḍa*[1]). Von solchen liegen in der 1. bis 7. Region 13, 11, 9, 7, 5, 3, 1 untereinander, im Ganzen also 49. Von der zentralen Hölle Sīmantaga in der obersten Schicht von Rayaṇappabhā, die 4, 5 Million *joy.* im Durchmesser hat[2]), geht nach jeder Hauptrichtung eine Reihe von 49 Höllen, nach jeder Zwischenrichtung eine solche von 48 Höllen aus. In der zweiten Schicht sind die Zahlen 48 und 47, und so weiter bis zur 49, die mit der 7. Region identisch ist, wo die mittlere von nur 4 umgeben ist. Größere Höllen an bestimmten Stellen in diesen Reihen heißen etwa „exzentrisch" (*avakkanta-mahāṇiraya* (Ṭhāṇ. 365b). Soweit die Höllen in Reihen liegen, sind sie rund oder viereckig, sonst von beliebiger Form. In der untersten Region umrahmen vier dreieckige, Kāla, Mahākāla, Roruya und Mahāroruya mit den Spitzen nach außen die 5., runde, namens Appaiṭṭhāṇa[3]). Diese hat 100000 *joy.* Durchmesser[4]). Die in Rayaṇappabhā sind 3000 *joy.* tief und haben etwa Eiform. Es ist dort finster[5]) bis auf einen bestimmten Feuerschein[6]), glatt durch Fett, Eiter, Blut und Schmutz, übelriechend wie von Verwesung, und jede Berührung ist schmerzhaft. In den Schilderungen des Sūy. und Utt. (außer dem Hinweis Utt. 19, 48) gelten die Höllen nur als heiß; im Jīv. sind die drei obersten Regionen heiß, die beiden untersten kalt; in der 4. und 5. sind beide Extreme: das heiße überwiegt in jener, das kalte in dieser.

§ 109. Die ältere Anschauung — sie wurde schon angedeutet — stellt die Wesen, die sich in den Höllen befinden, noch als Menschen dar, welche dort, teilweise an bstimmt benannten Örtlichkeiten, Flüssen und dem Berg Veyāliya durch grausame Wärter die ausgesuchtesten Strafen leiden (Sūy. I 5; Utt. 19, 47ff.). Später sind die Höllen von Wesen bevölkert (*neraiya*)[7]), die vom Menschen generell verschieden sind. Ihr Aussehen ist schwarz und fürchterlich, sie gleichen gerupften Vögeln, sind geschlechtslos, strömen Verwesungsgeruch aus und verursachen Schmerz bei der Berührung. Ihre Größe hat alle Spielarten, ihr Höchstmaß ist in jeder Region das Doppelte der vorigen und geht bis zu 1000 *dhaṇu* hinauf. Sie leiden unter Hunger und

---

[1]) Sthān. 366b *patthaḍa* ist *prastṛta*, wird aber nur mit *prastaṭa* wiedergegeben. Abhayadeva bezieht sich hier auf den *Vimānanarakendrak'ākhya grantha*, wohl die Vimāṇa- und Naraya-Pavibhatti (§ 199).

[2]) Sie ist nämlich so groß wie Samayakhetta (§ 122), der Uḍuvimāṇa in Sohamma (§ 129) und Īsīpabbhārā (§ 135) (Ṭhāṇ. 125a. 250b).

[3]) Weniger bestimmt sind die älteren Angaben Sūy. II 2, 66f. = Dasā 6, 15f. = Pannav. 79b; Jīv. 102b: *te ṇaṃ naragā anto vaṭṭā, bāhiṃ cauraṃsā, ahe khurappa-saṃṭhāṇa-saṃṭhiyā.* Sie dürfen nicht, (so Jacobi in Sūy.) auf das Innen und Außen der einzelnen Höllen bezogen werden. Vgl. § 111.

[4]) Dies teilt sie mit dem Jambuddīva (§ 113), dem Pālaga-jāṇa-vimāṇa in Sohamma und Savvaṭṭhasiddha (§ 129) (Ṭhāṇ. 250b). Vgl. die *nālī* § 95.

[5]) Begründung Ṭhāṇ. 263a.

[6]) *nicc'andhayāra-tamasā... kāū* (oder *kāuy'*; Sūy. falsch *kaṇhā) agaṇivaṇṇ'ābhā* (Stellen s. Anm. 4).

[7]) Nach Viy. 230b ist die Höllenwelt mit Höllenwesen 400—500 joy. tief bedeckt (*samāiṇṇa*).

Durst, Hitze und Kälte, und obwohl sie selbst Schrecken einflößen, leben sie in beständiger unbeschreiblicher Furcht vor gegenseitiger Verfolgung in den verschiedensten Gestaltungen, in die sie sich verwandeln[1]). All diese Pein nimmt zu mit der Tiefe der Region, in die sie nach dem Maße ihrer Schuld versetzt sind (Viy. 596a. 604b. 606b). Aber auch die beseelten Elementar- und Pflanzenteilchen, die sich in den Höllen finden oder sie bilden, haben viel zu dulden, nachdem ihr Karman sie dorthin versetzt hat (Jīv. 127b; Viy. 606a).

§ 110. Die Unterwelt ist nicht bloß Ort der Höllenwesen, sondern in ihrer obersten Region Rayaṇappabhā auch der Sitz von Göttern, den Bhavaṇavāsī und den Vāṇamantara. Freilich wird sich bei beiden Arten zeigen, daß sie nicht auf die Unterwelt beschränkt, sondern zu gutem Teile auch in der Oberwelt heimisch sind. Von den Bhavaṇavāsī (oder -vai; Pannav. 84b) gibt es 10 Arten: die Asura-, Nāga-, Suvaṇṇa-, Vijju-, Aggi-, Dīva-, Udahi-, Disā-, Vāu- und Thaṇiya[2])-Kumāra. Durch die gemeinsame Bezeichnung sind sie als jugendliche Erscheinungen mit allen äußeren Vorzügen charakterisiert. In den dogmatischen Abschnitten werden sie fast nur als männlich geschildert, anderwärts aber sind einige ihrem Stammwort entsprechend weiblich[3]). Die Größe dieser Götter ist 7 *rayaṇa*, ihre Farbe verschieden: die Asurak. sind schwarz, die Nāga- und Udahik. weißlich *(paṇḍura)*, die Suvaṇṇa-, Disā- und Thaṇiyak. goldig, die Aggi-, Dīva- und Vijjuk. rotgelb, die Vāuk. dunkel *(piyangu-vaṇṇa)*[4]). Hierin sind Hinweis auf ihre Tätigkeiten und Sitze gegeben, zum Teil auch in ihren Abzeichen (Uvav. 34 = Pannav. 85a)[5]) und vor allem in den ihnen im Gefolge des *logapāla* zugeteilten Ämtern (§ 132). Die Asurak. sind reine Unterweltsgötter. Sie können aber, wie über Rayaṇappabhā hinaus in die Tiefe, so auch in die Ober- und Überwelt gelangen[6]). Die Nāgak. sind Wassergötter und zwar nicht nur des Meeres[7]), sondern auch der Regenwolken[8]); diese Beziehung auf das Wasser müssen natürlich die Udahik. gleichfalls haben. Die Suvaṇṇak., die auch auf dem Māṇuss'uttara-Gebirge (§ 122) sitzen[9]), gehen auf die Vorstellung des Suparṇa-Garuḍa[10]), die Disāk. auf die der Weltelefanten zurück. Würdenträgerinnen unter den letzteren sind bei der Weihe eines Titthagara mitbeteiligt, zu der sie auch aus der Oberwelt herbeieilen. Diese *disākumāri-mahattariyā* haben nämlich ihre Sitze auch auf dem Ruyagavara-Gebirge (§ 123) und auf den Gipfeln des Nandaṇa-Waldes (§ 115)[11]).

---

[1]) Viy. 314a = Ṭhāṇ. 505a nennt 10 allgemeine schmerzhafte Empfindungen der Höllenwesen.

[2]) Jacobi, Utt. 6, 225 falsch Ghaṇika. Oben die solenne Reihenfolge in Viy. und Pannav. In Dev. ist sie: 1. 2. 3. 6. 7. 8. 9. 10. 4. 5. Noch anders Umāsvāti zu T. 4, 11.

[3]) *kumāra* und °*rī* nur Viy. 3, 7; 4, 1—4. Ausschließlich *disākumārīo* Jambudd. 383ff.; *disākumāri-* und *vijjukumāri-mahattariyāo* Ṭhāṇ. 198b. 222b. 418b.

[4]) Z. T. anders Umāsvāti zu T. 4, 11.

[5]) Die der Udahik. und Vāuk. sind im Text vertauscht.

[6]) Die Motive Viy. 169b. 180b.

[7]) *velaṃ dharanti* Dīvas. 308a.

[8]) Viy. 278b; Jambudd. 238bf.

[9]) Dīvas. 342a.

[10]) Falsch ist daher die Wiedergabe mit Suvarṇak. in Prajn. Vgl. Āyār. II 15 XIIf. und den Komm. zu Samav. 155b. Ihr Kampf mit den Nāgak. kann die Ursache eines partiellen Erdbebens sein (Ṭhāṇ. 161b).

[11]) Sie heißen daher sowohl *aheloga-vatthavva* wie *uḍḍhaloga-v.* (Jambudd. V, (383ff. 388b) vgl. Ṭhāṇ. 436b nebst Sthān.), weil in dieser Höhe die Überwelt schon begonnen hat.

Unklar ist die Bedeutung der Dīvak., die einen Löwen als Attribut haben[1]). Vāuk. sitzen in unterseeischen Höhlen (§ 121), von ihnen geht die Bewegung der Windkörper aus (Viy. 212a), die eine normale oder eine unnormale ist *(ahā-riyaṃ riyai, uttara-kiriyaṃ r.)*. Nach derselben Stelle (211 b) sei hier die Theorie des Windes angefügt. Es gibt Winde in den 4 Arten oder Graden *isiṃ-purevāya, patthāvāya, mandā-vāya, mahā-vāya*, und es sind in den einander gegenüberliegenden Kompaßgegenden die Winden von demselben Charakter gleichzeitig. Aber Winde über Kontinenten *(dīviccaya*, vgl. Nāya 11) sind nicht gleichzeitig mit Winden über Meeren *(sāmuddaga)*, weil der Wind an der Meeresküste umkehrt *(tesi ṇaṃ vāyāṇaṃ vivaccāseṇaṃ Lavaṇe samudde velaṃ nāikkamai)*.

§ 111. Die Rayaṇappabhā-Region ist in Hinsicht beider Götterarten nicht senkrecht, sondern in eine südliche und eine nördliche Hälfte geteilt, doch ist sie wie von Höllen so auch von Götterstätten oben und unten in einer 1000 *joy.* tiefen Schicht frei. Diese Stätten *(bhavaṇa)* sind hell[2]), mit Pracht ausgestattet und in jeder Weise annehmlich. Die am Rande gelegenen sind rund, die inneren quadratisch, die unterste Schicht ist nur rund (Jīv. 94 b). Die Gesamtzahl ist 77,2 Mill., die der einzelnen Arten verschieden von 6,4 Mill. bei den Asurak. zu 9,6 Mill. bei den Vāukumāra[3]).

Über jede der beiden Hälften, und zwar enthalten alle südlichen etwas mehr Stätten als die nördlichen, gebietet ein Fürst. Diese Fürstenpaare sind in der obigen Folge der Arten: Camara und Bali Vairoyaṇa, Dharaṇa und Bhūyāṇanda, Veṇudeva und Veṇudāli, Harikanta und Haris(s)aha, Aggisiha und Aggimāṇava, Puṇṇa und Vasiṭṭha, Jalakanta und Jalappaha, Amiyagai und Amiyavāhaṇa, Velamba und Pabhanjaṇa, Ghosa und Mahāghosa. Mehr als den bloßen Namen erfahren wir nur bei Camara und in geringerem Maße von Bali. Die übrigen treten ganz zurück, nur daß ihre Beinamen (Viy. 200 b) teilweise ihre Herkunft erkennen lassen. Bei Camara und seinen Asurakumāra kann man (wie auch bei Sakka, § 131), von einer Art Mythologie sprechen, vgl. Viy. 169 b ff. 319 b. 752 a usw. Seine Residenz — sie heißt Camaracancā wie die Balis Balicancā — wird Viy. 144 a. 617 a beschrieben, es wird aber hinzugefügt, daß sie ihm nicht als Wohnstätte, sondern nur als Vergnügungsort dient.

§ 112. Den Übergang zur Oberwelt bilden die Vāṇamantara- (auch Vantariya-)Götter, denn ihre Sitze liegen teils (Pannav. 95 a) unterirdisch (§ 110), teils in den § 116 summarisch erwähnten Hainen (Jambudd. 31 a) — auf den sog. Langen Veyaḍḍha-Gebirgen (ebd. 72 a) (§ 114) und (Jīv. 145 a) auf den Zwischenkontinenten (§ 116). In der solennen Reihe stehen sie zwischen den Menschen und den Gestirngöttern, die zur Oberwelt gehören. Wir haben in ihnen die dogmatische Spiegelung der volkstümlichen Geister, Gespenster und Dämonen vor uns[4]), und es ist bezeichnend, daß über ihre Tätigkeit und Anzahl ($\frac{1}{2}$ × 100000, Viy. 601 a) im Kanon nichts bestimmtes berichtet wird. Man kannte zwei Reihen von Vāṇamantara-Arten, von denen aber die eine mindestens durch Umāsvāti T. 4, 12 das Übergewicht

[1]) Der Löwe des sog. Dvīpakumāra mag auf das Tier des *dvīpa* κατ' ἐξοχήν, Siṃhaladvīpa, zurückgehen. Aber die Nachbarschaft von *aggi* und *vijju*, vielleicht auch die Fürstennamen Puṇṇa und Vasiṭṭha (Avaśiṣṭa) weisen auf *dīpa* statt *dvīpa*.

[2]) Viy. 246 b.

[3]) Viy. 770 a, wo auch die Stätten der Vāṇamantara und Joisiya vorkommen.

[4]) So stehen auch Ṭhāṇ. 141 b die *deva, nāga, jakkha* und *bhūya* als Regensender oder -verweigerer.

gewann. Diese ist (Ṭhāṇ. 442b; Pannav. 95b) die der Pisāya, Bhūya, Jakkha, Rakkhasa, Kinnara, Kimpurisa, Mahākāya (Ṭhāṇ. 161b. 442b: Mahoraga) und Gandhavva mit je zwei Fürsten (Pannav. 97b). Die andere wird durch die Aṇavanniya, Isivāiya, Bhūyavāiya, Kandiya, Mahākanduya, Kohaṇḍa (Ku°) und Payaga gebildet, und auch hier sind je zwei Fürstennamen[1]) ersonnen (Pannav. 95b, vgl. auch Ṭhāṇ. 85a). Umāsvāti führt diese Vāṇamantara großenteils als Untergruppen der vorigen (bei ihm anders geordneten) Reihe an. Von der Volkstümlichkeit wenigstens der Aṇavanniya zeugt Viy. 498a. Zu T. 4, 12 finden wir auch genaue Angaben über die äußere Erscheinung, die außer bei den Rakkhasa freundlich ist; die Farbe ist meist dunkel *(śyāma)*. Die Wohnstätten *(bhomejja-nagara)* liegen in der obersten Schicht, dem Rayaṇakaṇḍa, des Kharakaṇḍa der Rayaṇappabhā, und zwar in den 800 *joy.*, die nach Abzug von je 100 unbesetzten *joy.* oben und unten übrig bleiben. Die größten unter den Behausungen sind so groß wie der Jambuddīva, die mittleren wie Videha (§ 113), die kleinsten sind *khetta-sama*. In ihnen führen die Vāṇamantara ein sorgen- und zeitloses Leben (Dev. 75f.).

§ 113. Oberwelt *(tiriya-loga)*. Die Oberwelt ruht auf einer Scheibe, deren Dicke man gleich Null setzen kann. Denn die 1000 *joy.* unter der Oberfläche, in welche die Gebirge, gewöhnlich mit dem *uvveha*, einem fünften Viertel ihrer sichtbaren Erhebung, hineinreichen[2]), sind identisch mit den 1000 *joy.*, die in Rayaṇappabhā von Göttern- und Höllenstätten frei sind. In der Fläche besteht die Oberwelt aus dem kreisrunden Kontinent Jambuddīva und den ihn umgebenden konzentrischen Ringen von anderen Kontinenten und von Meeren[3]). Wir behandeln zunächst nur den ersteren.

Der Durchmesser des Jambuddīva[4]) beträgt 100000 *joy.* Sein Mittelpunkt und damit der der ganzen Oberwelt ist der Berg Mandara (s. u.). Südlich von ihm liegen — von S. nach N. — die Weltteile *(vāsa, varisa, vassa)*[5]) Bharaha, Hemavaya, Harivāsa; n. — von N. nach S. — die Weltteile Eravaya (oder Erāv.), Hiraṇṇavaya (auch Her., Er.)[6]), Rammaga. Sie füllen nicht die ganze Scheibe. In der Mitte liegt der Weltteil Mahāvideha oder Videha. Dieser teilt sich in Puvva-Videha ö. und Avara-Videha w. vom Mandara. S. und n. von diesem liegen die Länder Devakurā und Uttarakurā[7]) (°kuravaḥ). In dem letzteren befindet sich der Weltbaum Jambū, von dem der ganze Kontinent den Namen führt. Er ist 8 *joy.* dick und hoch und Sitz des Gottes Aṇāḍhiya. Ihm entspricht in Devakurā der Baum Kūḍasāmalī, den der Veṇudeva Garula bewohnt.

Diese sieben Weltteile werden voneinander getrennt durch Weltgebirge *(vāsadhara-pavvaya)*, die von O. nach W. streichen, und zwar liegen im S.

[1]) Nur diese stehen Dev. 72, zitiert Pannav. 98a.

[2]) Das zeigen die Abstände in *joy.* und die astronomischen Entfernungen, vgl. Jīv. 376ff., die von einem *bahusama-ramaṇijja bhūmi-bhāga* in Rayaṇappabhā aus zählen. Hier auch der Grund, weshalb diese nicht anders als *imā Ray.* genannt wird.

[3]) Es zeigt sich (§ 123), daß ihre Zahl begrenzt ist. Die Wendung *asaṃkhejjāiṃ dīva-samuddāiṃ* ließe das Gegenteil vermuten. Auch Umāsvāti nennt sie zu T. 3, 7 zahllos, gibt aber am Schluß seines Jambūdvīpasamāsa eine genaue Liste.

[4]) Einen nicht maßstabtreuen Plan s. Antag. ed. Barnett, S. 138.

[5]) Umāsvāti T. 3, 10: *vaṃśā, varṣā vāsyā iti c'aiṣāṃ guṇataḥ paryāya-nāmāni bhavanti; vaṃśadhara* zu 4,12. Im Prakrit der Dig. findet sich *vaṃsa*.

[6]) Viy., Ṭhāṇ. und Samav. schreiben Eravaya und (H)Eraṇṇavaya, Jambudd. Erāv. und Hir., ferner Nelavanta außer in Jambudd. V. Vgl. § 119.

[7]) Pl. °kurāiṃ entsprechend Bharahāiṃ usw. Viy. 791b.

zwischen Bharaha und Hemavaya: Cullahimavanta (Himavān), zwischen Hemavaya und Harivāsa: Mahāhimavanta, zwischen Harivāsa und Mahāvideha: Nisaḍha; im N. zwischen Eravaya und Hiraṇṇavaya: Sihari, zwischen Hiraṇṇavaya und Rammaga: Ruppi, zwischen Rammaga und Mahāvideha: Nīlavanta.

Das Größenverhältnis dieser Weltteile und Weltgebirge ist so, daß bis zur Mitte jeder folgende doppelt so breit ist wie der vorhergehende. Die Breite *(vikkhambha)* von Bharaha und Eravaya ist $526^6/_{19}$ *joy.* — dies sind also zwei ganz schmale Segmente —, die von Cullahimavanta und Sihari $1052^{12}/_{19}$ *joy.* usw. Bharaha gleich 1 gesetzt, läßt sich der Jambuddīva als aus 190 Einheiten *(khaṇḍa)* bestehend denken. Aus der Breite ergibt sich die Länge der Sehnen *(jīvā)*, welche die Grenzlinien der Weltteile und -Gebirge darstellen, der zugehörigen Bogen *(dhaṇupaṭṭha)* und der Bogenstücke zwischen zwei Sehnen *(bāhā)*. Der n. Rand des Cullahimavanta z. B. ist etwas mehr als $24932^1/_{38}$ *jov.* lang, der Bogen darüber, der also das Gebirge selbst und Bharaha einschließt, $25230^4/_{19}$ *joy.*

§ 114. Die Weltgebirge — Jacobi nennt sie zutreffend Bänke (zu T. 3, 11) — haben paarweise nach Mahāvideha zu 100, 200 und 400 *joy.* Höhe und 11, 8 und 9 Gipfel *(kūḍa)*[1]. Diese Gipfel sitzen auf den Gebirgen mit einer Eigenhöhe von 500 *joy.* auf. In der Mitte der Gebirge liegen die länglichen Quellseen *(maha-ddaha)* der großen Flüsse (Ṭhāṇ. 72b). Aus denen des Cullahimavanta und Sihari fließen je drei, nämlich nach Bharaha ö. die Gangā, w. die Sindhu, n. nach Hemavaya die Rohiyaṃsā; nach Eravaya ö. die Rattā, w. die Rattāvaī, s. nach Hiraṇṇavaya die Suvaṇṇakulā. Aus den übrigen Quellseen entströmen je zwei Flüsse nach S. und N. Vom Mahāhimavanta kommen so die Rohiyā in Hiraṇṇavaya und die Harikantā in Harivāsa, vom Nisaha ebendort die Hari und die Sīoyā in Mahāvideha. Ihnen entsprechen vom Ruppi n. die Ruppakūlā in Hiraṇṇavaya und s. die Narakantā in Rammaga, vom Nīlavanta ebendort die Nārīkantā und die Sīyā in Mahāvideha. Diese Flüsse strömen zunächst in der angegebenen Richtung auf dem Gebirge, verlassen es dann in einem Sturz (nach seiner zungenähnlichen Form *jibbhiyā* genannt), durchfließen an seinem Fuß einen See *(pavāya-kuṇḍa, p.-daha* oder *salila-kuṇḍa)* und biegen vor den gleich zu erwähnenden Mittelbergen in ihre endgültige Richtung ab, um nach O. oder W. ins Lavaṇa-Meer zu münden. Die Gebirge, die auf diesem Wege liegen, werden unterflossen. Die mittleren Weltteile werden durch die Flüsse in zwei gleiche Hälften geteilt. Im O. münden diejenigen Flüsse der Weltteile, die zuerst nach S. strömen, die anderen im W. Eine senkrecht auf ihnen stehende Sehne, deren Endpunkte mit denen des Nisaha und Nīlavanta zusammenfallen, bildet die Grenze eines 2923 *joy.* breiten Segments, das der „Mündungswald" dieser Flüsse *(muha-vaṇa)* ausfüllt.

Jeder der beiden Flüsse in Bharaha und Eravaya hat 5 Nebenflüsse *(antara-naī* Ṭhāṇ. 351a. 477b). Die der Gangā heißen Jauṇā, Sarayū, Ādī, Kosiyā, Mahī, die der Sindhu Sayadū, Vivacchā, Vibhāsā, Erāvaī und Candabhāgī. Die Sīyā und die Sīoyā haben beide je 3 Nebenflüsse, die auf den Abhängen der s. und n. Weltgebirge aus Quellseen entspringen.

Die Gebirge der einzelnen Weltteile mit Ausnahme von Mahāvideha heißen Veyaḍḍha (T. 3, 11 Vaitāḍhya, Jambūdv. Vijayāḍhya oder Vijayārdha, vgl. § 115 Schl.). Das Muster ist das Veyaḍḍha-Gebirge, welches

[1] Ṭhāṇ. 70a ff. zählt je 2.

Bharaha der Länge nach gleichmäßig teilt. Es ist 25 *joy.* hoch und 50 breit und hat 9 Gipfel. Seiner Form nach wird dieses, dem natürlich ein gleiches in Eravaya entspricht, lang *(dīha-V.)* genannt, während die anderen Veyaḍḍha (mit besonderen Namen) rund *(vaṭṭa-V.)* heißen. Diese liegen in den 4 übrigen Weltteilen auf der S.-N.-Mittelachse und sind halbkugelförmig bei 1000 *joy.* Durchmesser und Höhe. Bharaha und Eravaya eigentümlich ist ferner u. a. der 8 *joy.* hohe Usabhakūḍa auf dem Abfall des Cullahimavanta bezw. Sihari zwischen den beiden Flüssen.

§ 115. Die Gebirge in Mahāvideha heißen *vakkhāra-pavvaya.* Sie gruppieren sich um den Mandara-Berg, der den Mittelpunkt des Jambuddīva bildet. Dieser Berg, dem außer dem Namen Meru — die Späteren bevorzugen diesen — noch 14 andere eigen sind (Samav. 31 b)[1]), reicht mit 1000 *joy.* unter die Erde, mit 99000 darüber; sein Durchmesser ist an der sichtbaren Basis 10000, an der Spitze 1000 *joy.* An ihm befinden sich 4 Waldgebiete *(vaṇa).* Auf der Erdfläche erstreckt sich w. ö. 22000, s. n. nur 250 *joy.* weit der Bhaddasāla-Wald, aus dem 8 Richtungsgipfel *(disāhatthi-kūḍa)* 500 *joy.* hoch aufragen (Ṭhāṇ. 436 a). In 500 *joy.* Höhe am Mandara liegt die ebene Terrasse des Nandaṇa-Waldes und in 62500 *joy.* Höhe die des Somaṇasa-Waldes, beide 500 *joy.* breit. Die erstere hat 9 Gipfel (Ṭhāṇ. 454 a). 36000 *joy.*[2]) über dem letzteren folgt der Paṇḍaga-Wald, in dem 4 Weihestätten *(abhisega-silā)* für Großherren *(cakkavaṭṭi,* s. u.) und Titthagara liegen (Ṭhāṇ. 224 a) und aus dessen 494 *joy.* breitem Ring der Aufsatz *(cūliyā)* auf der Gipfelfläche des Berges von 12 *joy.* Durchmesser hervorwächst. Er ist 40 *joy.* hoch und hat an der Spitze 4 *joy.* Breite. Vom Mandara aus gehen nun zunächst 4 Gebirge in den Zwischenrichtungen zum Nisaha und Nīlavanta, deren Höhe in diesem Zuge von 500 auf 400 *joy.* abnimmt, während die Breite von einem Minimum bis auf 500 *joy.* wächst. Sie schließen die Länder Devakurā im S. und Uttarakurā im N. ein. In jedem liegen 5 Seen mit je 20, zusammen also 200 Goldberge *(kancaṇaga-pavvaya)*; in Devakurā außerdem die Gebirge Citta- und Vicittakūḍa, denen in Uttarakurā die beiden Zwillingsberge *(Jamaga-p.)* entsprechen. In ihrem w. bezw. ö. Teil liegen die schon beschriebenen Weltbäume. Zweitens streichen von den Mahāvideha begrenzenden Weltgebirgen senkrecht auf die beiden Flüsse viermal 4 parallele Bergzüge[3]), deren Höhe an den Flüssen in der gleichen Weise wie eben am größten ist. Zwischen je zweien von ihnen fließen, ihnen gleichlaufend, die schon erwähnten 12 Nebenflüsse. Die Gebirge bestehen sämtlich — auch in den anderen Weltkontinenten — aus je einem edlen Metall oder aus Edelstein. Nur die untersten 1000 *joy.* des Mandara, die in der Erde stecken, sind aus gewöhnlichem Gestein.

Die Gebirge und Flüsse, sowie die Mündungswälder des Sīyā und Sīoyā bilden in gleichen Abständen die Grenzen der Großreiche *(cakkavaṭṭi-vijaya),* in denen ein Großherr *(cakkavaṭṭī)* regiert. Unter Zurechnung von Bharaha und Eravaya sind es 34 im Ganzen (Ṭhāṇ. 435 b). Das in Bharaha mit seinem Veyaḍḍha[4]), mit Gangā und Sindhu und anderen geographischen

[1]) Nach Jambudd. nur 12 im Ganzen, Sūrap. 5 und 7 aber 20. Unter dem Namen Sudaṃsaṇa wird der M. Sūy. I 6, 10—13 geschildert, vgl. auch Dasav. 11, 16.

[2]) Die Zahlen (500 + 62 500 =) 63000 und 36000 nach Jambudd. Samav. 75a hat für diese Teile *(kaṇḍa)* 61000 und 38000.

[3]) Sie stehen mit den anderen *vakkhāra-pavvaya* Ṭhāṇ. 224 a. 326 a.

[4]) Weil dieses das Reich halbiert, heißt es in falscher Ableitung in Umāsvātis Jambūdv. auch Vijayārdha (s. § 114 Schl.).

Einzelheiten wird von den übrigen einschließlich dieser Namen nur kopiert. Auch eine Unzahl von Städten, darunter je eine Residenz, und Dörfern findet sich dort.

§ 116. Wo die Gebirge Cullahimavanta und Sihari den Rand des Jambuddīva erreichen, erstreckt sich in den vier Zwischenrichtungen 300 *joy.* weit ins Meer hinein je ein Zwischen-Weltteil *(antara-dīva)*, an ihn anschließend in der gleichen Richtung immer um 100 *joy.* weiter 6 fernere. An jedem Gebirgsende liegen also 14, und die Gesamtzahl ist 56 dieser Halbinsel-Glieder.

Unsere Schilderung hat sich auf die Hauptpunkte der Geographie des Jambuddīva beschränkt und wird in dieser Beschränkung auch bei den ihn umgebenden Ringen verbleiben. Es genügt hier summarisch zu erwähnen, daß, wie der J. selbst, so auch „alle Berge, Gipfelflächen, Gipfel, Seen, Wälder, Mündungswaldungen, Quellteiche, Weihestätten, Wasserläufe usw."[1]) von einer Einfassung *(pauma-vara-veiyā)* und einem Hain *(vaṇa-khaṇḍa)* umgeben sind. Die Schilderungen sind ganz schematisch. Auch die Paläste, Tore, Lotusteiche, Heiligtümer und Götter-Residenzen auf Bergen und Inseln seien hiermit nur genannt[2]).

§ 117. Die Wohnstätte des Menschen ist zwar nicht der Jambuddīva allein, sondern auch der Kontinent Dhāyaïkhaṇḍa und die innere Hälfte von Pukkharavara (§ 122), doch sei sie schon hier behandelt. Die sozusagen politische Einteilung der Menschen erfolgt auf Grund ihrer Wohngebiete, nämlich der *kamma-bhūmi*, *akamma-bhūmi* und *antara-dīva*. Karman-Stätten, d. h. solche, wo Karman erworben und getilgt wird, sind auf den 2½ Kontinenten die Weltteile Bharaha, Eravaya und Mahāvideha ohne die beiden Kurā; diese letzteren, die übrigen Weltteile und die Zwischenkontinente sind von Karman frei (Viy. 791b). In den Karman-Stätten wohnen *(kamma-bhūmaga)* Arier oder Barbaren. Unter den Einteilungen der ersteren (Umāsv. zu T. 3, 15, vgl. Ṭhāṇ. 358a) steht an der Spitze die der *khett'āriya*. Es werden als die Heimatsorte von Jinas, *cakkavaṭṭi*, *baladeva* und *vāsudeva* 26 Städte in 25½ Ländern gegeben, indem ein Bereich *(Kekaya)* zur Hälfte als unarisch gilt. Bei den *bhāsāriya* gelten die Ardhamāgadhī und die „heilige Schrift" *(bambhī livi)* als Kriterium[3]), welch letztere in 18 provinziellen und technischen Schriften unterschieden wird. Die Barbaren *(milakkhu,* auch *meccha)* sind vielartig, wir finden Pannav. 55a über 50 Völkernamen. Leider entbehren diese, wie auch die anderen Namen, fast durchweg der Stütze im Kommentar. Genannt seien die Saga, Javaṇa, Cilāya, Pārasa, Hūṇa und Romaga. Kürzer sind Listen des Hofstaats, in dem neben einigen Kuriositäten auch Damen fremden Volkstums erscheinen (Viy. 457a. 557a; Nāyādh. § 117; Paṇhāv. 14a; Uvav. § 55). Über die Stätten ohne Karman und ihre Menschen wird so gut wie nichts berichtet (§ 119). Die Bewohner der Zwischenkontinente *(antara-dīvaga)* sind absonderlich gestaltet, sie sind nämlich einbeinig, ohne Sprache, geschwänzt, gehörnt, haben die Ohren oder das Maul von Pferden, Elefanten, Rindern usw., leuchtende Zähne usw. usw. Ihre 28 Arten auf den südlichen Kontinenten — jeder trägt eine — wiederholen sich auf den nördlichen. Ihr Kulturzustand ist paradiesisch. Sie sind Vegetarier und essen nur jeden

---

[1]) Umāsvāti, Jambūdv. 4.

[2]) Proben ihrer Beschreibung s. bei Leumann, VI. O C III, 2, S. 495ff.

[3]) Bei dem Sanskrit-Autor Umāsvāti (ebd.) natürlich allgemeiner gefaßt. Ardhamāgadhī ist auch die Sprache der Götter (Viy. 221a).

zweiten Tag, haben Bäume als Wohnung, kein Gemeinwesen. Ihre Sinnesart ist die denkbar beste. Es gibt bei ihnen weder Herren noch Knechte, Eltern noch Kinder, Feinde noch Freunde, keine schädlichen Tiere und keinerlei Übles von welcher Seite auch immer. Ihr Äußeres (sie sind 800 *dhaṇu* hoch) weist alle Vorzüge auf, und es scheinen die erwähnten Eigentümlichkeiten dem nicht im Wege zu stehen[1]). Die Schönheit ihrer Frauen ist ganz außerordentlich.

Die Weltgebirge und einzelnen Bergzüge und Berge gelten nicht als von Menschen bewohnt. Solche können sich dorthin oder auf die Meere Lavaṇa und Kālôya (§ 122) nur versetzen (Umāsv. zu T. 3, 12).

§ 118. In der ganzen Oberwelt findet man die Tiere jeder Form. Die Einsinnigen sind schon oben behandelt worden, weil die kleinsten Teile von Erde, Wasser, Feuer, Wind und Pflanzen, in allen Teilen der Welt vorkommen, sei es greifbar, sei es subtil. Die Zweisinnigen, die also empfinden und schmecken, die Dreisinnigen, die außerdem wittern, die Viersinnigen, die auch sehen, und die Fünfsinnigen, die überdies hören können, sind sehr verschiedenartig; die Aufzählungen Pannav. 41aff. gehen, ohne erschöpfend sein zu wollen, bis zu 40 Spezies[2]). Kürzer sind die Angaben in Utt. 36[3]). DieEinordnung ist trotzdem roh. Es erscheinen zusammen die Würmer und Muscheln, mit drei Sinnen viele niedere Insekten, mit vier u. a. die Bienen, Skorpione, Grillen, Fliegen. Die oberste Tierklassse bilden die höheren Tiere. Eigentümlicherweise werden wir über die Standorte der meisten nur ungenügend unterrichtet (Pannav. 78bf.), denn allein die Angabe, daß die Zweisinnigen an Wasserplätzen verschiedenster Art leben, hat relative Richtigkeit, und doch wird sie für die Drei- bis Fünfsinnigen wiederholt, für die letzteren sogar zweimal (noch 84a). Die Standorte dienen auch zur Einteilung der höheren Tiere, aber erst sekundär, denn daß sie Wasser-, Erd- und Lufttiere heißen, genauer solche, die sich in dem betreffenden Element bewegen (*jalayara, thalay., khahay.* Sūy. II 3, 22ff.; Utt. 36, 171ff.; Pannav. 43bff.), geht auf die Grundunterscheidung zwischen freiwillig beweglichen und unbeweglichen Wesen, den *tasa* und *thāvara pāṇa*[4]) — letztere die Erd- und Wasserwesen und die Pflanzen[5]) — zurück (u. a. Ṭhāṇ. 134a). Das Werkzeug oder die Art der Fortbewegung führt weiter dazu, bei den Landtieren Ein- und Mehrhufer, Krallentiere, Brust- und Armkriecher (*ura-* und *bhuya-parisappa*) zu nennen. In Sūy. II 3 erfahren wir systema-

[1]) Die Beschreibung Jīv. 350aff. ist im Ganzen dieselbe wie die Mahāvīras Uvav. 16, geht aber, weil es sich um Wesen gewöhnlichen Standes handelt, in umgekehrter Richtung, von unten nach oben (ebenso Āyār. 2, 23ff.). Das Verfahren ist in beiden Fällen brahmanischem Gebrauch entgegengesetzt.

[2]) Viele Tiere werden in anderem Zusammenhang genannt Paṇhāv. 7bf.

[3]) Die Zwei- bis Viersinnigen kommen als *suhuma* nicht vor, wonach die Übers. von Utt. 36, 128. 137. 146 SBE 45, 219f. zu berichtigen ist.

[4]) Die *tasā paṇā* werden Āyār. 5, 1f. (= Dasav. 4, 1 Einl.) nach ihrer physischen Entstehung eingeteilt in solche, die aus dem Ei kriechen, die fertig geboren werden, die mit der Eihaut zur Welt kommen, die in Feuchtigkeit, im Schweiß oder durch Gerinnung entstehen, die aus dem Schoß der Erde oder aus dem Nichts erscheinen. Der sechste Fall ist schon § 63 behandelt worden. Er wird Ṭhāṇ. 114a mit erwähnt, wenn von den Fischen, den Vögeln und den eben erwähnten Kriechern der erste und zweite Fall (*aṇḍaya* und *poyaya*) behauptet werden.

[5]) Die 5 *thāvara-kāya* namens *inda, bambha, sippa, sammai* und *pājāvacca* mit ihren gleichnamigen *ahivai* (Ṭhāṇ. 292a) haben hiermit wohl nichts zu tun, obwohl Sthān. so will. — Bei den Dig. sind T. 2, 13f. auch Feuer und Wind *sthāvara*.

tisch von der ersten und späteren Nahrung dieser Geschöpfe und auch der Menschen und der niederen Tiere bis zu den Elementarwesen und Pflanzen.

§ 119. Die Vorstellung des runden Jambuddīva ist augenscheinlich aus der des Kreis-Segments Bharaha gefolgt, als das sich die indische Halbinsel anscheinend erwies. Man kann weiter vermuten, daß die Annahme der Zwischenkontinente auf eine ferne Kenntnis Hinterindiens und der Malakka-Halbinsel zurückgeht, welche symmetrisch erweitert worden ist. Bharaha oder *Bhāraha vāsa* ist genannt nach dem König dieses Namens, dessen Hauptstadt Viṇīyā im Mittelpunkt des Landes s. des Veyaḍḍha lag. Er gewann die Herrschaft über den ganzen Weltteil, wie Jambudd. III erzählt, und war damit *cāuranta-cakkavaṭṭi*. Von Eravaya erfahren wir nichts, was von der getreuen Wiederholung dieser Legende — hier ist es natürlich König Eravaya — abwiche. In Mahāvideha herrschen die glücklichen Zustände der Zeitperiode *susama-susamā* (s. gleich). In den folgenden Paaren von karmanfreien Weltteilen sind die Zustände die der *susama-dūsamā* bezw. *susamā*. Die Namen von Hemavaya und Hiraṇṇavaya werden aus dem reichen Vorkommen von Gold erklärt, was auf das Goldvorkommen in Tibet zurückgehen wird. Die Form des letzteren Eraṇṇavaya ist natürlich sekundär[1]). In Harivāsa sind die Menschen von gelblicher oder rötlicher Farbe *(aruṇ'ābha aruṇ'obhāsa)*, womit der Name erläutert werden soll. Rammaga bedarf keiner Erklärung hinsichtlich der Benennung.

§ 120. Die eben erwähnten Zeitperioden sind mit dem umschwingenden Zeitrade in wenig geschickter Weise verknüpft worden[2]). Auf die allerglücklichste Periode *susama-susamā* (Jambudd. 97a; Viy. 276a) folgt die *susamā*[3]). Beide und zwei Drittel der nächsten, *susama-dūsamā*, sind im wesentlichen gleich; ihre Verhältnisse decken sich mit denen der Bewohner der Zwischenkontinente, und sie sind nur unterschieden in gewissen körperlichen Eigenschaften des Menschen und den Bereichen, in denen sie wiederverkörpert werden. Ihr Nahrungsbedürfnis z. B. tritt in den drei Perioden nach 4, 3 und 2 Tagen ein[4]). Im letzten Drittel der *susama-dūsamā* wird die Verschlechterung merklich, sie steigert sich in der *dūsama-susamā* und der *dūsamā* und erreicht ihren Höhepunkt in der *dūsama-dūsamā*. Die Geburt Mahāvīras fiel an das Ende der *dūsama-susamā*[5]); 75 Jahre und 8½ Monate nach ihr hat die *dūsamā* begonnen. Diese bringt gegen ihr Ende hin den Verfall aller religiösen und sozialen Ordnung (vgl. Ṭhāṇ. 398a)[6]). Mit der *dūsamā* hört auch die Jaina-Kirche auf zu bestehen. Ihre letzten Vertreter sind — die Namen wechseln — bei den Śvet. der Mönch Duppasaha, die Nonne Viṇhusirī (Phaggusirī) und das Laienpaar Jiṇadatta (Nāila) und Phaggusirī (Saccasirī)[7]). In der *dūsama-dūsamā* (Jambudd. 164a; Viy. 305a) ist alles Unheil maßlos gesteigert; die Monde strahlen schädliche Kälte, die Sonnen sengende Hitze aus, die Wolken regnen Übles. Die

---

1) Über ihr Vorkommen bei den Späteren vgl. Leumann, Übersicht 44a*.

2) Vgl. F. O. Schrader, Philosophie S. 60ff.

3) Das Folgende nach Jambudd. II.

4) Sie sind *aṭṭhama-*, *chaṭṭha-* und *cauttha-bhatta*, vgl. § 156.

5) Āyār. II, 15, 2 = Jiṇac. 2.

6) Die Erscheinungen, an denen man den Eintritt der *dūsamā* erkennt, sind (Ṭhāṇ. 398a) unzeitiger Regen, Ehrung Unwürdiger, Erfolglosigkeit der Unterweisung und ungutes Denken und Tun.

7) Verf., Mahānis. S. 18. 42 (hier auch Stellen). Der Daṃsaṇasāra des Dig. Devasena nennt (48) den Vīrangaja als letzten *jai*.

Erde glüht und ist unwegsam, so daß sich die Menschen in Höhlen verkriechen, aus denen sie sich nur bei Sonnenaufgang und -untergang hervorwagen, um sich von den am Lande zappelnden Wassertieren der zurückgegangenen Flüsse zu ernähren. Die Länge dieser sechs Perioden oder Speichen *(samā*, Ṭhāṇ. 120a; 357a) ist ungleich. Sie beträgt 4, 3, 2 $\times$ 10^{14} *sāgarovama* (1 *s.* = 8400000^{19}), 10^{14} minus 42000 und zweimal 21000 Jahre[1]). Sie bilden eine *osappiṇī*, d. h. die absteigende Hälfte des Zeitrades. Auf sie folgt[2]), wieder mit einer *dūsama-dūsamā* beginnend, die aufsteigende Hälfte, *ussappiṇī*, mit denselben Perioden. Wenn Ṭhāṇ. 47b beide als *samā* bezeichnet werden, so mag an das Adj. *sama* gedacht sein.

Nachdem ihre *dūsama-dūsamā* ihr Ende erreicht hat, erscheint in der *dūsamā* die Wolke Pukkhalasaṃvaṭṭaga[3]), die so groß und dick ist wie Bharaha, und löscht mit einem 7 Tage dauernden Unwetter den Brand. Ebensolange regnet nun die Wolke Khīrameha und erzeugt damit Farben, Gerüche usw. in der Anlage. Der Ghayameha bringt fruchtbare Feuchtigkeit *(siṇeha-bhāva)*, der Amayameha läßt Pflanzen wachsen, der Naraṃsameha gibt ihnen Geschmack. Nun kommen die Menschen wieder ans Tageslicht und begrüßen die neue Erde. Es folgen dann die übrigen Perioden bis zur *susama-susamā*. Geltung hat diese Zeitenfolge nur für Bharaha und Eravaya. In den anderen Weltteilen bestehen die genannten Zustände immerwährend, dort gibt es keine Zeitrechnung (Viy. 791b).

§ 121. Den Jambuddīva umgibt rings eine 8 *joy.* hohe Einfassung *(jagaī)*, deren Breite von 12 bis 4 *joy.* abnimmt, mit zahlreichen fensterähnlichen Öffnungen[4]). In der Mitte ihrer Oberfläche erhebt sich ½ *joy.* hoch eine Zinne *(veiyā)*, die 500 *dhaṇu* breit und der ein Hain *(vaṇa-saṇḍa)* außen vorgelagert ist. Alle Messungen nehmen den äußersten Rand dieser Zinne als Ausgangspunkt. Die Einfassung ist an den vier Hauptrichtungen von einem Tor durchbrochen, das ebenfalls 8 *joy.* hoch und 4 *joy.* breit ist. In dem ö. und w. münden die Sīyā und die Sīoyā. Diese Tore bilden nämlich die Zugänge zum Lavaṇa-Meer. Drei andere solche Zugänge gibt es im O., S. und W. von Bharaha und Eravaya. Es sind die *tittha*, die in der Legende von Bharaha (Jambudd. III) auftreten.

Das Lavaṇa-Meer hat eine Breite von 200000 *joy.* Seine größte Tiefe ist 1000 *joy.*; diese hat ein Mittelstreifen von 10000 *joy.* Zu ihm senkt sich der Grund vom Meeresrande gleichmäßig hinab; der Einfassung wird hierbei nicht gedacht. Diese geneigte Bodenfläche heißt das *go-tittha*. Auch der Wasserspiegel ist nicht eben, sondern er steigt — eine optische Täuschung! — von der Küste bis zum Beginn der größten Tiefe zu 700 *joy.* an, über dieser aber ist er 16000 *joy.* hoch. Dies Stück über der tiefsten Rinne ist die *sihā*. Ebbe und Flut, die in 30 *muhutta* zweimal eintreten, rufen hier einen Unterschied von ½ *joy.* gegenüber der Normalhöhe hervor. Sie haben, wie auch die Springfluten am 8. und 14. und am Neu- und Vollmondstage in der

[1]) Vgl. auch Viy. 274b.

[2]) Über die umgekehrte Reihenfolge in der späteren Literatur vgl. Leumann, Übersicht S. 43b.

[3]) Auch Viy. 232b. In anderem Zusammenhang erscheint dies Wort als Gattungsname, wo (Ṭhāṇ. 270b) die Regenkraft von Wolken geschildert wird. Aus dem *pukkh.* hält ein einziger Regen 100000, aus dem *pajjunna* 1000, aus dem *jīmūta* 10 Jahre vor, aber viele Güsse des *jimha* machen nicht mit Sicherheit einen richtigen Regen aus.

[4]) So der Komm.; nach dem Text umzieht die *jagaī* ein *jāla-kaḍaga*. Die folgende *veiyā* ist die schon § 116 erwähnte.

Existenz unterseeischer Höhlen *(pāyāla)* ihre Ursache. In den Hauptrichtungen 95000 *joy.* entfernt liegen nämlich 4 große Räume unter dem Meer. Sie sind 100000 *joy.* tief und oben und unten 10000, in der Mitte 100000 *joy.* breit, haben also fast die Form hohler Kugeln mit 100 *joy.* dicken diamantenen Wänden. In ihnen hausen die Vāukumāra Kāla, Mahākāla, Velamba und Pabhanjaṇa. Die beiden letzten wurden als Fürsten dieser Götterart schon genannt. Außer diesen vier großen Höhlen gibt es noch 7880 kleine von 100 *joy.* Durchmesser oben und unten und 1000 in der Mitte. Der Inhalt aller Höhlen geht von unten nach oben aus Wind in Wasser über. Starke Winde aus ihnen rufen die Springfluten, ihre Leerung und Füllung mit Wasser Ebbe und Flut hervor.

Der Gott des Lavaṇa-Meeres heißt Suṭṭhiya und hat eine Insel, Goyamadīva, 12000 *joy.* weit vom Jambuddīva nach Westen. In der gleichen Entfernung im O. (§ 128) liegen die beiden Inseln der Monde, des Jambuddīva, Candadīva, ihnen gegenüber — trotzdem dort schon die Insel des Suṭṭhiya liegen soll — die der Sonnen, Sūradīva. Die 4 Monde des Lavaṇa-Meeres haben zwei Inseln 12000 *joy.* vor dessen östlichstem Punkt, zwei vom Jambuddīva aus ebensoweit nach O.; entsprechend die 4 Sonnen im W. Alle diese Inseln haben eine von gegen 90 *joy.* Höhe im O. auf ½ *joy.* im W. geneigte Fläche. Die Lage der Mond- und Sonnen-Inseln der übrigen Kontinente und Meere ist dieselbe, doch sind diese eben. 42000 *joy.* in den Hauptrichtungen von Jambuddīva entfernt liegen im Lavaṇa-Meer die Berge *(āvāsa-pavvaya)* des Velaṃdhara-Nāgafürsten, in den Zwischenrichtungen gleich weit die des Aṇuvelaṃdhara. Ihre Breite ist 1000 *joy.*, ihre Höhe 1721 *joy.* Auch das Lavaṇa hat, wie alle anderen Kontinente und Meere, eine *veiyā* als Einfassung, mit 4 Toren gleichen Namens mit denen des Jambuddīva. Aber kein anderes Meer hat Bewohner, ein Auf und Ab der Oberfläche und Wolkenbildung (Jīv. 320b). Daß das Lavaṇa nun innerhalb seiner Grenzen bleibt und nicht alles überflutet, ist ein Verdienst der heiligen und gutgesinnten menschlichen und übermenschlichen Bewohner von Jambuddīva, und außerdem ist es ein Weltgesetz *(ad-uttaraṃ ca ṇaṃ loga-ṭṭhiī logâṇubhāve*, Jīv. 324a).

§ 122. Wie das Lavaṇa-Meer die doppelte Breite des Jambuddīva hat, so haben die ringförmigen anschließenden Weltkontinente *(dīva)* und die zwischen ihnen liegenden Weltmeere *(samudda, oya)* je die doppelte Breite des vorigen. Der Kontinent jenseit des Lavaṇa ist Dhāyaīkhaṇḍa[1]). Er wird durch zwei Gebirge namens Usuyāra (Iṣvākāra) im S. und N. in eine Ost- und eine West-Hälfte geteilt, in deren jeder sich die geographischen Verhältnisse des Jambuddīva vollständig wiederholen, und zwar samt ihren Namen mit der Ausnahme, daß die den Jambū-Baum vertretenden Weltbäume hier Dhāyairukkha und Mahādhāyairukkha heißen. Die Weltgebirge verlaufen radial auf den Mandara des Jambuddīva hin. Die beiden Mandara des Dhāyaīkhaṇḍa liegen natürlich genau ö. und w. von jenem. Sie haben statt 100000 nur 85000 *joy.* Gesamthöhe und nur 9400 *joy.* Basisbreite (Samav. 92a; Sthān. 167b; Umāsvāti zu 3, 11). Jenseit des Dhāyaīkhaṇḍa folgt das Weltmeer Kālôya[2]), von schwarzem und dickem Wasser, dahinter der Weltkontinent Pukkharavara. Seine zwei Hälften, mit dem Paumarukkha und Mahāpaumarukkha an Stelle des Jambū, sind eine innere und eine äußere, also beide — je von 800000 *joy.* Breite — ringförmig. Die

[1]) Jiv.: °saṇḍa.
[2]) Jīv. häufig Kāloyaṇa.

innere, soviel ist deutlich, wiederholt das Bild des Dhāyaīkhaṇḍa. Hinter ihr erhebt sich, als Trennung von dem äußeren Ringe, 1721 *joy.* hoch bei einem Durchmesser von 1022 *joy.* an der Basis das Māṇussuttara-Gebirge mit einem Gipfel in jeder Hauptrichtung. Es bildet die Grenze der von Menschen bewohnten Welt, des Samayakhetta oder Maṇussakhetta, über das hinaus Menschen als solche nicht gelangen können. An seinem Ende hören nicht nur die menschlichen Einrichtungen auf, zu denen die Zeitrechnung *(samaya)* gehört, sondern auch die atmosphärischen Erscheinungen von Blitz, Donner und Regen; das Feuer, die Metalle in der Erde, Seen, Finsternisse und andere astronomische Ereignisse kommen nicht mehr vor (§ 128).

§ 123. Von den Kontinenten und Meeren jenseit des Pukkharôya wird kaum etwas Charakteristisches berichtet. Es folgen zunächst die Kontinente Vāruṇavara (Umāsvāti: Var.), Khīravara, Ghayavara, Khoyavara (Ikṣuvara) mit ihrem Meeren Vāruṇôya (Var.) usw.[1]) Hinter dem Khoôya (Ikṣuvarôda) liegt der Nandissaravara-dīva. An jedem Kardinalpunkt desselben steht ein Anjaṇaga-Berg von 84000 *joy.* Höhe, 1000 *joy.* Tiefe und 10000 *joy.* Durchmesser am Fuß, die sich auf 1000 oben vermindern. Zu seiner Umgebung gehört ein kreisförmiger Dahimuha-Berg. In den Zwischenrichtungen liegen auf diesem Kontinent 4 Raikara-Berge von 1000 *joy.* Höhe, 1000 *gāuya* Tiefe und 10000 *joy.* Durchmesser. Die auf den Nandissarôya folgenden Kontinente gehören dem Namen nach je zu dreien zusammen. Denn dem *dīva* Aruṇa, Aruṇavara und Aruṇavarohāsa entsprechen je drei Kuṇḍala, Ruyaga, Hāra, Addhahāra, Kaṇaga, Rayaṇāvalī, Muttāvalī, Āiṇa und Sūra, natürlich jeder mit seinem Meer, Aruṇôya, Aruṇavarôya, Aruṇavarohāsôya usw.[2]) Auf dem Kuṇḍalavara und Ruyaga liegen die gleichnamigen Ringgebirge *(maṇḍaliya pavvaya,* Ṭhāṇ. 166b) nach Art des Māṇussuttara. Sie sind 42000 und 84000 *joy.* hoch und 100 *joy.* tief, ihr Durchmesser vermindert sich von 10000 auf 1000 *joy.*[3]) Der Ruyagavara hat 4mal 8 Gipfel[4]). Die letzten fünf Kontinente sind wieder einfach. Sie heißen Deva, Nāga, Jakkha, Bhūya und Sayaṃbhuramaṇa und sind von Meeren desselben Namens umflossen.

---

[1]) Von den bisher genannten Meeren schmecken Kālôya und Pukkharôya ebenso wie das noch zu nennende äußerste Meer nach reinem Wasser *(udaga-rasa)*. Das Lavaṇa-Meer, Vāruṇôya, Khīrôya und Ghaôya sind *patteya-rasa (samudrântaraiḥ sahâsādhāraṇa-rasāḥ)*. Die übrigen sind *khoya-rasa* (Dīv. 371b).

[2]) So nach Dīv., wo Addhahāra bis Āiṇa nur im Komm. als Auflösung eines *jāva* genannt werden. Umāsvāti läßt zu Ṫ. 3, 7 auf Nandīśvara(vara) und den Nandīśvaravarôda den Aruṇavara und sein Meer, darauf ¿ Kontinente und Meere folgen bis zum Svayambhūramaṇa. Aber am Schlusse seines Jambūdvīpasamāsa nennt er in Übereinstimmung mit Aṇuog. 90a nach dem Aruṇābhāsa (sic) Aṇuog.: Aruṇavara: Kuṇḍala, Rucaka, Aruṇa (Aṇuog. richtig Ābharaṇa), Vastra, Gandha, Utpala, Tilaka, Pṛthivī, Nidhāna (Nihi), Ratna, Varṣadhara, Hrada, Nadī, Vijaya, Vakṣāra, Kalpa, Indra, Pura (Kuru), Mandara, Āvāsa, Kūṭa, Nakṣatra, Candra, drei Sūrya usw. wie oben. Die Abtrennung dieser Namen ist nicht ganz sicher. Zu jedem dieser Kontinente gehört natürlich ein Meer desselben Namens. Der Komm. zum Aṇuog. diskutiert noch mehrere Abweichungen gegen die Cuṇṇi.

[3]) Die Dīv. enthalten nichts von diesen Gebirgen. Obige Angaben nach Ṭhāṇ. und Samav. In den Sthān. 167a wiedergegebenen Strophen sind die Durchmesser anders, nämlich 1022 bis 424 beim Kuṇḍalavara, 10022 bis 4024 beim Ruyagavara. Sthān. 480b vermerkt diese Abweichung. An jener Stelle werden auch z. T. andere Kontinente genannt, so daß Kuṇḍalavara der 11., Ruyaga (sic) der 13. ist.

[4]) Ṭhāṇ. 436b.

§ 124. Von den Göttern, welche der Oberwelt angehören, werden nur die der Gestirne in der solennen Vierzahl genannt. Es treten aber außen ihnen viele lokale Gottheiten beider Geschlechter auf. Die Obergötter im Jambuddīva und dem Lavaṇa-Meer wurden schon erwähnt. Auch einzelne Örtlichkeiten des Jambuddīva haben ihren Gott, der gleichen Namens mit ihnen ist und meist nur eine ganz schattenhafte Existenz führt. Er erscheint fast nur als zweite Antwort auf die Frage, warum ein Land, Berg usw. seinen Namen trage, und es wird dann dieser Name, z. B. der des Mandara, als von dem des Gottes auf die Örtlichkeit übertragen hingestellt. Die Quellseen der großen Flüsse gehören den Göttinnen Sirī, Lacchī; Hirī, Buddhi; Dhii, Kitti. Die Sammelbecken am Fuß der Gebirge haben Inseln, auf denen die Gottheiten der Flüsse, gleichen Namens wie diese, wohnen. Außer diesen und vielen anderen Götterindividuen sind Götterarten lokalisiert. Auf den Langen Veyaḍḍha in Bharaha und Eravaya — und ihren Kopien in Mahāvideha —, die 25 *joy.* hoch sind, liegt (Jambudd. 71b) in 10 *joy.* Höhe s. und n. je eine sog. *vijjāhāra-seḍhi*, d. h. eine Reihe von s. 50, n. 60 Sitzen *(nagar'āvāsa)* für diese Menschengattung, die im Besitz von Zauberkraft ist (§ 181). 10 *joy.* darüber sind zwei gleiche Reihen für die *ābhiog(iy)a deva*, 5 *joy.* höher auf der Gipfelfläche der Wohnbereich vieler Vāṇamantara-Götter. Ebenfalls auf den Langen Veyaḍḍha und ferner auf dem Citta- und Vicitta-Kūḍa, den beiden Zwillingsbergen und allen 200 Goldbergen in Devakurā und Uttarakurā ist der Sitz der Jambhaga-Götter (Viy. 653b), die der Freude, dem Spiel und der Lust obliegen. Ihre Zufriedenheit bringt Ruhm, ihr Zorn Schande. So sind sie es, die in Mahāvīras elterliches Haus, zugleich als Diener des Vesamaṇa[1]), reichen Vermögenszuwachs bringen.

§ 125. Unter den solennen Göttern rechnen die der Gestirne *(joisiya deva)* zur Oberwelt. Die Gestirngötter sind (Ṭhāṇ. 302a) die Monde, Sonnen, Planeten, Nakṣatra und Fixsterne *(tārā-gaṇa)*. Als ihre Fürsten gelten Cand(im)a und Sūr(iy)a. Das Persönliche tritt indessen bei diesen Göttern fast ganz zurück.

Nach Sūrap. 285b gab es Leute[2]), die Mond und Sonne als verkörperte Seelen oder als totes Seelenloses, als massiv oder hohl, als sittlich (durch *uṭṭhāṇa*, *kamma* usw.) oder konkret (durch Blitz und Donner) wirksam oder als unwirksam ansahen. Denen gegenüber ist vielmehr richtig, daß es mächtige und prächtige Götter sind, Individuen, die am Auf und Ab der Daseinsfolge teilhaben (vgl. Sūrap. 17)[3]). Ihre Namen Sasī und Āicca werden (Viy. 577b = Sūrap. 291a) als *saśrī* und *āditya* „den Anfang (der Zeitrechnung) machend" gedeutet. Ähnlich ist es mit Rāhu (Sūrap. 286b). Einige halten ihn für eine schwarze Masse *(poggalā)*, wie es 15 dergleichen gebe und wie sie hinter Mond und Sonne her seien, andere für einen durchschnittlichen Gott, der sie mit dem rechten oder linken Arm unten *(buddh'antenaṃ)* oder am Kopf *(muddh'ant.)* ergreift oder freigibt. Aber Rāhu ist (Viy. 575a = Sūrap. 287a) ebenfalls ein mächtiger Gott mit 10 Namen und mit Palästen in fünf Farben; er dringt durch *(vīivayai)* auf die seinem

[1]) *Vesamaṇa-kuṇḍadharā* Jiṇ. 89. 98 *(kuṇḍa* im Komm. = *āyattatā, ājñā-)*. Besser *Ves.-kuṇḍaladharā* Āyār. II, 15 IV, das aber anscheinend von den Logantiya-Göttern (§ 134) gesagt wird. Im Jiṇac. heißen sie *tiriya-jambhaga*.

[2]) Materialistische Erklärungen wie die folgenden sind unter den *paḍivatti* der Sūrap. keineswegs vereinzelt.

[3]) Ist ihr Sitz erledigt, so werden sie, bis ihresgleichen sich verkörpert, durch 4 oder 5 Götter vom nächstniederen Rang vertreten (Jīv. 346b).

Kommen gegenüberliegende Seite, er steht nachher seitlich, er zieht sich zurück, er dringt mitten hindurch, oder endlich er bedeckt das Gestirn ganz und gar. Das sind Beobachtungen von bezeichnender Nüchternheit gegenüber den landläufigen Auffassungen, die (wie angeführt wird) besagen, daß Rāhu das Gestirn gepackt oder verschlungen, dies Rāhus Bauch gesprengt habe usw. Es werden unterschieden (Viy. 575a = Sūrap. 288a) der *dhuva-R.*, der die Abnahme des Mondes, und der *pavva-R.*, der die Mond- und Sonnenfinsternisse bewirkt; die ersteren sind längstens 42 Monate, die letzteren längstens 48 Jahre auseinander. Die Abnahme aber vollzieht sich so, daß Rāhus *vimāṇa*, das den Mond stets in einer Entfernung von 4 *angula* unterhalb begleitet, 15 Tage lang *(kiṇha-pakkha)* immer neue $^4/_{62}$ der Mondscheibe bedeckt — ganz oben bleiben $^2/_{62}$ frei — und 15 Tage lang *(sukka-p.)* je ebensoviel wieder freigibt. Jene $^4/_{62}$ der Mondscheibe sind soviel wie $^1/_{15}$ des *Rāhu-vimāṇa*.

Die Götter Mond und Sonne tragen das Abzeichen ihrer Eigenschaft auf dem Diadem. Ihre Größe ist 7 *rayaṇa* (Ṭhāṇ. 405b). Ihre Paläste *(vimāṇa)* haben die Form einer halben *kavittha*-Frucht. Ihr Durchmesser ist bei den Monden $^{56}/_{61}$, bei den Sonnen $^{48}/_{61}$ *joy.*[1]), bei den Planeten ½ *joy.*, bei den Nakṣatra 1 *kosa* und bei den Fixsternen ½ *kosa*[2]) (d. i. $^1/_4$ und $^1/_8$ *joy.)*. Ihre Dicke ist die Hälfte hiervon. Sie bewegen sich nicht durch eigene Kraft, sondern es ziehen in jeder Richtung 4000 Götter die Monde und die Sonnen, 2000 die Planeten, 1000 die Nakṣatra und 500 die Fixsterne, und zwar haben diese im O. Löwen-, im Süden Elefanten-, im W. Stier- und im O. Roß-Gestalt. Die Schnelligkeit steht im umgekehrten Verhältnis zu diesen Zugkräften, die Bedeutung *(iḍḍhi)* im richtigen. Diese Bewegung findet jedoch nur im Bereich von Samayakhetta statt. Die Gestirne jenseit des Māṇussuttara-Gebirges — sie haben die halben Dimensionen der diesseitigen — stehen fest und wandeln nicht.

§ 126. Was nun diese Bewegung selbst betrifft, so geschieht sie auf dem Jambuddīva „mit Donnergang" *(ukkiṭṭha-sīha-nāya-bola-kalakala-saddeṇa)* rings um den Mandara (Sūrap.: Meru) und zwar rechtsläufig (Viy. 206b; Jīv. 346a; Sūrap. 278b). Der Mond vollzieht sie in 15, die Sonne in 184 Kreisen *(maṇḍala)*, die sich im Laufe eines Jahres erweitern und verengern. Das Fortschreiten vom engeren zum weiteren Kreis *(nikkhamai*, Gegensatz *pavisai)* geschieht nicht sprungweise *(bheya-ghāeṇaṃ)*, sondern bildet eine Spirale *(sūrie ... kaṇṇa-kalaṃ nivveḍhei*[3])*)*, wie Sūrap. 48a betreffs der Sonne ausgeführt wird. Die Erweiterung und Wiederverengerung bildet das Sonnenjahr von 366 Tagen (Sūrap. 11a). Sie bewirkt die von 18 bis auf 12 *muhutta* abnehmende und auf 18 wieder zunehmende Länge des Tages gegenüber der Nacht. Jeder weitere Kreis erzeugt einem um $^2/_{61}$ *muh.* kürzeren Tag, kürzer deshalb, weil nur 65 von den 184 Kreisen über dem Jambuddīva — und zwar, was auch vom Mond gilt, der innerste 180 *joy.* von dessen Rand —, die übrigen über dem Lavaṇa-Meer (Jambudd. 434a) laufen. Beim Mond sind es 5 von den 15. Er steht 880, die Sonne 800 *joy.* über der Erdfläche, niedriger als die letztere sind die Fixsterne mit 790, höher als der erstere die Nakṣatra mit 884 und die Planeten mit 888 bis

[1]) Unrichtig Jacobi ZDMG 60, 320.
[2]) Bis 500 *dhaṇu* Umāsvāti zu T. 4, 14.
[3]) *kaṇṇa-kalaṃ* ist nach dem Komm. Adverb und etwa mit *karṇa-kalā yathā bhavati tathā* aufzulösen. *karṇa* aber ist der durch das Heraustreten des neuen Kreises aus dem vorigen sich bildende ganz spitze Winkel.

900 *joy*. Die geringste (aber sich stets gleich bleibende) Entfernung eines Sterns *(joisa)* vom Mandara beträgt 1121 *joy*. (Jīv. 376b, Sūrap. 259b). In allen diesen Gestirnen haben wir das Gefolge eines Fürstenpaares Mond und Sonne, es besteht (Jambudd. 521b) aus 88 Planeten, 28 Nakṣatra und 66975 × 10^{14} (d. i. 1 *koḍākoḍi)* Fixsternen. Unter ihnen allen treten, wie wir sehen werden, nur die Nakṣatra hervor, weil sie für die Jahreseinteilung von Belang sind. Die Planeten *(gaha* oder *maha-gg.)* werden, mit Ingālaga als erstem, Sūrap. 294b geradezu anhangweise, Jambudd. 532b mehr beiläufig aufgezählt; 6 von ihnen, nämlich Sukka (Venus), Buha (Merkur), Bahassai (Jupiter), Angāraga (Mars), Saṇiccara (Saturn) und Ketu, nennt Ṭhāṇ. 354a für sich als *tāra-ggaha*, wozu Sth. bemerkt, die übliche Neunzahl werde durch Mond, Sonne und Rāhu erfüllt[1]). Von einzelnen Fixsternen, insbesondere vom Polarstern, erfahren wir nichts. Die 28 Nakṣatra nun heißen Jambudd. 495b wie folgt: Abhiī, Savaṇa, Dhaṇiṭṭha, Sayabhisayā, (5) Puvva-Bhaddavayā (Poṭṭhavayā), Uttara-Bh. (P.), Revaī, Assiṇī, Bharaṇī, (10) Kattiyā, Rohiṇī, Magasira (Sūrap. 132a: Saṃṭhāṇā), Addā, Puṇavvasū, (15) Pussa (Pūsa), Assesā (Asilesā), Mahā, Puvva-Phagguṇī, Uttara-Ph., (20) Hattha, Cittā, Sāī, Visāhā, Aṇurāhā, (25) Jeṭṭhā, Mūla, Puvv'Āsāḍhā, Uttar'Ās. Der Beginn mit Abhiī — im 1. Monat der Regenzeit — wird Sūrap. 93b (richtig 96a) ausdrücklich festgestellt gegenüber Andern, die mit Kattiyā, Mahā, Dhaṇiṭṭhā, Assiṇī oder Bharaṇī anfangen. Wir erfahren in der Sūrap. die Figur, die jedes einzelne Nakṣatra bildet, und die Anzahl seiner Sterne, die zwischen 1 und 7 liegt (dies z. T. auch Ṭhāṇ. 99a. 178a. 289a. 351b. 379b. 414b), auch hat ein jedes seine Gottheit und sein Gotra. Wichtige Ereignisse im Leben eines Titthagara stehen im Zeichen eines und desselben Nakṣatra, vgl. Āyār. II, 15, 1; Jiṇac. 149. 170. 204; Ṭhāṇ. 307a. Eingehend ist die Jaina-Astronomie unter Zuziehung auch jüngerer Śvet.- und Dig.-Schriften von Kirfel, Kosmographie S. 278ff. beschrieben[2]).

§ 127. Wenn die Höhe der Sonne (und aller Gattungen der Gestirne überhaupt) immer die gleiche ist, so will Viy. 392a = Jambudd. 458b klarstellen[3]), warum man sie beim Aufgang und beim Untergang *dūre ya mūle ya*, mittags aber *(majjh'antiya-muhuttaṃsi) mūle ya dūre ya* sieht. Nach dem Komm. bedeutet *mūle* „nahe". Dank der atmosphärischen Hemmung des Lichts *(lesā-paḍighāeṇaṃ)* sei die Sonne am Morgen und am Abend gut zu sehen und gelte deshalb als nahe, dank ihrer mittäglichen Glut aber *(lesā'bhitāveṇaṃ)*, die das Hineinsehen unmöglich mache, gelte sie als fern. Es ist zweifelhaft, ob der Komm. den Sinn hiermit richtig erfaßt hat. Der Strahlbereich der Sonne ist (Viy. 392b) nach oben 100, nach unten 1800 *joy.*, indem er die § 111 erwähnte Tiefe mit einschließt; horizontal hat er 47263$^{21}/_{60}$ *joy*. Die irdische Wärme aber kommt, im Gegensatz zu anderen Meinungen, dadurch zustande (Sūrap. 92b)[4]), daß in den Zwischenräumen zwischen den *lesā*, welche die Wohnstätten *(vimāṇa)* der Götter Mond und Sonne aussenden, sich andere, getrennte *(chinna) lesā* bilden *(sammucchanti)*, die

[1]) Die eben genannten stehen mit Mond und Sonne zusammen Ṭhāṇ. 429b als *maha-ggaha*.

[2]) Vgl. auch S. R. Das IHQ 8, 30—42.

[3]) Die dies bezweckende Frage beginnt in Jambudd.: *kamhā ṇaṃ*, in Viy. *keṇaṃ kh'āi aṭṭheṇaṃ*. Diese Form hat den Vorzug der Altertümlichkeit.

[4]) Die Frage: *tā kati-kaṭṭhaṃ* („wie lang") *te sūrie porisi-cchāyaṃ nivvattei āhie ti vaejjā?* ist aus 94a irrig vorausgenommen.

ihrerseits ihre Nachbarschaft erwärmen. Viy. 77b. 392b gibt noch Einzelheiten über Sichtbarkeit, Strahlungsfeld usw. der Sonne.

§ 128. Auch da, wo von Mond und Sonne je in der Einzahl gesprochen wird — z. B. auch in der Betrachtung der roten Frühsonne mit Mahāvīra (Viy. 656a)[1]) — muß man eingedenk bleiben, daß beide über Jambuddīva doppelt vorhanden sind (Sūrap. 175a. 268b). Sie laufen in einem Winkel von 180° hinter einander her. Wenn über der Südhälfte Tag ist, dann herrscht er in derselben Länge auch über der Nordhälfte, während dessen ist in entsprechendem Maße Nacht östlich und westlich vom Mandara[2]). Die Gestirne machen die Zeit (T. 4, 15), es treten also deren Abschnitte, was Viy. 210a bis zu den größten Zeiteinheiten ausführt[3]), im Süden und Norden gleichzeitig ein, diesen gegenüber im Osten und Westen 1 *samaya* später *(aṇantara-purakkhaḍaṃsi samayaṃsi)*. Die Verdopplung der beiden Fürsten nun bringt auch die Verdopplung des vorhin angegebenen Gefolges mit sich; es sind (Sūrap. 268b) über Jambuddīva also 56 Nakṣatra, 176 Planeten und 135039 *koḍākoḍi* Fixsterne. Da aber jedes einzelne Gestirn in Gestalt und Tätigkeit (Sūrap. 197a) mit seinem Gegenbild völlig übereinstimmt und zudem niemand auf Erden ein Gestirn gleichzeitig zweimal sieht, hat die Sache keine praktische Bedeutung. Es wird, wie § 21 angedeutet wurde, eine Analogie zu den verzweifachten Dimensionen der Festländer und Ringmeere vorliegen. Indessen hat diese Analogie außerhalb des Jambuddīva bald ihr Ende. Das Lavaṇa-Meer hat zwar noch 4 Monde, 4 Sonnen und die entsprechenden anderen Doppelzahlen. Über Dhāyaīkhaṇḍa aber stehen 12, über Kālôya 42 und über Pukkharavara 72, und die übrigen Gestirne sind demgemäß vermehrt (Sūrap. 268bff.). Der Bahn der über einem Meer kreisenden Himmelskörper fehlt natürlich der Mittelpunkt, den auf den Festländern die Mandara bilden. Über Pukkharôya bis zum Kuṇḍalavarobhāsa-Meer sind in den einzelnen Arten je x, von Ruyaga ab je ¿ Sterne (Sūrap. 282b), aber sie stehen, wie gesagt, still und wandern nicht *(cāraṭṭhiīyā, no gai-raiyā*, Sūrap. 278b; Jīv. 345b; deutlicher Sūrap. 278a), denn es gibt (oder deshalb gibt es) jenseit des Maṇussa- oder Samayakhetta keine Zeiteinteilung mehr (§ 122).

§ 129. Überwelt *(uḍḍha-loga)*. Die Überwelt beginnt in unermeßlicher Höhe über den Gestirnen. Dort liegen, wiederum durch Zwischenräume von i *joy.* von einander getrennt, ihre Teile stockwerkartig übereinander. Diese Zwischenräume werden zum Teil von den Hüllen gebildet, welche die Rayaṇappabhā samt der Oberwelt umschließen. Das Bild ist folgendes. Die untersten himmlischen Regionen *(kappa)*, Sohamma und Īsāṇa, liegen in derselben Ebene über der zähen Wasserhülle. Über ihnen folgen jenseits der zähen Windhülle die Himmel — wenn man so sagen darf — Saṇaṃkumāra und Māhinda, darüber nacheinander Bambhaloga, Lantaga, Mahāsukka und Sahassāra[4]). Über Sahassāra befinden sich die leichte Windhülle und ein Raumzwischenteil, welch letzterer die 4 obersten Himmel Āṇaya und Pāṇaya, Āruṇa und Accuya zu je zweien übereinander trägt. Indem also augenscheinlich die zähe Windhülle mehr als die zähe Wasserhülle

[1]) Fälschlich schreiben die Dig. im Sūtra T. 4, 13 *sūryā-candramasau* statt *sūryāś candramasaḥ*.

[2]) Das Wort „Hälfte" ist, wie schon Abhay. bemerkt, nicht genau. Es handelt sich, da alle 4 Richtungen in Frage kommen, um Quadranten.

[3]) Eine Übersicht gibt Kirfel, Kosmogr. S. 337ff.

[4]) Die Dig. geben T. 4, 20 auch hier Paare und nennen Brahman und Brahmottara, Lāntava und Kāpiṣṭa, Śukra und Mahāśukra, Śatāra und Sahasrāra.

und die folgenden Hüllen mehr gewölbt sind als jene, ergeben sich die Räume für die genannten Regionen. Mit Āruṇa und Accuya endet die Gruppe der 12 *kappa*. Über ihnen liegen zunächst die unteren, mittleren und oberen Gevejja-Stätten, eine jede ihrerseits aus einem unteren, mittleren und oberen Teil bestehend, dann in einer Ebene die 5 Aṇuttara-Regionen, und über dem höchsten Punkt der mittelsten von diesen (die Einzelheiten folgen nachher) die Region Īsīpabbhārā, die Stätte der Vollendeten, über der die Welt zu Ende ist. Diejenigen *kappa*, die zu zweien in einer Ebene liegen, haben folglich Halbmondform mit dem Durchmesser entweder im N. oder im S. Nach Umāsvāti zu T. 4, 20 findet indessen nirgends Nebeneinanderlage statt, sondern jeder liegt über dem vorigen, also z. B. Īsāṇa (Aiśāna) über Sohamma (Saudharma). Im Durchmesser hat die Aṇuttara-Region Savvaṭṭhasiddha 100000, Īsīpabbhārā 4,5 Mill. *joy.* Die Kreise der übrigen haben einen ungemessenen Radius. Doch gilt der Bambhaloga als der größte[1]), ohne Zweifel weil zu ihm auch die sog. Schwarzen Felder und die Logantiya-Stätten (§ 134) zählen. Gleichzeitig hat der Bambhaloga die Eigenschaft der größten Krümmung (*viggaha-viggahiya*, Viy. 616a)[2]). Das kann nur durch einen Blick auf das Weltprofil (vgl. schon § 103) verstanden werden. Über der die Oberwelt darstellenden Einschnürung[3]) nimmt die Überwelt in horizontaler Richtung zu, um sich oben, wie eben gezeigt, kalottenartig zu verjüngen. An der Stelle ihrer größten Ausdehnung ist der Bambhaloga zu denken.

§ 130. Nicht anders als die Regionen der Unterwelt zählen die der Überwelt Schichten namens *patthaḍa*. Ihre Erwähnung ist allerdings nur vereinzelt[4]). In den 4 ersten Paaren sind es 13, 12, 6, 5, in Āṇaya bis Accuya 4 mal 4[5]), in den Gevejja 3 mal 3[6]) und bei den Aṇuttara 1. — Die Anzahl der Götterstätten (*vimāṇa*) nimmt von unten nach oben ab. In Sohamma und Īsāṇa z. B. sind es 3,2 Mill., in Sahassāra 6000, in den Gevejja zusammen 318, in den Aṇuttara 5. Im Ganzen sind es rund 8,497 Mill.[7]). Die südlichen Hälften zählen ihrer mehr als die nördlichen. Ihre Tiefe nach unten und Höhe[8]) betragen zusammen stets 3200 *joy.* Von Sohamma und Īsāṇa mit 2700 *joy.* an nimmt die Tiefe bis Sahassāra paarweise, dann bis zu den Aṇuttara je um 100 *joy.* ab bis 2100, die Höhe nimmt entsprechend zu. Die Anordnung (Dev. 208—218) ist in Reihen oder beliebig und die Form danach entweder rund, viereckig oder dreieckig (Ṭhāṇ. 144b), oder mannigfaltig. Nur rund 7900 Stätten sind reihenförmig angelegt. Im Samav.

[1]) Ṭhāṇ. 166b.

[2]) Und zwar am *viggaha-kaṇḍaga* (scil. *Brahmalokasya*) Viy. 616a.

[3]) Diese Stelle wird als zwei übereinander lagernde (*uvarima-heṭṭhilla*) Schichten von (verhältnismäßig) unbedeutender Höhe (*khuḍḍāga-payara* vgl. Ṭhāṇ. 477b) vorgestellt. Das Weltprofil ist hier völlig glatt (*bahu-sama*) und ungebaucht (wohl *savv'aviggahiya* statt *savva-vigg.*, Viy. 616a).

[4]) In Pannav., wo man sie erwarten müßte, werden sie nur bei den Gevijja-Stätten genannt (104b); sonst nur noch Ṭhāṇ. 367b die 6 des Bambhaloga. Obige Einzelheiten nach dem Komm. zu dieser Stelle.

[5]) *terasa bārasa chap panca c'eva cattāri causu kappesu* Sthān. 368a ist wohl nur wie oben zu verstehen, da die Gesamtzahl dort 62 sein soll. Man muß danach annehmen, daß Bambhaloga mit Lantaga, Mahāsukka mit Sahassāra zusammen in einer Ebene, Āṇaya usw. je in einer Ebene vorgestellt sind.

[6]) Ihre Namen Ṭhāṇ. 452b.

[7]) Vgl. Jacobi ZDMG 60, 322.

[8]) *vimānaṃ mahānagara-kalpaṃ, tasya côpari vanakhaṇḍa-prākāra-prāsād'ādayaḥ.* Auf ersteres geht das *vimāna-pṛthivī-bāhalya*, auf die letzteren die Höhe (Jīv. 397b).

werden gegen den Schluß der Abschnitte eine Menge von Stätten mit Namen genannt. Von den Aṇuttara ist die Stätte Vijaya nach O., Vijayanta nach S., Jayanta nach W., Avarāiya nach N. gerichtet und von dreieckiger Form, die Mitte nimmt der runde Savvaṭṭhasiddha ein. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß die einzelnen, palastartig, mit Einfassungen und Toren angelegten diamantenen Stätten von aller Schönheit und durch eigene Leuchtkraft strahlen. Alle fünf Farben leuchten in Sohamma und Īsāṇa, in jedem folgenden Paar schwindet eine, bis über den lediglich weißen Āṇaya usw. die Gevejja und Aṇuttara in noch höherer weißer Reinheit glänzen.

§ 131. Die Götter der Überwelt heißen nach ihren Wohnsitzen Vemāṇiya und werden unterschieden in solche, die in den *kappa* wohnen (*kappôvaga*), und solche, die über sie hinaus sind (*kappâīya*). Auch bei ihnen wird der Ort durch Abzeichen kenntlich gemacht. Ihre äußere Erscheinung ist ferner von höchster Schönheit und fleckenlosem Glanz (Pannav. 100a). Ihre Größe aber nimmt ab mit der Höhe der Region. In Sohamma und Īsāṇa beträgt sie noch 7 *rayaṇa*, in jedem folgenden Paar eine weniger, bis die Gevejjaga nur 2, die Aṇuttara nur noch 1 *ray.* messen. Die 12 *kappa* stehen unter dem Befehl von Fürsten (*inda*). In Sohamma ist dies Sakka, dessen Hauptsitz, die *Suhammā sabhā*, dem Ganzen den Namen gibt, im Bambhaloga natürlich Bambha, in Āṇaya und Pāṇaya Pāṇaya, in Āraṇa und Accuya Accuya. Die übrigen heißen genau wie ihre Regionen[1]). Weiter oben gibt es weder Fürsten noch überhaupt Rangunterschiede mehr (s. u.), jeder kann sich Fürst nennen[2]). Ebenso wie unter den Bhavaṇavāsī nur Camara, der Herrscher der ersten Art, und etwa noch Bali, so treten bei den Kappa-Göttern fast nur Sakka und Īsāṇa persönlich hervor. Ihre Attribute sind, wie hergebracht, der Donnerkeil und der Elefant als Zugtier bei Sakka (*vajja-pāṇi erāvaṇa-vāhaṇa*)[3]), Speer und Stier bei Īsāṇa (*sūla-p. usabha-v.*). Als südlicher Fürst ist Sakka dem Īsāṇa überlegen (Viy. 168a). Wie dieser die Asurakumāra bestraft, vergleiche man Viy. 3, 1, wie diese mit Sakka Händel haben, Viy. 3, 2. Wir hören auch von Sakkas Vorexistenz (Viy. 737b). Anderes (Viy. 633b. 405b mit Vw. auf Rāyap., bei Leumann VI. OC III, 2, S. 495ff.; 644b) über seine Fähigkeiten, seinen Palast usw. ist nicht für ihn allein bezeichnend, erweist aber seine Volkstümlichkeit. Ihm und Īsāṇa übergeordnet ist Saṇaṃkumāra, da beide ihn in Streitfällen als Schiedsrichter anrufen (Viy. 168a), ebenso werden die Fürsten jeder höheren Region die Vorgesetzten derer der tieferen sein. So ist es auch Sakka, der die Weihe des neugeborenen Titthagara einleitet, aber Accuya, der sie ausführt (Jambudd. 395a. 410a).

§ 132. Es ist hier der Platz, auf die Gliederung einzugehen, welche bei allen Göttern, seien es Bhavaṇavāsī, Vānamantara, Joisiya oder Vemāṇiya unter der Herrschaft ihrer Fürsten besteht. Im Range folgen auf diese 4 Vorsteher der nach den Hauptrichtungen orientierten Bezirke, die *loga-pāla* (Viy. 194b. 203a). Viy. 3, 8 stehen sie mit den *inda* geradezu gleich. Ihre Namen sind nicht nur in jeder nördlichen Hälfte dieselben wie in jeder südlichen, sondern sie kehren auch in allen *kappa* wieder; es sind Soma

---

[1]) Das wären 10 Fürsten. Später sind es 12, indem gegen Pannav. 103bf. Ṭhāṇ. 85a die 4 obersten *kappa* 4 gleichnamige Fürsten haben (Dev. 167; Umāsvāti zu T. 4, 20).

[2]) *Ahamindā nāmaṃ te deva-gaṇā pannattā* Pannav. 104b usw.

[3]) Die solenne Beschreibung Sakkas Jiṇac. 14.

(O.), Jama (S.), Varuṇa (W.) und Vesamaṇa (N.). Denen in der Überwelt untersteht eine große Zahl verwandter Götter, darunter auch insgesamt alle Arten der Bhavaṇavāsī beider Geschlechter; sie haben ihrerseits wieder ein gehorsames Gefolge. Sie alle haben ihr Augenmerk auf die mannigfaltigsten, in ihrer Welthälfte auf Erden oder in der Sternenwelt eintretenden großen Ereignisse zu richten, und zwar sind Friedensstörungen bei den Gestirnen, meteorologische Phänomene und irdische Feuerbrände dem Soma nebst u. a. den Vijju-, Aggi-und Vāukumāra, Krieg und Epidemien dem Jama und den Asurakumāra, Wassersnöte dem Varuṇa, den Nāga-, Udahi- und Thaṇiyakumāra, die Metalle und ihr göttlicher Regen bei bedeutenden Begebnissen dem Vesamaṇa samt den Suvaṇṇa-, Dīva- und Disākumāra zur Aufsicht anvertraut. Bei den Vāṇamantara und Joisiya gibt es keine *logapāla*. Bei diesen fehlt auch der Stand der 33 höchsten Beamten (*tāyattīsa*)[1]. Überall gleich ist ferner die Anzahl von Korps (*aṇīya*) und ihren Befehlshabern (*aṇīyâhivai*), nämlich je 7. Entsprechend den irdischen Verhältnissen gibt es Fußvolk, Reiter (*pīḍhâṇīya*), Elefanten, Stiere, Wagen, Tänzer und Musiker. Das Fußvolk besteht aus 7 Heerhaufen (*kaccha*), von denen jeder doppelt so stark ist wie der vorige. Den ersten bilden die *sāmāṇiya*-Götter, den dritten die sog. Leibwächter (*āyarakkha*) in voller Rüstung[2]. Die Namen der Befehlshaber sind zu übergehen mit Ausnahme von Hari Negamesi, der über die Fußtruppen Sakkas gebietet, aber zugleich als sein Bote erscheint[3]. Er ist aus der brahmanischen Mythologie übernommen[4], ebenso wie Pajjanna, Sakkas offizieller Regenmacher (*kālavāsi*, Viy. 634b). Groß ist auch die Zahl der Götter, die sozusagen dem Kronrat (*parisā*) angehören. Dieser ist dreifach abgestuft und heißt „innerer" („geheimer"), mittlerer und äußerer, oder beiden Bhavaṇavāsī und Vemāṇiya *samiyā*, *caṇḍā* und *jāyā*, bei den Vāṇamantara *isā*, *tuḍiyā* und *daḍharahā*, bei den Joisiya *tumbā*, *tuḍiyā* und *pavvā parisā*, Bezeichnungen, die teils verschiedener, teils keiner Deutung fähig sind (Ṭhāṇ. 128a; Viy. 202a; Jīv. 164b). Die Zahlen hierfür wie für die *sāmāṇiya* würden Tabellen erfordern; es genügt zu sagen, daß der äußere Rat der größte ist, und daß bei allen Arten auch Göttinnen beteiligt sind, wenn auch verhältnismäßig sehr wenig[5].

In der erwähnten solennen Reihe stehen auch die Hauptgemahlinnen, 4—8 an der Zahl, die aber von Saṇaṃkumāra an ausfallen, mit ihrer Begleitung, dagegen fehlen die anderwärts nicht seltenen dienstbaren Götter (*ābhiogiya*), augenscheinlich deshalb, weil sie der Oberwelt zugerechnet werden[6].

---

[1]) Eine Erzählung über ihre Herkunft Viy. 500a.

[2]) In der solennen Gliederung des Götterstaates: *sāmāṇiya*, *tāyattīsa*, *logapāla*, *agga-mahisī*, *parisā*, *aṇīya*, *aṇīyâhivaī*, *āyarakkha* (z. B. Pannav. zuerst 98b), sind allerdings die *sām.* und *āy.* von den *aṇīya* unterschieden, und die *sām.* gelten nach Jacobi ZDMG 60, 317 den Späteren als Götter, die den Fürsten nahestehen. Aber die Zahlen sind für sie dieselben, wie sie für den ersten *kaccha* (Ṭhāṇ. 406a) gegeben werden, und zudem sehr groß. Camara z. B. hat 64000, Sakka 84000. *āyarakkha* gibt es stets viermal so viel wie *sāmāṇiya*.

[3]) Über die *aṇīya*, *kaccha* und Führer s. Ṭhāṇ. 406aff. Die besondere Rolle des Hari Negamesi vgl. Jinac. 21. 30 (§ 17), wo er (auch Āyār. II 15, 4 (*hiyâ*)-*ṇukampanta* (°*paga*) *deva* genannt wird. Dargestellt wird er mit dem Kopf einer Antilope (vgl. Jacobi SBE 22, 227).

[4]) Vgl. Winternitz JRAS 1895, 149ff.

[5]) Bei Camara in der *samiyā* 350 gegen 24000.

[6]) Viy. 634b, auch über die Abstufung der drei *parisā*. Vgl. auch Leumann, VI. OC III, 2, S. 491; Jambudd. V; Utt. 36, 263.

§ 133. Die Tätigkeit der Götterfürsten und ihrer Scharen ist durch die Schilderung ihrer Staatengebilde genügend dargetan. Dies sind getreue Spiegelungen der menschlichen Verhältnisse, deren irdische Mängel, wie Rivalitäten und Kämpfe, nicht fehlen. Die Macht *(iḍḍhi*, Ṭhāṇ. 172a) eines Gottes reicht über vier bis fünf Götterstätten seiner Klasse; darüber hinaus bedarf er der Hilfe *(par'iḍḍhi)*. Bei gleich großer Macht zweier Götter unterliegt im Kampf derjenige, der nicht aufpaßt *(pamatta)*. Unter Umständen wird eine List, z. B. Erzeugung von Finsternis, angewendet *(vimohittā*, Viy. 498b. 637a. 751b). Einem sündhaft-irrgläubigen Gott kann es passieren, daß er einen geistig vorgeschrittenen Mönch angreift *(majjhaṃ majjheṇaṃ viivayai*, Viy. 636b, schon 498b), gewiß deshalb, weil er ihn bei Ausübung magischer Künste (§ 181) für seinesgleichen hält.

Das göttliche Leben verläuft zeitlos (Viy. 522a) — die zeiteinteilenden Gestirne gehören ja nur der Oberwelt an — in überirdischem Lichtglanze der Gestalten, ihres Schmucks und ihrer Wohnstätten (Ṭhāṇ. 263a)[1]) mit Pracht und Herrlichkeit und dem Genuß sinnlicher Freuden, deren Stärke aber abnimmt in dem Maße, wie hoch die Götterstätte gelegen ist. Vollzieht sich doch der Verkehr der Geschlechter in immer edleren Formen, bis das Begehren jenseit der Kappa-Regionen aufgehört hat (Ṭhāṇ. 302a; Pannav. 547b; T. 4, 8—10)[2]). Wenn die Götter auf der Oberwelt in die Erscheinung treten, so dient dies der Verehrung der Titthagara in den großen Augenblicken ihres Lebens. Denn der Titthagara regiert die Welten: seine Geburt, sein Auszug ins Mönchtum, seine Erleuchtung durch das höchste Wissen, wie sie die ganze Welt erhellen *(lo'ujjoya)* — sein und seiner Lehre Verfall versenkt sie in Finsternis *(log'andhayāra)* —, so erschüttern sie die Sitze der Götter und veranlassen sie, Regen zu spenden (Viy. 634b) und sich verehrend zu nahen. Vgl. Ṭhāṇ. 116aff.; Jambudd. V. Ebenso wirkt auf seinem Eroberungszuge der künftige *cakkavaṭṭi* auf die Ortsgottheiten, vgl. Jambudd. III. In Zu- und Abneigung bleibt ein Gott mit der Welt verbunden (Ṭhāṇ. 144b). Im Anfang der Laufbahn führen ihn auch private Neigungen auf die Oberwelt zurück: der Dank an den früheren Lehrer, die Verehrung eines Asketen, die Prachtentfaltung vor den Angehörigen, eine Verabredung mit einem Freunde (Ṭhāṇ. 142b. 243a)[3]). In der Fähigkeit, die Welt zu durcheilen, ist ein Gott unbeschränkt, aber das Interesse daran schwindet je mehr, je höher er thront (Viy. 752a; vgl. Umāsvāti zu T. 4, 22). Um auf der Oberwelt zu erscheinen, begeben sich die Götter nach dem Kontinent Nandissara zu dem sö. Raikara-Berg (Jambudd. 402a). Der Manifestationsort Camaras ist der silberne Berg Tiricchakūḍa, der nicht spitz zuläuft, sondern, auf halber Höhe eingeschnürt, oben eine Ebene von etwa Dreiviertelbreite der Basis trägt. Er ragt aus dem Aruṇa-Meer, auf 42000 *joy.* s. des gleichnamigen Kontinents (Viy. 144a). Aus demselben Meer erheben sich auch die *uppāya-pavvaya* der Nāga- und Udahi-Fürsten, die der übrigen Bhavaṇavāsī-Herrscher teils auf dem Aruṇa-Kontinent, teils anderswo[4]).

[1]) Die Abnahme dieses Glanzes ist ein Anzeichen dafür, daß das Götterleben bald zu Ende geht (Ṭhāṇ. 144b).

[2]) Es verkehren *(saṃvāsaṃ gacchai)* Götter mit Asura, Rakkhasa, Menschen und Tieren je in beiden Geschlechtern. Diese Unterscheidung gehört dem Volksglauben an, nicht der Dogmatik. Menschen *(māṇusa)* scheinen nebst Tieren als *chavi* bezeichnet zu werden (Ṭhāṇ. 193a. 274a).

[3]) An beiden Stellen auch die Fälle, wo die himmlischen Genüsse ihn gegen eine natürliche Neigung festhalten.

[4]) Dev. 46ff.

§ 134. Um, ehe wir zum Schluß kommen, noch einige Klassen zu nennen, die den bisher genannten Vemāṇiya zwar räumlich nahe, aber nicht in sie einbegriffen sind, müssen wir etwas ausholen. Die Dunkelheit wird stofflich vorgestellt *(tamu-kāya)*, und zwar ist dieser Stoff ein Aggregat nicht von Erde, sondern von Wasser. In der Oberwelt 42000 *joy.* weit vom Kontinent Aruṇavara in das gleichnamige Meer hinein erhebt sich (Viy. 267b; vgl. auch 246b) der Finsternis-Stoff als eine Wand, die also ringförmig sein muß, von der Dicke eines Raumpunktes (§ 58) 1721 *joy.* hoch. Oberhalb dieser Höhe gewinnt er an Ausdehnung und erfüllt die vier untersten Himmel bis zur Riṭṭha-Region (s. gleich) im Bambhaloga[1]). Soweit er reicht, ist das Dunkel so tief, daß selbst ein Gott fliehen möchte. Unter seinen 13 Namen[2]) ist, Aruṇôdaga[3]). Die obere Fortsetzung des Finsternis-Stoffes sind die 8 Schwarzen Felder *(kaṇha-rāī)*[4]). Sie befinden sich über Saṇaṃkumāra und Māhinda in der Riṭṭha-Region des Bambhaloga. In jeder Richtung liegen zwei, ein inneres und ein äußeres. Des weiteren ist soviel klar, daß zwischen allen Raumzwischenteile von gleicher Zahl liegen. In diesen herrscht nicht die jenen Bezirken eigentümliche absolute Finsternis, sondern es befinden sich dort die 8 Stätten der Logantiya-Götter (Ṭhāṇ. 61b[5]). 432a. 452b; Viy. 267b; Āyār. II 15, V). Dies sind[6]) Sārassaya und Āicca, je 14 Vaṇhi und Varuṇa, je 7 Gaddatoya und Tusiya[7]), und je 9 Avvāvāha[8]) und Aggicca mit je einem Gefolge von 100 bezw. 1000. In der Mitte dieses abwechselnd aus Schwarzen Feldern und Logantiya-Stätten gebildeten Kranzes liegt Riṭṭhābha, dessen Götter (gleichfalls 900) auch zu den Logantiya gerechnet werden[9]). Die Eigenschaften aller dieser Stätten sind die des Bambhaloga. Wie dieser ruhen sie natürlich auch auf der Hülle von zähem Wind.

In ähnlicher Weise wie die Logantiya im Bambhaloga nehmen in anderen Kappa die Kibbisiya-Götter *(deva-kivvisiyā* Viy. 488b; Ṭhāṇ. 162a) besondere Plätze ein, die ihrem schon im Namen sich ausdrückenden niederen[10]) Rang entsprechen. Nach ihrer Lebensdauer werden drei Klassen unterschieden. Die geringste wohnt in der unteren Region von Sohamma und Īsāṇa, die mittlere in der von Saṇaṃkumāra und Māhinda, die oberste in der von Lantaga[11]).

§ 135. Die Lage und Art der Stätte, die den Aufenthalt der Vollendeten

---

[1]) *tao pacchā tiriyaṃ pavittharamāṇe 2 ... cattāri vi kappe āvarettāṇaṃ* (vgl. auch Ṭhāṇ. 217a) *uddhaṃ pi ya ṇaṃ jāva Bambhaloe kappe Riṭṭhavimāṇa-patthaḍaṃ saṃpatte* Viy. 268a. Über die Götter als Urheber eines *tamu-kāya* s. Viy. 634b.

[2]) 3 × 4 Namen Ṭhāṇ. 217a.

[3]) *Aruṇôdaka-samudra-jala-vikāratvāt* Vy. 270a.

[4]) Nicht richtig Jacobi SBE 22, 195.

[5]) Hier die *maruyā devā*, nach Sthān. eine Gruppe der Log.

[6]) ZDMG 60, 323 Z. 6 lies „nämlich" statt „und".

[7]) Ṭhāṇ. 405b. 452b.

[8]) Die Avvābāha-Götter heißen danach, daß sie auf den Augenlidern eines Mannes Schauspiele veranstalten, ohne daß jener eine Beschwerde davon hat (Viy. 653b).

[9]) Subodhikā S. 273 (zu Jiṇac. 110). An dieser Stelle die abweichenden Formen Aruṇa und Tuḍiya. Aruṇa auch ZDMG 60, 323. Die 8 Logantiya und die Riṭṭha heißen zusammen 9 *deva-nikāya* Ṭhāṇ. 516b.

[10]) Nach Sthān. sind sie „untouchable" wie die *caṇḍāla* (162b).

[11]) Die T. 4, 4 genannten *prakīrṇaka*-Götter kommen an unseren Stellen nicht vor.

darstellt, ist aus Uvav. 163—167 bekannt[1]). 12 *joy.* über dem höchsten Punkt von Savvaṭṭhasiddha, der 100000 *joy.* im Durchmesser hat, liegt die kreisförmige, 4,5 Mill. *joy.* breite Region Īsīpabbhārā. Sie breitet sich also wie ein offener Schirm über jener aus. Ihre zentrale Stärke von 8 *joy.* nimmt nach dem Rande zu ab, bis sie noch dünner ist als der Flügel einer Fliege. Der geringen Neigung ihrer Fläche verdankt sie mithin den Namen. Sie ist von fleckenlosem weißem Glanz. Ein *joy.* über ihr ist die Welt zu Ende. Im obersten Teil dieses *joyaṇa*, genauer im letzten Vierundzwanzigstel, ist der Ort der Vollendeten (§ 187).

VI. WELTFLUCHT.

§ 136. Die Lebensführung in der Mönchsgemeinde heißt *kappa*. Während im späten Pancakappa auf fünf Methoden bis zu 42 verschiedene *kappa* unterschieden werden (§ 52), gehören der alten Überlieferung nur 6 an (Ṭhāṇ. 167b. 371b; K. 6, 14), wonach der Mönchsstand, die *kappa-ṭṭhii*, ein sechsfacher ist. In der *sāmāiya-* (oder *s.-saṃjaya-)k.-ṭṭh.* befindet sich der Mönch vor der Weihe (§ 138). Das schließt die Anhänger des Pāsa (§ 16) mit ein, bei denen eine Weihe nicht stattfindet. Ausschließlich Nachfolger Mahāvīras sind die Mönche der *cheôvaṭṭhāvaṇiya-k.-ṭṭh.* Sie haben die Weihe *(uvaṭṭhāvaṇa)* hinter sich, sei es daß diese ihren Schülerstand oder ihre Zugehörigkeit zu den Pāsâvaccijja beendigte, sei es daß sie auf Grund der Strafe des *cheya* (§ 161) neu vollzogen werden mußte. Ein zweites Paar sind die *nivvisamāṇa-* und die *nivviṭṭhakāiya-k.-ṭṭh.* von Mönchen, die disziplinarisch verurteilt worden sind (§ 161). Die Lehre vom rechten Wandel (§ 177), die mit den beiden erstgenannten beginnt, faßt die letzten beiden unter besonderem Namen zusammen. Ein drittes Paar bilden in gewissem Sinne die *jiṇa-* und die *thera-k.-ṭṭh.* zur Bezeichnung solcher, die sich besonderer Kasteiung halber aus der Gemeinschaft entfernt haben (§ 142), und solcher, die in dieser Gemeinschaft eine leitende Stellung besitzen (§ 140). Während diese 6 *k.-ṭṭh.* alle Möglichkeiten einschließen, unterscheidet K. 4, 14 von den *kappa-ṭṭhiya* die *a-k.-ṭṭh.* und scheint damit die Angehörigen des erstgenannten Standes zu meinen.

Die Summe des Tuns und Lassens *(samācāra)* ist die *sāmāyārī*, wie denn auch, nach dem Muster der späteren Ordnung eines Gaccha (§ 139), der jüngere Name für den Pajjosavaṇākappa (§ 51) lautet. Aber in besonderem Sinn gilt das Wort für 10 Umgangsformen[2]) des Mönches, die Ṭhāṇ. 499a; Viy. 920b; Aṇuog. 102b, Utt. 26, 1—7; Āv. 7 angeführt sind, nämlich Wunscherfüllung, Schuldeinräumung (§ 159), Zustimmung *(icchā-kāra, micchā-k., taha-kk.)*, Formeln für Weggang und Eintritt *(āvassiyā, nisīhiyā,* § 151), Bitte um Anweisung und Bitte um Bestätigung — oder Frage betreffend einen selbst und betreffend einen anderen *(āpucchaṇā, paḍipucchaṇā)*, zur Verfügung Halten und in Aussicht Stellen *(chandaṇā* und *nimantaṇā)* und schließlich Antritt neuer Schülerschaft *(uvasaṃpayā)*. Für *nimantaṇā* steht auch *abbhuṭṭhāṇa* Dienstleistung.

[1]) Pannav. 130b—132b; Ṭhāṇ. 440a; Uvav. 168—188 = Pannav. 132b—137b = Dev. 278—299.

[2]) So Leumann, Übersicht S. 9b. Eine unwahrscheinliche Ableitung s. Weber, Ind. Stud. 17, 47.

Die kanonischen Quellen für das Mönchsleben sind in erster Linie die Cheya- und Mūlasutta, ferner Āyār. II und eine Reihe verstreuter Angaben in Ṭhāṇ. und Viy. Für das Laientum sind die Uvās. der Haupttext. Eine besondere Stellung nimmt der späte Mahānisīha ein. Seine Abweichungen können nur in wenigen Fällen angeführt wergen, es muß genügen, auf die Abhandlung des Verf. über dieses Werk (§ 52) zu verweisen. Ziemlich junge Dig.-Texte, die für uns die Stelle der Cheyasutta, genauer etwa des Jīyakappa vertreten, sind der Chedapiṇḍa (Cheyapiṇḍa, Chp.) des Indranandin, angeblich der 4. Abschnitt der Indranandisaṃhitā, ferner die anonyme Chedāṇaudi (Chn.), im Druck Chedaśāstra genannt. Im Folgenden sind einige wenige Einzelheiten herausgehoben.

§ 137. Die Anhänger der Lehre Mv.s bilden die Kirche oder Gemeinde, den *saṃgha*. Dieser umfaßt Mönche und Nonnen, männliche und weibliche Laien und heißt bei den Svet. daher vierfach (Viy. 792b; Ṭhāṇ. 281b)[1]). Die Bezeichnung für den Mönch (um den nächstliegenden Ausdruck aus dem christlichen Religionsleben zu gebrauchen) ist teilweise mehr epithetisch, z. B. *cāī, jai, niyaṇṭha*[2]), *māhaṇa, samaṇa*[3]). Die Viy. spricht meistens von *aṇagāra* und *samaṇa nigganṭha*. Die rein disziplinarischen Texte nennen den Mönch *nigganṭha, bhikkhu, samaṇa nigganṭha*, später: *sāhu*. Die Anrede ist *āusanto samaṇā, samaṇ'āuso*. Glaubensgenossen heißen *sāhammiya* und *sāhammiṇī*; die Nonne wird *nigganṭhī, bhikkhuṇī*[4]), *sāhuṇī* genannt. Das Ergreifen des Mönchstums, die *pavvajjā*, das ist der Auszug aus dem häuslichen Leben in die Hauslosigkeit *(agārāo aṇagāriyaṃ)*, geschieht aus mancherlei Ursachen. Bald wirkt ein äußerer Anlaß, bald der innere Antrieb, bald sind es edlere, bald gewöhnlichere Motive, vgl. Ṭhāṇ. 128b. 276a. 473a — Stellen, die zum Teil den Eindruck machen, als werde den Mönchen ein Spiegel vorgehalten. Gewiß machte das Vorleben sich auch öfter nachträglich geltend, so ist von Nonnen die Rede, die *aṭṭha-jāyā*, also Gegenstand irgendwelcher Ansprüche sind. Gegen ungeeignete Elemente aber schützt die Gemeinde sich durch feste Regeln. Verboten ist der Eintritt (K. 4, 4) einem geschlechtlich Defekten *(paṇḍaga, kīva)* oder Kranken *(vāiya)*. Eine Erweiterung (u. a. Sthān. 165a) fügt Personen hinzu, die zu jung oder zu alt, bösartig oder unbegabt sind, Vorstrafen haben, Gebrechen aufweisen oder nicht über sich selbst verfügen können, u. a. weil sie verschuldet sind *(aṇ'atta)*. Hinzu kommen die *guvviṇī* und die *bālāvatthā*. Sonst steht der Eintritt frei. Er kann schon mit $7\frac{1}{2}$ Jahren vollzogen werden[5]), wobei von Freiwilligkeit aber wohl kaum die Rede ist. Das

---

[1]) Bei den Dig. stellt das Chapp. in 1, 18 folgerecht (§ 30) fest, daß es nur Mönche, und Laien beiderlei Geschlechts, bezeichnender Weise *ukkiṭṭha* und *avara-ṭṭhiya sāvaya* genannt, gebe, nichts viertes. Aber Chp. 278. 289. 358 und Chn. 71. 93 nennen die Gemeinde *cāuvaṇṇa* und geben Regeln für die *samaṇī*. Dies geschieht auch im Mūlācāra. Indranandin hält es im Nītisāra ebenso. Er steht hiermit auf der Seite der Śvet. und beruft sich auch öfter auf Kappa und Vavahāra, deren Praxis er Chp. 283 das *jīda* gegenüberstellt.

[2]) Viy. 112b wird der Laie Piṅgalaga (§ 17) so genannt.

[3]) *samaṇa* und *māhaṇa* in Verbindung mit bedürftigen Individuen, denen der Mönch den Vortritt läßt — vgl. Glossar zu Āyār. I, und den *vaṇīmaga* von 5 Arten Ṭhāṇ. 341b — bezeichnet wohl nichtjinistische Bettler. Aber ein *tahā-rūva*, d. h. wohl ein äußerlich als solcher kenntlicher, *samaṇe vā māhaṇe vā* ist dem Zusammenhang nach (Viy. 140b. 289a. 373a) ein *nigganṭha*.

[4]) Über Verschiebungen im Gebrauch dieser Wörter vgl. Verf., Vav. S. 8.

[5]) Der kleine Mönch Aimutta, der im Regen ein Schiffchen schwimmen läßt (Viy. 219a, vgl. Verf., Worte Mv.s S. 19), ist wohl nicht viel älter.

pavvāvettae besteht in der Übergabe der Ausrüstungsgegenstände und kann von einer Nonne wie von einem Mönch vollzogen werden[1]). Es verdient Erwähnung, daß nach Ṭhāṇ. 56b dieser Akt und die nächstfolgenden, sodann das Studium, die Beichte und das Fastensterben, also die wesentlichen Ereignisse des Mönchslebens, nach Osten und Norden „orientiert" sein müssen. Dem Neuling wird der Kopf rasiert *(muṇḍāvettae)*. Er ist nun *muṇḍa*, „kahl", ein Wort, das auch vom Zustand nach Ausschaltung der fünf Sinne und der vier Leidenschaften gebraucht wird (Ṭhāṇ. 334b. 496a). Das Haar darf künftig nicht länger wachsen als Kuhhaare sind, und auch das nur während der Regenzeit. Jeden halben Monat wird es abwechselnd mit der Schere *(khura)* geschnitten oder abrasiert; halbjährlich oder jährlich wird ausgerissen, was gewachsen ist (Sām. 57; Nis. 10, 44). Dies ist der Akt des *loya*, vgl. den *lūya-siraga* Dasā 6 XI. In der Legende steht der *panca-muṭṭhiya loya*, das Ausreißen von 5 Händevoll Haar, gleich am Anfang der Mönchwerdung, z. B. für Mahāvīra Āyār. II 15 § 22[a], für Subhaddā Pupph. 32a, und so wird es bis heute gehandhabt. Der Vorgang geht gewiß auf einen ekstatischen Ausbruch zurück.

§ 138. Der Neueingetretene kommt zu einem Lehrer *(sikkhāvei, sehāvei)* und verbleibt im Stande des Novizen oder Schülers *(seha, sehatarāga)* mindestens eine Woche, längstens ein halbes Jahr, durchschnittlich, wie es scheint, 4 Monate (Vav. 10, 15 = Ṭhāṇ. 129b). Auf dem Novizen ruht noch nicht die ganze Strenge der Vorschriften, so darf er Almosen genießen, das einen geweihten Mönch nicht erlaubt ist, wenn dieser es ihm gibt, vorausgesetzt, daß es kein Leben enthält (K. 4, 13). Der Stand als Novize endigt mit der Weihe zum Mönch *(uvaṭṭhāvaṇā*, später: *dikkhā, dīkṣā)*. Sie darf nicht (Vav. 10, 16f) vor Ablauf des 8. Lebensjahres vollzogen werden[2]); ein Aufschub über den Fälligkeitstag hinaus ist bis zu 10 Tagen zulässig (Vav. 4, 15—17). Einem Kandidaten, bei dem sich die oben beschriebenen Mängel herausstellen, erteilt man die Zulassung *(uvaṭṭhavettae*, °*ṭṭhā*°, Mahānis.: *dikkhettae)* und die anschließende Eingliederung so wenig wie man ihn zum Novizen macht (K. 4, 4). Die Zulassung bringt die Übernahme der fünf Gelübde. Von ihr ab datiert der geistliche Rang *(pariyāya)*; er beherrscht das Verhältnis zu den Genossen und wird deshalb bei Vergehen gekürzt (§ 161). Wer in dieser Altersfolge steht, heißt *rāiṇiya*[3]) (Vav. 4, 24f.); daß nach ihr verfahren wird, u. a. indem der jüngere Mönch *(oma-rāiṇiya* Ṭhāṇ. 240a) dem älteren den Vortritt läßt und ihm gefällig ist, drückt das Wort *āhārāiṇiyāe* oder *ahā-r.* (K. 3, 19—21; Vav. 4, 24—32) aus. Ein Mönchsalter von 20 Jahren macht den *pariyāya-thera* (Vav. 10, 14).

§ 139. Das Zusammensein von Mönchen und Nonnen im *saṃgha* ist von äußerster Zurückhaltung begleitet. Es sind nur Notfälle, wo sie dasselbe Quartier haben dürfen (Ṭhāṇ. 314a), nämlich mitten im Wald, bei der Kultstätte eines Nāga- oder Suvaṇṇakumāra[4]), bei einer von Räubern oder

---

[1]) Vgl. den *nigganthī-pavvāviyaga* Ṭhāṇ. 314b. Haribhadra als *Yākinī-dharma-putra* war ein solcher.

[2]) Dieser Zeitpunkt minus der längsten Novizenzeit von ½ Jahr ergibt, auch ohne eine direkte Angabe, die obigen 7½ Jahre.

[3]) Das Wort ist weder mit den Komm. von *ratna*, noch mit Pischel, Gr. § 132 von *aratni* „Elle" als Schattenmaß zur Bestimmung der Tageszeit) abzuleiten, sondern von *rayaṇi* „Nacht" (s. v. w. „Tag") im Sinne von „Termin". Der Mūlācāra der Dig. nennt denn auch 1, 25 die im geistlichen Rang Vorangehenden *rādi (rātry-adhika)*.

[4]) Diese Beziehung auf das Jaina-Pantheon (vgl. § 109) durch das Wort *kumāra* ist natürlich sekundär. Es handelt sich um vor- oder unjinistische Nāga-Steine und entsprechende Stätten des Suparṇa-Kults.

Nachstellern drohenden Gefahr und endlich, wenn der eine Teil kein Obdach gefunden hat. Mit einander reden (Ṭhāṇ. 216 b) dürfen sie nur, um den Weg zu erfragen oder zu zeigen und um einander Speise zu reichen oder sie für einen anderen mitzugeben, und helfend anfassen (Ṭhāṇ. 327 b; K. 6, 7—12) darf man eine Nonne nur, um sie vor Schaden in verschiedener Form zu bewahren. Trotz diesen Beschränkungen bilden Mönche und Nonnen zusammen Gruppen namens *saṃbhoga* (Uvav. 30 II, Utt. 29, No. 33; Nis. 5, 63; vgl. auch § 25). Sthān. 139a erklärt diesen als eine Vereinigung mit gemeinschaftlicher Praxis bei Erwerb und Verbrauch der Mönchsgeräte (und wohl auch des Almosens)[1]. Sie bleibt bei der Ausübung der Beicht- und Dienstpflicht innerhalb ihres Rahmens (Vav. 5, 19f.). Die Aufhebung der Zugehörigkeit (*saṃbhoiyaṃ* — diesen vgl. u. a. auch Vav. 6, 19f.; Āyār. II 66, 12; 106, 20. 24 — *visaṃbhoiyaṃ karettae*, Vav. 7, 2 —5; Ṭhāṇ. 139a. 300a. 444a) geschieht aus Gründen der Disziplin, worüber sich, an der Hand des 12fachen *saṃbhoga* Samav. 21a, die Vṛtti 22bf. ausführlich äußert. Glied des *saṃbhoga* wird man, das geht aus Vav. 7, 1 hervor, durch die Zulassung; diese wird wiederholt, wenn man in einen neuen *s.* übertritt, sofern man aus einem anderen *gaṇa* kommt. Der *gaṇa* nämlich ist die höhere Einheit, die mehrere *saṃbhoga* umfaßt (vgl. K. 4, 18—20). Schon die Urgemeinde kannte das Wort, da Mahāvīras Jünger 11 „Scharhäupter" (*gaṇahara*) heißen (Ther. 1). Ihre Nachfolger haben die Lehre in Zweigen und Schulen (*sāhā* und *kula*, Ther. 5ff.) fortgepflanzt. Der *gaṇa* ist also sowohl ein lehrgeschichtlicher (§ 22) wie ein technischer Begriff. Das Gleiche gilt vom *gaccha*, der ihn in den späteren Teilen des Kanons, wie den Paiṇṇa (darunter der Gacchāyāra[2]) und dem Mahānisīha, verdrängt hat. Mit *gaccha* bezeichnen sich ja die Zweige der Śvetāmbara (§ 34). Schon Uvav. § 31 kennt den *gaccha*, aber nur in der Wendung *gacchāgacchiṃ gummāgummiṃ phaḍḍāphaḍḍiṃ*. Man hat nicht den Eindruck, daß hiermit technische Gliederungen gemeint sind, wenn auch der Komm. den *gaccha* einem *āyariya*, den *gumma* einem *uvajjhāya*, den *phaḍḍa* einem *gaṇâvaccheiya* (§ 140) unterstellt. Es kann allerhand subjektive Gründe geben (Ṭhāṇ. 381a), den Gaṇa zu wechseln, das darf aber im Lauf von 6 Monaten nur einmal geschehen (Dasā 2,8), wenn man nicht ein *gāṇaṃgaṇiya* heißen will (Utt. 17, 17 nebst Komm.). Zum Ausscheiden ist die Erlaubnis des Vorgesetzten notwendig, und ein Lehrer selbst, der es vollziehen will, weil er pädagogisch nicht genügt, verliebt ist oder andere Ausscheidende nicht verlassen möchte (Ṭhāṇ. 331 b. 385 b), muß sein Amt abgeben (K. 4, 15—20). Einen Widerspenstigen aus dem Gaṇa entfernen (K. 4, 25) oder seine Aufnahme in ihn ablehnen (Vav. 2, 6—17) heißt *nijjūhei*.

Unter den Gründen, aus denen ein Mönch seinen Gaṇa verläßt, ist auch der Wunsch, eine *egalla-paḍimā* (auch Ṭhāṇ. 171a) zu vollziehen, d. h. eine der in § 157 zu beschreibenden asketischen Übungen. An Vav. 1, 25—27, wo seine Rückkehr in den alten Gaṇa geregelt wird, knüpfen sich (1, 28—32) ähnliche Bestimmungen für den zeitweiligen Abschied infolge des Wunsches nach Absonderung, dem man aber nach Dasav. 12, 10 nicht länger als

[1]) Das Wort hat also eine weitere Bed. als Verf. K. 4, 18—20 annahm. Auf den *saṃbhoga* scheint auch *saṃbhuṇjittae* K. 4, 4; Ṭhāṇ. 56b. 164b anzuspielen, während mit *saṃvasittae* (*saṃvā°*) eine anderweitige engere Wohngemeinschaft gemeint ist. — Bühler WZKM 3, 237; 4, 316 sah mit Leumann im *saṃbhoga* eine Gemeinschaft auf geographisch-politischer Grundlage („district-community") nach Art des *maṇḍala* bei den Dig.

[2]) Im Gacch. ist *gaccha* bald masc. bald ntr.

1 Jahr nachgeben darf. Die Mönche werden hier und anderswo (u. a. Viy. 501 a, im Nis., zuerst 4, 28—37) als *pāsattha, ahacchanda, osanna, kusīla, nitiya* und *saṃsatta* bezeichnet[1]). Das drückt verschiedene Formen des Mißvergnügens und der geistlichen Schwäche aus. Es gibt auch ein formloses „Entlaufen" (*ohāvai, ohāṇa*, Vav. 1, 33; 2, 25; 3, 18—22; 4, 14; Dasav. 11 Anf.), nämlich die Rückkehr ins bürgerliche Leben.

§ 140. Der Mönch und die Nonne stehen unter dem Befehl von Vorgesetzten, in erster Linie des *āyariya* und des *uvajjhāya*, bei der Nonne kommt die *pavattiṇī* hinzu (Vav. 3, 11f.). Allgemeine Ausdrücke für die Unterordnung sind *purao kaṭṭu (kāuṃ) viharai* (K. 3, 14; Vav. 4, 11; Pajj. 46. 48) und *disaṃ (aṇudisaṃ) viharai* (Vav. zuerst 1, 22—24; Nis. 10, 11f.). Die Vorgesetzten werden aufgezählt in der Reihe *āyariya, uvajjhāya, pavattī, thera, gaṇī, gaṇahara, gaṇâvaccheiya* (K. 3, 14; 4, 15—23; Āyār. II 66, 33; 67, 7; 80, 31 usw.; Nandī 252 b usw.). Sie enthält hinter dem *thera* die Leiter des äußeren Verbandes. Der *gaṇī* ist der Bezeichnung nach das Haupt des Gaṇa. Die Eigenschaften, die ihn auszeichnen müssen, sind natürlich hervorragende Eigenschaften des Geistes, die sich in Wissen, Vorbildlichkeit und Lehrgabe, und des Körpers, die sich in Leistungsfähigkeit und gewinnender Erscheinung kund tun. Sie sind zusammengefaßt als die 8 *gaṇi-saṃpayā* Dasā 4, 1—8 = Ṭhāṇ. 422 b. Mit den Pflichten des *gaṇī* beschäftigt sich auf kalendarischer und horoskopischer Grundlage die Gaṇivijjā. Wir sehen ihn hier für diese oder jene Feierlichkeit den Gaṇa zusammenrufen (*gaṇa-saṃgahaṇaṃ kujjā* zuerst 27), das *seha-nipphedaṇa, s.-nikkhamaṇa, vaôvaṭṭhāvaṇa* und anderes vollziehen, was Aufgabe des gleich zu beschreibenden *āyariya* ist. Doch ist der *gaṇin*, mit Sthān. 140 a zu sprechen, ein *gaṇ'ācārya*. Gaṇiv. 37 ist der (gewöhnliche) *āy.* ausdrücklich Objekt einer Handlung des *gaṇī*. Dieser verfügt auch (Gaṇiv. 40. 76) über den *gaṇahara* und den *gaṇâvaccheiya*. Der letztere, von geringerem Rang (s. nachher), steht dem Namen nach einem Teil des Gaṇa vor[2]). Eine Nonne dieses Amtes heißt *gaṇâvaccheiṇī* (Vav. 5, 3f. 7—10. 16)[3]). Zum *gaṇaṃ dhārettae* — dies die Tätigkeit des *gaṇahara* — ist tauglich (Ṭhāṇ. 352 b), wer gläubig, wahrhaft, klug, gelehrt, tüchtig und verträglich ist. Der Mönch erbietet sich selbst zu dem Amt, und die *thera* müssen, vorausgesetzt, daß er überhaupt entbehrlich ist, ihre Erlaubnis geben (Vav. 3, 1f.). Auf jeden Fall hat das Wort *gaṇahara* im Vergleich zu der Zeit der Urgemeinde einen stark abgeschwächten Inhalt.

§ 141. Ebenso wie die Genannten stehen in jener Reihe auch die geistlichen Führer in absteigender Rangfolge[4]). An der Spitze steht der *āyariya*, der Lehrer oder Meister schlechthin (*dhamm'āyariya*), der aber auch beim Aufnahmeakt, bei der Zulassung, beim Unterricht des Jüngers oder Schülers (*antevāsī*) die Leitung hat (Vav. 10, 11f. = Ṭhāṇ. 239 b). Ihm muß man auch Gegenstände der Ausrüstung zeigen, die einem geschenkt worden sind, und das erhaltene Almosen (K. 1, 39; Dasav. 5, 1, 90; aber Nis. 14, 5; 18, 25 meint ähnliches vom *gaṇī*). Das Amt des *uvajjhāya* ist die Unterweisung

[1]) Beispiele sind die Nonnen Kālī (Nāyādh. II 1), Subhaddā (Pupph.), Bhūyā (Pupphacūl.). Über den *kusīla* von angeblich 200 Arten handelt Mahānis. 8.

[2]) Aber Ācār. II 79, 3 beschreibt umgekehrt den *gaṇadhara* als den Leiter einer vom Gaṇa abgesondert lebenden Gruppe in Vertretung des Gaṇin und den *gaṇâvacchedaka* als *gaccha-kārya-cintaka*.

[3]) 5, 16 ist statt *gaṇâvaccheiyattaṃ* mit dem Sthānakvāsī-Druck Haidarabad *gaṇâvaccheiṇittaṃ* zu lesen.

[4]) Die Übersetzung in K. ist entsprechend zu ändern.

im Wortlaut der Lehre. Wo man zwischen Text *(sutta)* und tieferem Sinn *(attha)* unterscheidet, ist die Belehrung über diesen Sache des *āyariya*, über jenen die des *uvajjhāya*, vgl. Sthān. 140a. Zwischen beiden steht der *āyariya-uvajjhāya* (auch *āyariôvajjhāya)*. Die Komm. — sie könnten sich auf Vav. 4, 11f. berufen — verstehen hierunter meist (vgl. Sthān. 329b; Vy. 232a) zwei Personen, und für die wenigen Fälle, wo das Wort im Plur. steht, trifft dies vielleicht zu, z. B. Vav. 1, 34. Aber kein Zweifel ist möglich dank der Angabe (Vav. 7,15f.; 3, 3—8), daß zum *uvajjhāya* bei sonstiger Eignung 3 Jahre Mönchsalter und daher auf Grund des Studienplans Vav. 10, 20ff. (§ 39) mindestens die Kenntnis des Āyārapakappa befähigen, zum *āy.-uv.* 5 Jahre und der *suyakkhandha* Dasa-Kappa-Vavahāra, zum *āyariya* 8 Jahre und Ṭhāṇa-Samavāya[1]). Vielfach wird im K. und Vav. der *āy.-uv.* (Ṭhāṇ. 444a der *āy.* und der *uv.)* in Verbindung mit dem *gaṇâvaccheiya* genannt, dem er im Range vorausgeht, da ihm 5 oder 7, jenem nur 2 Freiheiten *(aisesa)* zustehen (Vav. 6, 2f.; Ṭhāṇ. 329a. 403b). Den Nachfolger im Amt schlägt er selbst zur Beförderung *(samukkasaṇā)* vor (Vav. 4, 13f.); die Ernennung heißt *aṇunnā* (Ṭhāṇ. 139a). Der Mönch seinerseits[2]) kann den *āy.-uv.* nur mit Zustimmung seiner Vorgesetzten und unter Angabe des Grundes wechseln (K. 4, 21—23). Die Befähigung zum Lehramt *(āyariyattāe* usw. *uddisittae)* wird durch Straffälligkeit natürlich hinausgeschoben, unterbrochen oder aufgehoben (Vav. 3, 9. 13—29; 4, 17; 5, 15f.)[3]), außer bei besonders gutem Ruf des *kula*[4]), dem der Betreffende angehört. *kula* aber ist die um eine Lehrpersönlichkeit und ihre Nachfolger gesammelte Schule; zwei solche, die miteinander verwandt sind, bilden einen *gaṇa* (Komm. zu Ther. 5). Von den Pflichten des *pavatti* hören wir in den Texten nichts näheres, dieser „Förderer“ beschäftigt sich nach Ācār. II 79, 1 jedenfalls mit der Praxis und nicht mit dem Unterricht. Sein weibliches Gegenstück, die *pavattiṇī*, nimmt K. 1, 41f. (und 3, 13f.) die Stelle des *āyariya*, Vav. 5, 1f. 5f. 13f. (im Vergleich mit 4, 1f. 5f. 13f.) die des *āy.-uvajjhāya* ein. Zum Rang eines *uvajjhāya* kann eine Nonne nach 30 Jahren, zu dem eines *āy.-uv.* sogar erst nach 60 Jahren kommen (Vav. 7, 15f.). Viy. 375a steht die *pavattiṇī* parallel mit dem *thera*. *thera* (Ṭhāṇ. 516a) oder *therī* ist nicht nur, wie schon erwähnt, ein Mönch oder eine Nonne mit 20jähriger Dienstzeit, sondern auch (Vav. 10, 14) jeder sechzigjährige Gläubige *(jāi-th.)* und wer Ṭhāṇa und Samavāya kennt *(suya-th.)*. Die Vav. 5, 17f. 8, 5 ausgesprochenen Erleichterungen gelten zweifellos alten Leuten. Nach dem Ausdruck *thera thera-bhūmi-patta* (Vav. 5, 17f. 8, 5) scheint es, daß die Eigenschaft als *thera* ausdrücklich anerkannt werden muß.

§ 142. Kraft des fünften Gelübdes (§ 171) ist der Mönch besitzlos. Die Gegenstände, deren er bedarf, gelten nicht als *pariggaha*; er benutzt sie und hat sie für sich aus Gründen der Frömmigkeit und der Anständigkeit (Dasav. 6, 20f.). Er erhält sie als milde Gabe, darf sich aber nicht über ½ *joy.* weit danach umtun (Āyār. II 96, 10; 102, 5) noch sie anders als bei Tageshelle

---

1) Nach Vav. 3, 7 berechtigen die 8 Jahre usw. zum *āyariyatta jāva* (Ausführung im Sthānakvāsi-Druck:) *pavattitta theratta gaṇitta) gaṇâvaccheiyatta*. Das entspricht nicht dem Rangverhältnis, und die Worte *jāva gaṇ.* bezw. ihre Ausführung haben sich wohl nur eingeschlichen nach dem Muster anderer Stellen. So auch im Komm. zu Uvav. 31 (oben § 140).

2) Auf den *gaṇâv.* und gar den *āy.-uv.* (4, 22f.) will das nicht recht passen.

3) Vorspiegelung der Würde als *āyariya* s. Nis. 17, 132.

4) In der mit Vav. 3, 9 parallelen Stelle Pajj. 19 hat *kula* die Bed. „Anwesen“.

entgegennehmen (K. 1, 45f.). Selbstverständlich ist ihm verboten, sie zu kaufen, zu borgen, einzutauschen oder gar wegzunehmen (vgl. Nis. 14, 1—4; 18, 21—24; 16, 25—29). Die Ausrüstung *(bhaṇḍaga* Āyār. II 54, 18. 21) umfaßt bei den Novizen[1]) zu Beginn drei (bei einer Frau vier) heile Kleider[2]), einen Feger, einen Almosentopf und eine Bürste *(rayaharaṇa-paḍiggaha-gocchaga* K. 3, 15f.). Nach der Zulassung hat man so wenig und so schlecht erhaltene Kleider *(ahā-pariggahiya)*, wie es eben trifft. Die gewöhnliche Formel *vattha, pāya, kambala, pāya-puṃchaṇa* (z. B. K. 1, 39—41; Āyār. I 32, 26f.; Dasav. 6, 20) enthält statt der Bürste ein Tuch. Beide Reihen sollen nicht erschöpfend sein, da auch andere Gegenstände (s. u.) genannt werden. Ohanijj. 668ff. (vgl. u. a. auch Ācār. I 366, 1) kommt unter Anrechnung des Zubehörs des Almosentopfes auf 12 oder 14, für die Nonne auf 25 Teile. Die erstere Differenz beruht auf der Unterscheidung von *jiṇakappiya* und *therakappiya*. Dies sind zwei von den 6 Ständen *(kappa-ṭṭhii*, K. 6, 14 = Ṭhāṇ. 167b. 371b; § 136), in denen sich ein Mönch befindet. Während der *thera-kappa* die hergebrachte Zugehörigkeit zum Gaccha bezeichnet, steht der Mönch des *jiṇa-k.* freiwillig außerhalb seiner und lebt unter Beobachtung bestimmter Regeln (vgl. Sthān. 169a) für sich. Zugrunde liegt dem gewiß der Gedanke einer Nachahmung des Jina, die aber in der Zeit unserer Quellen schon unvollkommen ist, weil nach ihnen auch der *jiṇakappiya* Kleider hat (s. u.).

§ 143. Die Kleidung *(vattha, cela, cīvara*, Ohanijj. 669 usw.: *pacchāga)* kann aus Wolle, Leinen, Hanf, Baumwolle oder *tirīṭa* (Symplocos racemosa)-Rinde hergestellt sein (K. 2, 29; Ṭhāṇ. 138a. 338a). Āyār. II 96, 2; 97, 15 fehlt die fünfte Gattung und ist die vierte in *khomiya* (angeblich *kārpāsika)* und *tūla-kaḍa (arkatūl'ādi-niṣpanna)* geteilt[3]). Von der Farbe, die später von kirchengeschichtlicher Bedeutung wird (§ 26. 36) ist nicht die Rede. Auch Felle *(camma)*, sind unter bestimmten Bedingungen zulässig (K. 3, 3—6; Nis. 2, 22; 12, 5 (widerspricht K. 3, 4); Vav. 8, 5; Āyār. II 106, 8 (vgl. 77, 32). In diesem Zusammenhang werden *camma-[pali]ccheya-ṇaga* und *c.-kosaga* genannt, nach den Komm. Riemen oder Nadel bezw. Schuhe oder Beutel. Die Spuren der Benutzung, Risse, Flicken *(paḍiyāṇiyā* ? Niy. 1, 47f.) und Flecken, bei Fellen Haarlosigkeit, dürfen nicht beseitigt werden (K. 3, 7—10; Nis. 2, 23f.; Āyār. I 29, 19; 35, 26 usw.; II 96, 16). Weitere Einzelheiten über den Erhalt und die Behandlung s. Āyār. II 5; Nis. 18. Zum Schutz dient die *cela-cilimiṇiyā* oder *-liyā* K. 1, 18), während die *cilimilī* ein Vorhang für das Quartier der Nonnen ist (K. 1,14).

Dem Mönch, und zwar auch dem *jiṇakappiya* (Ohanijj. 669), sind drei Kleider erlaubt (K. 3, 15, der sog. *kalpa-traya*; Āyār. I 35, 26), davon sind zwei aus Leinen und eins aus Wolle (Sthān. 393b; Ācār. I 365, 11). Ein junger und kräftiger Mönch begnügt sich mit einem einzigen (Āyār. II 96, 4), ein älterer kann sich auf zwei beschränken, in jedem Falle aber muß er bei der gewählten Anzahl bleiben (ebd. I, 36, 15; 37, 4). In der warmen Zeit legt er die verbrauchten Kleider ab und geht je nach dem als *santar'-uttara*, als *oma-celiya* oder nur mit dem *sāḍa*, einem Hüfttuch (ebd. I 36, 1 usw.). Zur unumgänglichen Kleidung des *therakappiya*-Mönches gehört end-

[1]) Das ist der *tap-paḍhamayāe saṃpavvayamāṇa* K. 3. 15.

[2]) So bequemlichkeitshalber für *vattha*, das ja keine geschneiderten Kleider, sondern umgelegte Stoffe bezeichnet.

[3]) Wiederum steht *khomiya* (96, 25) unter den verbotenen, weil zu feinen Stoffen.

lich auch der *cola-paṭṭa* (Viy. 374b; Ohanijj. 721f.) der die Geschlechtsteile bedeckt. — Die Nonne hat die *saṃghāḍī*, und zwar hat sie deren vier (K. 3, 16), die sie je nach dem Anlaß trägt (Ācār. II 176, 5, vgl. SBE 22, 157[2]), in verschiedener Breite (Āyār. II 96, 6; Ṭhāṇ. 186b). Wohlverwahrt wird die Nonne durch 11 Kleidungsstücke, die Ohanijj. 676f. (vgl. Sādh. 23—36), aufzählt; in älteren Texten hören wir nur von einzelnen unter ihnen. Jenes sind 1. die kahnförmige Binde *oggaha*[1])-*ṇantaga* und 2. der sie bedeckende *oggahaṇa-paṭṭaga* (auch K. 3, 11f.), 3. die beiden *addho'oruga*, Hüfttücher, 4. die *calaṇiyā*, ein ungenähtes Tuch, das bis zum Knie reicht, 5. die *abbhintarā* und 6. die *bāhirā niyaṃsaṇiyā*, die eine bis zur Mitte der Schenkel reichend, die andere um die Lenden gehend und zum Zubinden, 7. der ungenähte *kancuya* zur Bedeckung der Brust, 8. die *okacchiyā*, Brust und Rücken auf der rechten Seite bedeckend und auf der linken durch einen Knopf festgehalten, 9. die *vekacchiyā*, die über den beiden vorangehenden liegt, 10. die erwähnten 4 *saṃghāḍī* von 2 bis 4 *hasta* Länge, 11. die *khandhakaraṇī*, ein mittels der *khujjakaraṇī* festgehaltenes Schultertuch. — Ein wollenes Tuch, das beide Geschlechter tragen dürfen, ist der *kambala* (Dasav. 6,20; 8, 17).

§ 144. Der Almosentopf heißt *paḍiggaha(ga)*[2]) oder *pāya*, Bezeichnungen, die einander ausschließen[3]). Im *jiṇa-kappa* gilt nur einer (Ohanijj. 679) desgleichen für einen jungen und kräftigen Mönch (Āyār. II 102, 3). Wo (im *thera-k.)* zwei da sind, heißt der andere *mattaga*, und Ācār. II 192 zeigt, daß beide, wie es auch heute ist, übereinander gesetzt (im *saṃghāṭaka)* getragen werden, wobei der eine für feste, der andere für flüssige Gaben dient. Ein auf verschiedene Weise Hilfloser kann nach Nis. 14, 6 einen Almosentopf mehr haben. Das Material ist die Flaschengurke (K. 5, 41f.), Holz oder Ton (Āyār. II 102, 2; Ṭhāṇ. 138a; Nis. zuerst 1, 39). Zubehörteile sind (Ohanijj. 668. 676. 693ff.): *bandha* die Tragschnur, *ṭhavaṇa* der Fuß (oder Untersatz ?), *kesariyā* das Wischtuch[4]), unter Umständen (K. 5, 43f.) mit Stiel, *paḍalāiṃ* je nach der Jahreszeit 3, 5 oder 7 Leintücher, die Topf und Schulter bedecken, *raya-ttāṇa* der Deckel, *gocchaga* die schon erwähnte Bürste (die nach Utt. 26, 23 auch zum Reinigen der Kleider dient). Nis. 1,41f. nennt die *tuṇḍiyā* des Almosentopfes. Die Maße der genannten Dinge und der folgenden anzugeben würde zu weit führen.

Ein anderes *mattaga* als das genannte dient in drei Exemplaren während der Regenzeit, wo man nicht ausgeht, Mönchen und Nonnen für die Exkremente und als Spucknapf (K. 1, 16f.). Es wird dasselbe sein wie der Ohanijj. 675 ihnen zugesprochene *kamaḍhaga*. Ohanijj. 713f. endlich nennt ein *mattaya* zum Holen oder Wegbringen von diesem und jenem. Ein *jiṇakappiya* benutzt es nicht.

§ 145. Der Feger, unterschiedslos *rayaharaṇa* oder *pāyapuṃchaṇa*[5]) genannt, dient zum Reinigen jeder Stelle, an der etwas hingelegt werden oder wo man hintreten will, von lebenden Wesen. Nach Ohanijj. 710 ist er

---

[1]) Vereinfacht aus *oggahaṇa*. *ṇantaga* auch in *sikkaga-ṇ*. Nis. 1, 13.
[2]) Skt. oft *patad-graha*, aber Pkt. niemals *paḍaggaha*.
[3]) Vgl. Āyār. II, 102, 1—103, 22 und 103, 23ff. (26 °*hagaṃ* Mss.) sowie Nis. 14 und Varianten.
[4]) Erklärt durch *pātraka-mukhavastrikā*.
[5]) Das Wort scheint mit *madhyama-lopa* gebildet zu sein, man denkt etwa an *pāda-nyāsa-pronchana*. Daß Paṇhāv. 123a die Worte nebeneinander im gleichen Komp. gebraucht, beweist bei dem Charakter dieses Textes nichts. — Zum *rajoharaṇa* vgl. Zachariae WZKM 16, 35ff.

ein besonders charakteristisches Stück der Ausrüstung. Er ist (K. 2, 30 = Ṭhāṇ. 338b) in seinen Fransen aus Schaf- oder Kamelwolle, Hanf, Balbaja-Gras (Eleusine indica) oder Rohr verfertigt, der Stiel aus Holz; dieser soll aber bezogen sein (Nis. 2, 1—8, verallgemeinert gegenüber K. 5, 45f.). Den Bezug bilden zwei Zeugstreifen namens *nisejjā* (Sthān. 393b). Nach Ohanijj. 26 benutzt man während der Regenzeit statt des *rayaharaṇa* die *pāya-lehaṇiyā* aus verschiedenen Hölzern (Sthān. 356a).

Bezeichnend wie der Feger ist auch das Mundtuch *muha-pottiyā (-patti, -pattiyā), m.-ṇantaga*; *mukha-vastrikā*. Sein Zweck ist nach Ohanijj. 712 erstens (und in Übereinstimmung mit der zugrunde liegenden Wz. *pū)*, Insekten und Staub, der ja beseelt ist, vom Gesicht zu wischen — dies nach Droṇas Komm. die alte Lehre —, sodann, im Hause beim Reinigen zu verhindern, daß dergleichen Wesen in Mund und Nase gelangen. Für die Abhängigkeit der Jainas von ihren brahmanischen Vorbildern ist es bezeichnend, daß das Gesichtstuch, das jene nicht kannten, in den § 142 erwähnten Reihen nicht enthalten ist und auch sonst nicht oft vorkommt (Viy. 139a = Uvās. 77; Vivāgas. 38a; Paṇhāv. 123a; Utt. 26, 23; Nis. 4, 24). Jedenfalls ist nicht davon die Rede, daß man es im Gespräch mit Vorgesetzten brauchen müsse, wie es die Sthānakvāsī heute tun, und, da Kultusgebräuche nicht behandelt werden, auch nicht von seiner Anwendung gegenüber der heiligen Figur.

Von den nicht unumgänglichen Gegenständen, dem *uvaggaha* gegenüber dem *oha* (Ohanijj. 671. 23ff.), sind schon genannt *camma, c.-kosaga, c.-ccheyaṇa* und *cilimilī*. Von den 4 erlaubten *uttara-paṭṭa* sind zwei die bereits erwähnten *nisejjā* am Feger, die anderen beiden dienen als Decken beim Lager *(saṃthāra*, § 147). Ein anderes *paṭṭa* wird als *yogapaṭṭaka* erklärt, was auf den Gebrauch bei der Versenkung oder bei asketischen Stellungen weist. Länger verweilt die angegebene Stelle bei *daṇḍaga* und *vidaṇḍaga*, den Wanderstäben für die trockenen Jahreszeiten und die Regenzeit, und *laṭṭhi* (Āyār. I 43, 4), *laṭṭhiyā* (Āyār. II 77, 31; Vav. 8, 5) und *vilaṭṭhi*, die verschiedene Verwendung haben und u. a. zur Verteidigung dienen.

§ 146. Mit diesen Dingen ausgestattet, wo nicht beladen, sind die Mönche und Nonnen am Leben der Gemeinde teilzunehmen fähig. Den Takt des Lebens bestimmen die Jahreszeiten. Der regenlosen Zeit *(uḍubaddha-kāla)* von je 4 Monaten Winter und Sommer *(hemanta-gimhāo)* steht die Regenzeit *(vāsāvāsā* oder *°sa)* gegenüber (vgl. Uvav. 29). Sie verpflichtet zum Unterlassen des Wanderns von Ort zu Ort *(gāmâṇugāmaṃ dūijjai)* und zum Bleiben an festem Wohnsitz (K. 1, 36f.; Nis, 10, 40—43). Den Regeln, die für diese 4 Monate seßhaften Lebens, die *pajjosavaṇā*, gelten, ist der Pajjosavaṇākappa, bisher gewöhnlich Sāmāyārī genannt, gewidmet. Sie treten nach angeblichem Brauch Mahāvīras und der Urgemeinde innerhalb von 1½ Monat nach dem Einsetzen des Regens in Kraft (Pajj. 1—8), weil die hergerichteten Häuser dann schon verwohnt und mitgenommen sind. Mit dieser Lizenz zu verspäteter Einhaltung der Regenzeit steht die Vorschrift Ṭhāṇ. 308b; Nis. 10, 40f. in Widerspruch, daß das Wandern *paḍhama-pāusaṃsi* nicht oder nur in Ausnahmefällen — Gefahr, Hungersnot und andere Bedrängnis äußerlicher Art — geschehen darf. Unter jenem Wort wird der erste Monat der aus Āṣāḍha und Śrāvaṇa bestehenden *prāvṛṣ* verstanden. Sie wiederum ist die erste Hälfte der Regenzeit schlechthin. In ihr ist, ebenfalls nach Ṭhāṇ. 308b, das Wandern nur auf Grund innerlicher geistlicher Not — Ausfall der Belehrung u. a. — erlaubt. Ausgänge dürfen eine bestimmte Entfernung nicht überschreiten (Pajj. 62). Ihr Ende erreicht

die Beschränkung 5 oder 10 Tage nach dem Aufhören des Regens (Āyār. II 82, 20. 25; Nis, 2, 50)[1]). Das eingezogene Leben ist notwendig infolge der ungeheuren Fülle des in der Natur erwachten Lebens, dessen Schädigung vermieden werden muß (Āyār. II 82, 1). Aber zu jeder Zeit ist aus dem gleichen Grunde größte Vorsicht beim Gehen Pflicht, sie nimmt unter den fünf Behutsamkeiten (*samii*, § 173) die erste Stelle ein. Die Dichtung weiß den aufmerksam Wandernden vielfältig zu charakterisieren (Āyār. I 24, 9ff.); man darf nicht laufen (Dasā 1, 1), nicht Nachts oder in der Dämmerung unterwegs sein (K. 1, 47). Sehr genaue Vorschriften enthält Āyār. II 3. Erwähnt sei nur das Verhalten auf dem Wasser (dies auch Nis. 18), wozu sich das Rasten am Ufer (K. 1, 19) und das Überschreiten bestimmter großer Flüsse stellt (K, 4, 27; Nis. 12, 42; Ṭhāṇ. 308b). Unsichere und politisch unruhige Gegenden muß man meiden. Hierzu gehört außer anderen Vorschriften wohl auch, daß man sich nicht zu oft in zehn mit Namen genannten Residenzstädten sehen lassen soll (Nis. 9, 19). Die Mönche und Nonnen führen also ein Wanderleben, dauernde Niederlassungen sind unbekannt. Der Aufenthalt in geschlossenen Ortschaften beträgt für Nonnen längstens 4, für Mönche längstens 2 Monate (K. 1, 6—9). Meist wird er viel kürzer gewesen sein, vgl. die Angabe *gāme ega-rāiyā, nagare panca-rāiyā viharaṃti* Uvav. 29. Belebte Punkte wie eine Hauptstraße, ein Platz oder ein Basar und allgemein zugängliche Stätten wie u. a. ein Gästehaus, das Wurzelwerk von Bambus oder Baum (vgl. Ṭhāṇ. 157a) können nur von Mönchen als Quartier gewählt werden (K. 1, 12f. 2, 11). Daß ein Haus nicht beide Geschlechter beherbergen darf (K. 1, 27—30; Ausnahmen Ṭhāṇ. 314a), liegt auf der Hand. Weitere Bestimmungen finden sich Āyār. II 2; K. 1, 14f. 31—34).

§ 147. Mit einer bestimmten Formel, wie es scheint (Āyār. II 78, 8[2]; 106, 15; 108, 6), führt der Mönch sich als Gast ein und bittet den Besitzer (*sāgāriya*, gelegentlich *sāriya*) um Aufnahme. Dieses Gesuch gilt dem *oggaha* des Hausherrn, d. h. dem Raumstück, über das dieser verfügt[3]). Hiernach heißt so das von ihm gewährte Benutzungsrecht, das auch zeitlich begrenzt ist, und zwar bezeichnet der Ausdruck *ahā-landaṃ* die kleinste in Betracht kommende Spanne. Mehrere Sonderfälle behandeln K. 1, 39—42; 3, 28—33. 35; Vav. 4, 20ff.; 7, 20. 23; 9, 43; die Grundregel und eine ausgedehnte Kasuistik enthält Āyār. II 7. Hier zeigt sich, daß auch für Gegenstände, die vorübergehend benutzt werden sollen, der *oggaha* zu erbitten ist. Die Unterkunft (*uvassaya*, Āyār. I 34, 11: *āvasaha*) dient nicht nur der Ruhe (*sejjā*), sondern auch asketischen Übungen (*ṭhāṇa*) und dem geistlichen Nachdenken oder dem Studium (*nisīhiyā*). Die Ausführungen in Āyār. II 2 beziehen sich daher auf alle drei Fälle; über den ersten und dritten vgl. auch Āyār. II 8 und 9. Das Quartier darf aus mannigfachen Gründen nicht vom Herberger (*sāgāriya, sejjāyara*), seiner Familie und seinem Gesinde bewohnt sein oder von seinen Haustieren aufgesucht werden, aber auch nicht, das gilt wenigstens für Nonnen, außerhalb seines Bereiches liegen (K. 1, 22ff.; Āyār. II 72ff.). Es dürfen sich keine Malereien darin befinden (K. 1, 20f.),

[1]) Das Ende der Regenzeit wurde nach späteren Quellen Bhādrapada *sudi* 5 gefeiert, und die Überlieferung zum Jiṇacariya (Jacobi, Kalpasūtra S. 114ff.) verzeichnet es als wichtiges Ereignis, daß Kālaka (§ 24) dies Fest um einen Tag vorverlegte. Vgl. noch § 213.

[2]) Lies *kāmaṃ*.

[3]) Vgl. den *ogg.* von himmlischen und irdischen Fürsten und Besitzern Viy. 700a.

seine Höhe muß ausreichend sein, so daß man aufrecht oder etwas gebückt darin stehen kann (K. 4, 28—31). Vorräte an Korn, Fleisch u. a., die dort aufbewahrt werden, müssen unter Verschluß liegen; Quartiere, wo Krüge mit bestimmten Getränken stehen oder wo in der Nacht Feuer oder Licht brennt, sind nur im Notfall erlaubt (K. 2, 1—10). Ob während der Regenzeit außer der ständigen Unterkunft noch zwei zur Aushilfe gestattet waren (vgl. Pajj. 60), ist zweifelhaft.

Als Schlafstätte *(sejjā)* dient eine Aufschüttung *(saṃthāra, °raga)* von trockenem Gras oder Heu (Āyār. II 53, 1; *dabbha-s.* Viy. 126b)[1]). Zur Bedeckung dienen die oben erwähnten *uttara-paṭṭa*[2]). Ebenso wie einige andere Gegenstände (Nis. 1, 31—34; 5, 15—23) wird diese „Schlafstreu" *(sejjā-s.*, wie es gewöhnlich heißt) entweder dem Mönch zur Mitnahme geliehen *(pāḍihāriya*, auch *paḍi°)* oder sie bleibt im Bereich des Herbergers *(sāgāriya-santiya)*, K. 3, 25—28; Nis. 2, 53—58; Vav. 8, 7—10. Der erstere Fall ist es wohl, in dem der *s.* unter die zusätzliche Ausstattung (§ 145) gerechnet wird. Er darf nicht zurückgestellt werden, ohne daß er frisch umgeschüttet wurde *(avigaraṇaṃ kaṭṭu* K. 3, 26). Wie er transportiert wird, erfahren wir nicht. Aber aus Vav. 8, 2—4 ergibt sich, daß er leicht genug sein kann, um mit einer Hand 5 Tage lang getragen zu werden, und während derRegenzeit wenigstens 1 Tag lang. Dieser Unterschied im Gewicht beruht wohl darauf, daß alsdann statt des *sejjā-s.* eine Bank *(pīḍha)* oder ein Brett *(phalaga)* als Lagerstatt benutzt wird. Dem entsprechend spricht Pajj. 53 nicht vom *sejjā-s.*, sondern vom *sejjāsaṇiya*[3]). Ungenau wird Ṭhāṇ. 157a auch eine Stein- oder Holzplatte *saṃthāraga* genannt, wenn sie aus Gründen der Askese die Schlafstreu vertritt.

§ 148. Utt. 26 enthält eine Schilderung des mönchischen Tageslaufes. Durch sie werden wir uns im Verlauf letzten Endes leiten lassen. Der Tag und die Nacht haben je 4 gleiche Teile *(porisī, porusī*[4]*))*, deren Länge gemäß der Tagesdauer wechselt, sie hat daher 2, 3 oder 4 *paya*. An Rasttagen und in der Nacht gehören die erste und vierte *porisī* dem Studium der heiligen Texte, die zweite der Versenkung. Die dritte ist am Tage dem Almosengang, in der Nacht dem Schlaf vorbehalten. Gewandert wird in der ersten und zweiten *por.* des Tages. In diesen Grundplan ordnen sich Pflichten verschiedener Art ein. Von dem Bekenntnis etwaiger Übertretungen während der Nacht wird § 159 die Rede sein. Abgesehen hiervon liegt am Beginn des Tages und in den Frühstunden, vgl Utt. 26, 22ff., eine Prüfung der Gerätschaften und des eigenen Körpers, d. h. es wird genau nachgesehen *(paḍilehai)*, ob sich etwas Lebendiges (im weitesten Sinne, also auch Staub) darauf oder daran befindet, und das Gefundene wird beseitigt *(pamajjai)*. Dieser Untersuchung wird auch ein Ort unterzogen, wo man etwas ablegt, vgl. K. 4, 11—13; 5, 11f. Sie ist bei den Gegenständen natürlich nicht auf jene Stunden beschränkt, sondern geschieht auch zu anderer Zeit, zumal vor dem Gebrauch (vgl. Uvās. 77; Viy. 139a). Während hier peinlich genau zu verfahren ist, fällt dafür die Körperpflege aus. Man kann die Anweisungen für den Entleerungsakt Āyār. II 10 nicht hierher rechnen, weil sie sich nicht auf

---

1) Hier und in den Paiṇṇa hat das Wort auch die besondere Bedeutung „Sterbelager".

2) Hiernach wohl geben die Komm. als Erklärung *kambal'ādi* (u. a. in Utt. 17, 7).

3) Lies in 53 mit AB *sejjāsaṇiyāṇaṃ*.

4) Vgl. Jacobi ZDMG 74, 256 usw.

die Reinlichkeit des Verrichtenden beziehen, sondern des Platzes. Nis. 3. 4. 6. 11. 15. 17 zufolge darf der Mönch seine Glieder nicht salben oder waschen[1]), wunde Stellen oder Hautfehler nicht behandeln, sich nicht von Ungeziefer befreien, sich nicht die Nägel oder Härchen schneiden oder die Zähne putzen. Er darf sich diese Wohltaten auch nicht von einem Genossen oder gar einem Andersgläubigen oder Weltlichen erweisen lassen, so wenig wie ihm selbst erlaubt ist, sie jenem zu leisten. So kann denn die Nähe eines Mönches, wie Āyār. II 74, 13 andeutet, kaum erträglich sein[2]). Eigentümlicher Weise denkt Āyār. II 13. 14 milder in diesem Punkt und erlaubt die Erweisung solcher Liebesdienste durch einen Anderen *(para)* oder durch zwei Mönche gegenseitig. Nur darf von dem Objekt der Handlung weder eine Aufforderung dazu noch eine Abwehr ausgehen — was bei gegenseitiger Bedienung doch schwer vorstellbar ist. K. 5, 50f. fehlen auch diese Bedingungen, und die Einschränkung liegt auf anderem Gebiet.

Am Anfang des Tageslaufs steht ferner die Meldung beim Vorgesetzten, der unter Umständen Aufträge gibt. Denn ihm und jedem Übergeordneten schlechthin *(thera)* muß der Mönch Dienste leisten (vgl. K. 3, 21), und wären es nur Hilfen beim Aufstehen oder Platznehmen, Reinigen der Sachen, Entfernen von Unrat (vgl. K. 4, 26). Das gilt auch gegenüber dem Kranken *(gilāṇa)*, vgl. Nis. 10, 38f.) oder einem von Askese Mitgenommenen *(tavassī)*. Anderseits hat auch der Meister und Lehrer Verpflichtungen gegen den Schüler *(seha)*. So sind die Glieder der Gemeinde durch Dienstleistungen *(veyāvacca, veyāvaḍiyā, kiikamma)* miteinander verbunden. Das drücken neben den eben angedeuteten persönlichen Arten des *vey.* auch die unpersönlichen des *kula-*, *gaṇa-* und *saṃgha-vey.* aus. Alle 10 finden sich Uvav. 30 III; Vav. 10, 34; Ṭhāṇ. 473b.

§ 149. Die Umgangsformen, die wir hier anschließen können, sind auf den Ton der guten Sitte, Friedfertigkeit und Rücksicht gestimmt. Schon eine geringe Rauheit ist strafbar (Nis. 2, 18; 13, 13—16; 15, 1—4). Aufwallungen werden *asamāhi*, Achtungsverletzungen *āsāyaṇā* genannt; man unterscheidet von ersteren 20, von letzteren 33 (Dasā 1 und 3). Zurückhaltendes und unauffälliges Benehmen werden zur Pflicht gemacht: Singen, Tanzen, Musizieren, Nachahmen von Tierstimmen, Gelächter und Veränderung des Äußeren unterliegen der Bestrafung (Nis. 4, 27; 11, 64—70; 17, 134—138). Auf ganz anderer Grundlage ruht natürlich die Zurückhaltung gegenüber Andersgläubigen und Weltlichen *(annautthiya* und *gāratthiya)*. So wenig wie ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen ist, sollen ihnen Dienste erwiesen oder anderer freundlicher Beistand geleistet werden, vgl. Nis. an vielen Stellen. Dies gilt auch für den Laien (§ 163).

Das Verhalten gegenüber dem Lehrer steht im Zeichen des *viṇaya*. Seine allgemeine Einteilung findet sich Uvav. 30 II; Ṭhāṇ. 407b, danach betrifft der *viṇaya* Abstraktes sowohl wie Konkretes in weitem Umfang; als Achtung, Ehrfurcht, Respekt erscheint er mit positivem, als Zurückhaltung und Ablehnung von unguten weltlichen Dingen *(apasattha)* mit negativem Vorzeichen. Wie er sich insbesondere vor dem Lehrer und Meister zu zeigen hat, stellt Dasav. 9 anschaulich dar. Die äußere Ehrerweisung ist das *vandaṇa*, das auch unter den notwendigen Formeln

---

[1]) Vgl. die Nonne Bhūyā Pupphacūl. 77a.
[2]) Der imposante Schmutz eines *ācārya* trug ihm und seiner Sekte den Ehrennamen der Maladhārin ein (Hertel, Pāla und Gopāla S. 150).

(āvassaya, § 151) seinen Platz gefunden hat[1]). Es besteht in zwei Verneigungen, die ein bestimmter Wortlaut und bestimmte Bewegungen begleiten, und ist mit der normalen Mönchsausrüstung zu vollziehen. Dies ist einigen Handlungen obligatorisch und geschieht vor allem bei der Beichte und beim Unterricht, und zwar viermal bezw. dreimal, kann aber auch bei anderen Gelegenheiten stattfinden. Ausführlich berichtet hierüber LEUMANN Übersicht S. 11ff. unter dem Namen des gleichbedeutenden *kiikamma* nach Āv. 12, vgl. auch Samav. 21b.

§ 150. Für den Unterricht *(sajjhāya)* sind, wie wir schon sahen, nach Utt. 26, 12 die erste und vierte *porisī* am Tage und in der Nacht bestimmt. Eingehender und doch ungenau sind die Angaben Nis. 19, 8; Ṭhāṇ. 213b. Sie verbieten ihn in der Morgen- und Abenddämmerung, zu Mittag[2]) und zu Mitternacht, und Ṭhāṇ. erlaubt ihn am Vormittag und Nachmittag *(puvvaṇhe* und *avaraṇhe),* bei — das soll wohl heißen bis zum — Dunkelwerden *(paose)* und bei Hellwerden *(paccūse),* d. h. wohl von diesem ab. Ferien werden gebildet durch die Festtage *(maha)* zu Ehren des Indra und Skanda, eines Yakṣa oder Bhūta (Nis. 19, 11). Ṭhāṇ. 213b gilt das *pāḍivaya* des *Inda-maha* als der Vollmondstag in Āśvina; andere *pāḍ.* sind die des Āṣāḍha, Kārttika und Sugrīṣma (Caitra); Nis. 19, 12 steht an der Stelle des in 11 genannten *Inda-maha* das *pāḍ.* des Bhādrapada. Die Stunden des *sajjh.* müssen genau innegehalten, eine nicht dafür bestimmte Zeit *(asajjhāiya)* darf nicht dazu benutzt werden (Vav. 7, 10—14; Nis. 19, 8. 13—16). Nach Ṭhāṇ. 475b wird ein *asajjhāiya* auch herbeigeführt durch Phänomene wie u. a. Donner und Blitz, Nordlicht *(disi-dāha),* Staubfall *(raya-ugghāya),* Finsternisse und die wunderbare Lichterscheinung *jakkh'ālitta,* aber auch durch einen Sterbefall an hoher Stelle *(paḍaṇa),* Krieg *(rāya-vuggaha),* einen Toten im Hause oder Fleischteile, Blut, Knochen und Exkremente, die in der Nähe liegen, womit zu dem zeitlichen Gesichtspunkt der räumliche kommt[3]). Der Ort heißt die *nisīhiyā,* ihre in Āyār. II 2 dargelegten Erfordernisse (§ 147) decken sich mit denen der Unterkunft überhaupt. Man begibt sich, wie Āyār. II 112, 11 zeigt, zu mehreren dorthin, ohne einander dabei zu nahe zu kommen. Aus der Handhabung des Unterrichts *(sajjhāyaṃ uddisittae, samuddisittae)* erfahren wir, daß der Schüler — gelegentlich *sissa, sissiṇī* genannt — das Textstück rezitiert *(vāyaṇā),* Fragen darüber stellt *(paḍipucchaṇā)* der Text wiederholt wird *(pariyaṭṭaṇā),* worauf das Eindringen in seinen tieferen Sinn folgt *(aṇuppehā,* vgl. Utt. 29, 22). Den Beschluß macht spielhafte oder theoretische Betrachtung des Dharma, die *dhamma-kahā,* vgl. Uvav. 30 IV; Ṭhāṇ. 349a (nicht Nis. 5, 5—11). Āyār. II 55, 9 usw. steht hierfür *dhammâṇuoga-cintā,* eine Betrachtung des Dharma. *dhamma-kahā* aber ist die Predigt des Lehrers. Wir sehen Ṭhāṇ. 210a, daß sie als *akkhevaṇī* die Lehre aus sich selbst entwickelt[4]), als *vikkhevaṇī* sie

---

[1]) Im Mahānis. (VERF. S. 82f.) ist von Mönchen die Rede, die infolge von Vergehen eine Zeit lang unwürdig sind, einen Gruß zu empfangen *(avanda, avandaṇijja).* Dort handelt es sich augenscheinlich um die Begrüßung von Mönchen untereinander.

[2]) *majjhaṇhe* mit Ṭhāṇ. Nis. hat *avaraṇhe,* augenscheinlich fehlerhaft, denn dies ist in Ṭhāṇ. eine erlaubte Zeit. *puvvaṇha* und *avaraṇha* sollen der 1. bezw. letzte *prahara* (= *paya,* § 148) des Tages sein.

[3]) Eine Spezialbehandlung erfährt das *asajjhāiya* in Āv. 18.

[4]) Āyāra, Vavahāra, Pannatti (d. i. Viy.) und Diṭṭhivāya vertreten den Kanon. Eine andere Auffassung sieht in den ersten drei Wörtern nicht Texte, sondern Begriffe. Vgl. aber Dasav. 8, 49.

fremden Lehren gegenüberstellt, als *samveganī* Frömmigkeit fördert und als *nivveyanī* Weltschmerz bewirkt. Kunstmittel der Predigt sind die Beispielerzählungen oder *nāya*. Ihre Ṭhāṇ. 253b; Dasav.nijj. 53—88 dargestellte Theorie hat Leumann ZDMG 49, 602ff. behandelt. Geleitet wird die *vāyaṇā* (wie man auch für das Ganze sagt) vom *uvajjhāya*, doch spricht Vav. 10, 12 vom *uddesaṇâyariya* und vom *vāyaṇâyariya*. Die Worte *heṭṭhilla* und *uvarima*, in Verbindung mit Teilen der Texte gebraucht (Nis. 19, 17f.), zeigen vielleicht, daß eine Handschrift als Grundlage des Unterrichts dient, auf deren Stellen mit „oben" und „unten" verwiesen würde. Bei der Rezitation muß Verständnis walten, Genauigkeit und richtige Folge beobachtet werden; Unsicherheit beeinträchtigt die Eignung zum Lehramt; der Lehrer muß im Aufrufen gerecht sein, der Schüler darf nicht eigenmächtig das Wort nehmen. Fragen sind ihm nur in beschränkter Anzahl erlaubt (Vav. 5, 15—18; Nis. 19, 19—24). Nicht zum Unterricht zugelassen sind die Außenstehenden und diejenigen, die sich selbst isoliert haben (§ 142; Nis. 19, 25—28), ferner ungesellige und unaufmerksame Mönche (K. 4, 5 = Ṭhāṇ. 165b — vgl. § 156 —, erweitert 246b). Wer ein Textstück kann, dem erteilt der Lehrer die Erlaubnis *(aṇunnā, aṇujāṇei)*, es an andere weiterzugeben.

§ 151. In jüngeren Texten findet man die Studien-*porisī* als *sutta-porisī* und *aṭṭha-p.* unterschieden, je nach dem durch den *uvajjhāya* der Wortlaut und durch den *āyariya* die tiefere Bedeutung eines Textstückes behandelt wird. Im Mahānis. und außerhalb des Kanons lesen wir danach oft vom *gīy'attha* als von einem gründlich unterwiesenen Mönch. Was nun den Gegenstand des Unterrichts betrifft, so ist die planmäßige *(kāliya)* und die außerplanmäßige *(ukkāliya)* Reihe von Texten schon § 40 erörtert worden. Dies ist die Unterscheidung, die bei den nicht zu den Anga gehörigen *(aṇanga-paviṭṭha* oder *anga-bāhira)* Werken platzgreift; soweit sie keine Āvassaya sind. Hierunter aber versteht man, wie schon der Name anzeigt, gewisse Formeln, deren Beherrschung unumgänglich „notwendig" ist, und das vom Anfang des Mönchslebens an, denn der Stand als Novize ist durch den Namen des ersten Āvassaya charakterisiert (§ 136). Dieses (1.) heißt Sāmāiya und ist ein öfters am Tage zu vergegenwärtigendes kurzes Gelöbnis (§ 170), zeitlebens alles Tadelnswertes in Gedanken, Worten und Werken und in eigenem, veranlaßtem und gebilligtem Tun zu meiden. Das 2. Āv. heißt Cauvīsatthaya und ist ein hymnisches Gebet an die 24 Heilskünder in 7 Strophen. An 3. Stelle steht das Vandaṇaga, die verehrungsvolle Anrede an den Vorgesetzten unter Berührung seiner Füße mit den Händen, anschließend eine Bitte um Nachsicht *(khāmemi)* gegen die Verstöße während des Tages oder der Nacht. Diese Formel enthält die § 136 erwähnten *āvassiyā* und *nisīhiyā*, Worte mit denen der Mönch einen pflichtmäßigen Weggang und ein ebensolches Betreten dem Orte und den Anwesenden gegenüber unauffällig kennzeichnet[1]). 4. Das Paḍikkamaṇa ist die Beichtformel. 5. Der Kāussagga leitet die stille Andacht (§ 161) ein und proklamiert ein bis auf die unwillkürlichen und geringfügigen Bewegungen wie Atmen, Husten, körperliches Absondern regungsloses Verharren für die Dauer eines Namaskāra. Den Beschluß macht 6. das Paccakkhāṇa, ein Ausdruck verschiedengearteten Verzichts auf Speise

---

[1]) Leumann, Übersicht S. 9bf. Hier wird auch die Ableitung von *ni-ṣid* — mit anormaler Aspiration — wahrscheinlich gemacht.

und Trank[1]). Der Laie ist an den Āvassaya auch durch eigene Fassungen des 1. und 4. beteiligt (§ 164); hierauf mag sich das *agāra-* und *aṇagāra-sāmāiya* Ṭhāṇ. 64b beziehen. So ungeheuer vielfältig wie die Behandlung der Āv. in der späteren Literatur ist (wovon Leumann, vgl. § 4, Zeugnis abgelegt hat[2]), so spärlich ist ihre Erwähnung im Kanon. Ihr Wortlaut liegt nicht anders als in die erklärenden Werke eingebettet vor; Utt. 29 Nr. 8—13 nennt nur die Namen und Viy. 466b. 758b nur die Gruppe Āvassaya als Ganzes.

§ 152. An die Studierzeit schließt sich die § 180 zu behandelnde Versenkung *(jhāṇa)*. Soweit durch beide die Nacht in Anspruch genommen wird, liest man von der *dhamma-jāgariyā* (K. 1, 19 v. l.). Das Wachsein *(jāgariyatta)* ist, sagt Mahāvīra Viy. 557b, gut für diejenigen, die den *dhamma* haben; die anderen pflegen besser das Schlafen *(suttatta)*, denn in diesem Zustand — und auch in dem der Schwäche und Trägheit — tun sie nichts Schlechtes. Auch in das Leben des frommen Laien gehört das Wachen, wie die Episode mit Sankha (Viy. 552b) zeigt. Sein Wachsein *(sudakkhu-jāgara)* steht neben dem des Mönches *(abuddha-j.)* und des Arhat *(buddha-j.)*.

§ 153. In der dritten *porisī* des Tages findet der Ausgang statt, auf dem Speise und Trank eingesammelt werden *(bhikkhāyariyā)*. Er unterbleibt — ebenso wie Ausgänge zu anderen Zwecken —, wenn starker Regenfall, Nebel oder Staubwind herrscht oder Insektenschwärme unterwegs sind (Āyār. II 54, 25) und ist auch sonst nicht obligatorisch, wenn bestimmte Gründe vorliegen, ihn zu unterlassen (Utt. 26, 35). Für seinen Zweck steht dem Mönch ein Bezirk *(oggaha)* mit einem Radius von 1¼ *joy.* offen, der aber in der Regenzeit durch einen größeren Fluß beschränkt wird (K. 3, 35; Pajj. 9—13). Das Erhaltene muß innerhalb von ½ *joy.* verzehrt sein (K. 4, 11; Viy. 291b = Nis. 12, 30; vgl. Utt. 26, 36). Neu bezogene Ortschaften, zumal solche, wo Metallbearbeitung stattfindet, sind zu meiden (Nis. 5, 34). Nur achtbare Häuser im Gegensatz zu den *ṭhavaṇa-kula* (Nis. 4, 22) dürfen betreten werden (Āyār. II 51, 26). Für die Reihenfolge des Aufsuchens gibt es 6—8 verschiedene Methoden, indem der Weg u. a. im Viereck, im Zickzack oder in der Spirale gehend gewählt wird (Dasā 7, I 4; Ṭhāṇ. 365b; Utt. 30, 19. 26)[3]). Man kann aber auch Haus bei Haus gehen und dank solchem *ghara-samudāṇa* (Viy. 139a) einen *samudāṇiya* (oder *sām.) piṇḍavāya* erhalten (Āyār. II 53, 26. 29; Uvās. 77[4]). Bescheidenes Auftreten ist Pflicht; andere Empfänger haben den Vortritt (Āyār. II 57, 25; 52, 10), in der Praxis Mahāvīras sogar Tiere[5]) (Āyār. I 44, 8ff.). Ein Abgewiesener darf nicht noch einmal kommen (Nis. 3, 13). Der Aufenthalt soll nur kurz sein, nachlässige Haltung, Neugier, Aufsagen längerer Zitate sind nicht erlaubt (K. 3, 22—24; Āyār. II 58, 28; 59, 1)[6]).

[1]) *pacc.* in ethischer Beziehung s. § 173.

[2]) Vgl. auch seinen Vortrag X. OC II, 1, 125.

[3]) Das nur Viy. 495b vorkommende Wort *vīi-pantha* scheint ebenfalls den Almosengang zu bezeichnen als einen Weg, der vorwärts und wieder zurück geht wie der der Welle.

[4]) Zur Erläuterung s. Hoernles Anm. 146. Aber seine Schreibung *samuddāṇiya* ist nicht annehmbar.

[5]) Vgl. auch den *sāṇa-vaṇīmaga* Ṭhāṇ. 341b.

[6]) Die Bettler im Allgemeinen *(bhikkhāga)* werden, wie sie in allen Richtungen ihren Weg machen, Ṭhāṇ. 341b den Fischen, und wie sie von verschiedener Zudringlichkeit sind, ebd. 185b den Würmern *(ghuṇa)* verglichen, welche die äußere oder die innere Rinde, das Holz oder das Mark des Baumes verzehren.

Viele weitere Einzelheiten, auf die hier nicht eingegangen werden kann, sind in Āyār. II 1 und Dasav. 5 enthalten. Besonders in dem letzteren Abschnitt erhält man auch Einblicke in die Schwächen der menschlichen Natur[1]). Die Reinheit und daher Genießbarkeit der Gabe *(phāsuya esaṇijja piṇḍa)* hat in der Piṇḍanijjutti eine zusammenfassende Darstellung gefunden. Die Eigenschaften, die sie unannehmbar machen, — und das ist sie auch im Zweifelsfalle (Āyār. II 54, 13) — werden dort als 15 oder 16 *uggama-dosa* oder Versehen des Gebers, 16 *uppāyaṇa-d.* oder unrechter Erwerb durch den Empfänger, 10 *gahaṇ'esaṇā-d.* und 4 oder 5 *ghāsa-* oder *paribhog'esaṇā-d.* oder unreine Beschaffenheit und Verwendung bezeichnet[2]). Zu diesen Ausdrücken vgl. Ṭhāṇ. 159a. 320a. 487a. Einige von den 46 (Piṇḍanijj. 659; Sthāṇ. 159b) erscheinen auf Grund der früheren Texte im folgenden. Schon Viy. 291b führt aus, daß mit Gier eingenommene Speise *saingāla*, mit Zorn eingenommene *sadhūma*, durch Zusatz verbesserte *saṃjoyaṇā-dosa-duṭṭha* heißt. Das sind drei der *ghās'esaṇā-dosa*.

§ 154. Die Person des **Gebers** — nach Dasav. 5, 1, 28 usw. zu schließen, ist es gewöhnlich eine Frau — wird in erster Linie durch das Verbot des *sāgāriya-piṇḍa* betroffen. Wer einem Mönch beherbergt, darf ihn nicht auch bewirten (Āyār. II 78, 12; Nis. 2, 46—48; Dasā 2, 11; Viy. 231a; Dasav. 3, 5). Wohl aber darf seine Gabe für einen Andern, der krank oder aus anderem Grunde am Bettelgang verhindert ist, und auch für den Lehrer (Viy. 374a) in Empfang genommen werden *(dāvei*, K. 2, 19—28; Vav. 9, 1—30. 36—39; Pajj. 14—16). Auf Schwache und Kranke wird nicht nur in der Ernährung (K. 5, 49—52, Ṭhāṇ. 138a), sondern auch allgemein Rücksicht genommen (K. 3, 22; 5, 47f.; Vav. 2, 6; Nis. 10, 36—39; Āyār. I 36, 22). Verboten ist ferner jede Gabe, die von einem Fürsten oder seiner Umgebung ausgeht, der *rāya-piṇḍa* (Āyār. II 54, 33[3]); Nis. 9, 1—6; 8, 13—15; Viy. 231a, Dasav. 3, 2). Es soll, das zeigt Nis. 4, 1—6; 9, 7ff. ausführlich, möglichst keine Beziehung zu den Machthabern platzgreifen, wie denn auch nach Āyār. II 83, 16; K. 1, 38; Nis. 11. 71 kein Kommen und Gehen in anarchischen Ländern und Zeiten statthaft ist, damit alle Verwicklungen vermieden werden[4]). Einige Ausnahmen bringt Ṭhāṇ. 311b. Auch wer im Walde lebt oder durch ihn wandert, darf zur Ernährung nicht beisteuern (Nis. 16, 12). Hierauf bezieht sich wohl das *kantāra-bhatta* Viy. 231a; Uvav. 96 III. Die **Gabe** darf vor allen Dingen nicht vorbereitet sein, sei es für Almosenempfänger überhaupt *(āhākamma[5]))* sei es für den Erwarteten persönlich *(uddesiya)*, sie darf ebensowenig von anderswo herbeigeholt *(abhihaḍa)* oder gekauft *(kīya-gaḍa)* oder von der eigenen Mahlzeit aufbewahrt sein *(ceiya* K. 2, 25—28; Dasā 2, 4; Nis. 10, 6; Āyār. I 36, 20;

---

[1]) Vgl. Verf., Dasav. S. VII.

[2]) Vgl. Jacobi SBE 45, 131ff. nach der Dīpikā zu Utt. 24, 12.

[3]) Vgl. dagegen ebd. 51, 28.

[4]) Zum Ausdruck *verajja-viruddha-rajja* usw. vgl. N. N. Law IHQ 1, 386—397. — Auch die Unterhaltungen über den öffentlichen Aufzug und die Machtmittel von Fürsten *(rāya-kahā*, Ṭhāṇ. 210a) gehören hierher, teilweise aber auch zu den weltlichen Gesprächen *(vikahā)*, wie sie über Frauen, über Essen und Trinken und über die Sitten anderer Länder stattfinden (Ṭhāṇ. 209b, erweitert 403b). Solche bringen den Mönch oder die Nonne nicht vorwärts, sondern nur zurück (Ṭhāṇ. 221a).

[5]) Nach Leumann ZDMG 37, 495 = **yāthākāmya*. Die Sanskritisierung ist durchweg *ādhākarma*. Über die Karman-Folge des Genusses von *āh.* vgl. Viy. 101b = 314b.

II 50, 20; 64, 32; Dasav. 3, 2). Die Gefahr solcher Gaben liegt nahe, wenn der Mönch Verwandte oder Bekannte aufsucht (*nāya-vihiṃ ei*, Vav. 6, 1; Dasā 6 XI; Āyār. II 55, 30; 65, 10) oder an einer allgemeinen Speisung (*saṃkhaḍi*) teilnimmt (Āyār. II 52, 19; Nis. 3, 14). Man darf auch nicht ein Haus aufsuchen, wo stets etwas (*nitiya piṇḍa*) oder ein bestimmter Teil der Mahlzeit zu haben ist (Āyār. II 61, 6; 56, 16; Nis. 2, 32—36). Die Substanz der Gabe — es werden (vgl. Ṭhāṇ. 219b) entsprechend den Bestandteilen noch eines heutigen Hindu-Essens — Hauptspeise (*asaṇa*), Flüssiges (*pāṇa*), Süßigkeiten (*khāima*) und Gewürze (*sāima*) unterschieden — muß selbstverständlich von Leben frei sein[1]), es muß sie also ein Anderer vorher des Lebens beraubt haben, vgl. Āyār. II 49, 18; 50, 1; 63, 5; K. 1,2; Nis. 15, 5—8; 16, 5—8; Dasav. 5, 2, 14—24. Diese Stellen sprechen nur von Gewächsen und Früchten, es ist aber einleuchtend, daß Fleisch und Fisch in lebendigem Zustand nicht erst verboten werden müssen. Daß diese gegessen werden dürfen, ergibt sich aus Āyār. II 67f.; Dasav. 5, 1, 73. 84, und es ist nur eine Umdeutung auf Grund der späteren vegetarischen Praxis, daß die Ausdrücke *bahu-y-aṭṭhiya maṃsa* und *bahu-kaṇṭaga maccha* oder *aṇimisa* ein mit Kernen und Stacheln durchsetztes „Fleisch" von Früchten bezeichnen sollen[2]). Kaltes Wasser, d. h. solches in natürlichem Zustand, darf nicht getrunken oder anderswie benutzt werden, wie u. a. aus Sūy. I 2, 2, 18—20; 3, 3, 12; 3, 4, 1—4; 7, 12; Āyār. I 3, 20—23 hervorgeht. Es muß abgekocht sein und heißt dann *udaga-viyaḍa* (K., Nis., Āyār. II usw.). Lebendiges darf der Speise auch nicht äußerlich anhaften, vgl. Āyār. II 49, 1, und sie darf nicht auf natürlichem Grund stehen (Āyār. II 61, 10. 28; 60, 5; Nis. 17, 126—129). Eine Rolle spielt auch die Frage, ob das Gefäß oder die Hand des Gebers oder Empfängers von der Speise oder dem Getränk feucht ist (*saṃsaṭṭha*, Āyār. II 59, 5; Dasav. 5, 1, 31—36) oder nicht. Hieran knüpft die Aufstellung von 7 Arten und Weisen, sich das Almosen geben zu lassen, an (*piṇḍ'esaṇā, pāṇ'es.* Āyār. II 69, 7; Ṭhāṇ. 385b).

§ 155. Das Ergebnis des Almosenganges (*piṇḍavāya*), das dem Guru vorzuweisen ist (Āyār. II 67, 4; Dasav. 5, 2, 31) muß einem Gesunden genügen, nur wer sich schwach fühlt (*no saṃtharai*), darf den Gang wiederholen (K. 5, 54; Dasav. 5, 22); so eine Nonne, wenn sie nur sehr wenig, ein *pulāga-bhatta*, wie es bildlich heißt, bekommen hatte. Als normales Quantum gelten 32 Bissen (*kavala*) von Eigröße (Viy. 292a = Uvav. 30 II = Vav. 8, 18). Wir sahen oben, daß der Gang nur einmal am Tage, in der 3. *porisī*, stattfindet und das Verzehren des Erhaltenen innerhalb einer bestimmten räumlichen und daher auch zeitlichen Grenze geschehen muß[3]). Der Empfang von Nahrung im Dunkeln ist durch K. 1, 43 untersagt, ihr Genuß kommt als *rāī-bhoyaṇa* (§ 171) nicht in Betracht, vgl. K. 5, 6—91 und das Aufheben bis zum nächsten Tag verbietet K. 5, 49 bis auf Fälle schwerer Krankheit. Und doch sprechen K. 4, 11 = Nis. 12, 30 und Viy. 291b von Speise, die man während der 1. *porisī* (also Morgens) erhalten hat. Es bleibt nur die Annahme,

[1]) Daher *maḍ'āī niyaṇṭha* Viy. 110b.

[2]) Daß *asthi* so gebraucht werden kann, zeigt Āyār. II 62, 27 und geht aus *atthiya* (mit Dental), dem Namen einer Frucht Dasav. 5, 1, 73 hervor. Aber *maṃsa, maccha* und *aṇimisa* haben an den obigen Stellen zweifellos ihren eigentlichen Sinn, und Haribhadra zum Dasav. ist unbefangen genug, ihn ihnen zu geben, während Śīlāṅka Ācār. II 81 über die Wörter hinweggeht.

[3]) Daß das Erhaltene im Stehen zu essen wäre, wird nicht gesagt. Dies ist bei den Dig. der Fall (*sthiti-bhojana*; auch *ubbh'asana* u. a. Chapp. 1, 14 = *ūrdhvāśana*, Komm. fälschlich *udbha-bhojana*).

daß diese dem Mönch gebracht wurde[1]), und das muß auch von derjenigen gelten, die, wie Viy. 291 b angibt, vor Sonnenaufgang in Empfang genommen und nach ihm verzehrt wurde. Daß eine Frühmahlzeit stattfindet, wird auch durch die Benennung gewisser Fasten als *cauttha-bhatta* u. ä. (§ 156) bewiesen.

§ 156. Uvav. § 30 III; Sūy. II 2, 72; Ṭhāṇ. 296a f. geben eine große Anzahl von Methoden an, nach denen Nahrung aufgesucht und angenommen werden kann. Die Annahme der einen oder der anderen von ihnen gehört dem Gebiet der Askese an, zu der wir jetzt übergehen. Die äußere Askese (§ 178) betrifft ja zum größten Teil das Essen und Trinken. Nur wenige jener Methoden kommen auch außerhalb der genannten Aufzählungen vor. Die *saṃkhā-dattiya* beschränken sich auf eine bestimmte Anzahl von Einschüttungen oder Eingüssen (*datti*[2]), Vav. 9, 40) von Speise und Trank. Unter ihnen folgen die Unternehmer der *java-majjhā* und der *vaira-majjhā canda-paḍimā* (Vav. 10, 1; Ṭhāṇ. 64 b) dem Vorbilde des zu- und abnehmenden Mondes. Die ersteren nehmen, am 1. Tage der lichten Monatshälfte mit 1 *datti* beginnend, 14 Tage lang täglich 1 *d.* mehr bis zu 15 *d.* am Vollmondstage, worauf sie die *d.* in derselben Weise wieder vermindern. In der *vaira-m. c.-p.* wächst die Zahl der *datti* während der dunklen Monatshälfte und nimmt ab während der hellen. Auf den Vollmond fällt also hier der Tiefstand oder die Einschnürung, dort der Höchststand oder die Rundung, woher die Namen. *paḍimā* wird in den häufigen Verwendungen dieses Wortes[3]) — Samav. 96a sind es angeblich 92 *paḍ.* — mit *abhigraha* erklärt. Durch Ṭhāṇ. 64 b. 195a lernen wir sie als eine innerliche (*samāhi-p.*) und eine äußerliche (*uvahāṇa-p.*) kennen. Andere Übungen schreiten nicht von Tag zu Tag, sondern viel langsamer fort. Sie dauern 7×7, 8×8, 9×9 oder 10×10 Tage und heißen danach *satta-sattamiyā* usw. *bhikkhu-paḍimā* Vav. 9, 31—34; Ṭhāṇ. 385b. 440a. 453a. 518b. Während der ersten 7, 8, 9 oder 10 Tage nimmt man täglich 1 *datti*, während der zweiten täglich 2 usw., so daß die Summe aller *d.* 196, 288, 405 oder 650 beträgt. Alle diese Methoden betreffen bereits ausgesprochen das Quantum und würden daher unter die *omoyariyā* oder Nahrungsbeschränkung fallen. Uvav. § 30 II = Viy. 292a = Vav. 8, 16 führt hier an, daß man statt 32 Bissen nur 31, 24, 16, 12 oder 8 nimmt oder diese Zahlen noch je um 1 vermindert. Dagegen besteht das *aṇasaṇa*, soweit es vorübergehend (*ittariya*) ist[4]), im Auslassen von Mahlzeiten. Bleibt eine Tageshälfte ohne Mahlzeit, so ist dies das *egâsaṇa*-Fasten, ist es die erste Hälfte, das *purim'aḍḍha* (vgl. § 161). *cauttha-bhattiya*, *chaṭṭha-bh.*, *aṭṭhama-bh.* usw. heißt, wer erst die 4., 6., 8. usw. Mahlzeit wieder zu sich nimmt, also 1½, 2½, 3½ usw. Tage fastend verbringt, wobei er aber bestimmte Getränke, die je nach dem verschieden sind, nehmen darf (Ṭhāṇ. 147 a). Die *moya-paḍimā* (Vav. 9, 35; Ṭhāṇ. 64 b; Uvav. 24) hat als „kleine" eine Dauer von 6½, als „große" eine von 7½ Tagen, für die Harntrinken vorgeschrieben zu sein scheint; man unternimmt sie zu Beginn oder zu Ende der heißen Zeit. Die *cauttha-* usw. Fasten werden zu künstlichen Systemen und Reihen angeordnet. Die Namen finden sich Uvav. 24; Ṭhāṇ. 292 a, die Ausführung der meisten von ihnen und einiger

[1]) Das ist dem *āṇīta* Sādhudinakṛtya 277 (§ 201 a) zu entnehmen.
[2]) *dattiḥ sakṛt-prakṣepa-lakṣaṇā*; *eka-kṣepa-bhikṣā-l.* Komm. Damit werden ungenau gleichgesetzt *bhikkhā* Vav. 9. 31—34 und *kavala* Sthān. 65b.
[3]) Und auch bei den 91 *para-veyāvacca-kamma-paḍimā* Samav. 95a.
[4]) Das zum Tode führende Fasten (*āvakahiya*) s. § 165.

weiterer in Antag. 8[1]). Die *kaṇag'āvalī* z. B. hat folgende Gestalt: 4 (Abkürzung für *cauttha*, die folgenden entsprechend); 6; 8; 8×8; 4 bis 34; 34×8; 34 bis 4; 8×8; 8, 6; 4. Danach ist ihre gesamte Dauer 522 Tage. Ferner gibt es die „kurze" *savvaobhadda-paḍimā* von 100 und die „lange" von 245, das „kurze" *sīha-nikkīliya* von 187 und das „lange" von 462 Tagen und mehrere andere bis zur *rayaṇ'āvalī*, die 472 Tage hat. Überall aber liegen zwischen den einzelnen Fasten Zeiten der Erholung (*savva-kāma-guṇiyaṃ pārei*). Die Asketinnen der Antag. führen solche Fasten je viermal hintereinander in Verbindung mit den gleich zu erwähnenden Veränderungen im Gehalt der erlaubten Mahlzeiten aus. Durch asketische Stellungen (§ 157) dagegen verschärft ist der *guṇarayaṇa-saṃvacchara*-Zyklus von 16 Monaten Dauer, deren Wirkung auf den fastenden Khandaga Viy. 123b anschaulich schildert, vgl. auch Antag. bei Barnett S. 56. Die dritte Seite der Ernährungsaskese ist die Nahrungsveränderung. Von ihr nennt Uvav. § 30 IV neun Arten (vgl. auch Ṭhāṇ. 296a) unter dem Namen *rasa-pariccāga*. Hervorzuheben ist der Verzicht auf die 10 *vigai*, nämlich Milch und ihre Produkte *dahi*, *sappi*, *navaṇīya*, *ghaya*, Öl, Fett, Honig, Fleisch und Mark (Ṭhāṇ. 204b; 450b). Danach spricht man vom *nivvīiya*[2]). Angeblich darf, wer sich zu diesem Verzicht nicht aufschwingen kann (*vigaī-paḍibaddha*), am Unterricht so wenig teil haben wie einer, der ungezogen (*aviṇīya*) oder unverträglich (*aviosaviya-pāhuḍa*, K. 4, 5) ist. Aber *vikṛti* ist hier gewiß die „Verstimmung", und es ist ein verstimmbarer, launischer Mönch gemeint. Der *āyambiliya* muß sich mit der sauren Grütze namens *āyambila*[3]) begnügen. Allgemeinerer Art sind die Bezeichnungen *panta* und *lūha āhāra* für, wie es scheint, alte und daher trockene Reste.

§ 157. Nach der Dauer unterscheidet man 12 *bhikkhu-paḍimā*, die Samav. 21b genannt und Dasā 7 geschildert werden. Die ersten sieben währen 1—7 Monate (*māsiyā*, *dom.*, *tem.* usw. *bh.-p.*), die 8.—10. 7 Tage, die 11. ist *aho-raiṃdiyā*, die 12. *egarāiyā*. Für die sieben Monats-*paḍimā* gilt der Grundsatz *jettiyā māsā tettiyā dattīo* (§ 156) von fester und flüssiger Speise. Bei der einmonatigen sind noch eine Reihe erschwerender Lebensvorschriften gegeben. Mit der kürzeren Dauer steigern sich die Anforderungen, indem asketische Körperstellungen (s. u.) vorgeschrieben werden, und ein *cauttha*- bis *aṭṭhama-bhatta* vorausgeht. Dafür erntet der Mönch (auch Ṭhāṇ. 147b), der nach 3½tägigem Fasten ohne flüssige Nahrung die 12. *paḍimā* durchführt, also außerhalb einer Ortschaft, den Blick starr auf einen Gegenstand gerichtet, die Füße geschlossen, die Arme herabhängen lassend, in etwas gebeugter Haltung (*īsiṃ pabbhāra-gaeṇaṃ kāeṇaṃ*) eine Nacht hindurch verharrt, eine der drei übersinnlichen Formen des Erkennens (§ 78ff.), während ein Versagen ihm Wahnsinn, lange Krankheit oder Abtrünnigkeit einbringt. Wer eine dieser *paḍimā* vollzieht, nimmt am Leben des Gaṇa nicht teil, er ist ein *egalla-vihārī* (Vav. 1, 25—27). Es versteht sich, daß nur ein Würdiger die Erlaubnis des Lehrers dazu erhält (Ṭhāṇ. 416a). Über die einem solchen gestatteten Ausdrucksarten s. § 74.

Die wiederholt erwähnten Körperstellungen stehen Uvav. § 30 V; Ṭhāṇ. 397b unter den *kāya-kilesa*, die einen weiteren Bestandteil der Askese bilden. Der allgemeine Ausdruck, den Āyār. II 2 vor *sejjā* und *nisīhiyā* anwendet, ist *ṭhāṇa* (*ṭhāṇaṃ ṭhāi*, *ṭhāṇāiya*). Die Stellungen sind 1. liegend: *uttāṇaya*, *uttāṇa-sāī* auf dem Rücken ausgestreckt, *pāsillaga* auf der Seite, *daṇḍ'āyaiya*

[1]) Vgl. auch Barnett, Antag. S. 98ff. [2]) Für *nivviiya = nirvikṛtika.*
[3]) Zur Ableitung s. Barnett, Antag. S. 99, Pischel, Gr. § 137.

mit gestreckten Fußspitzen, *lagaṇḍa-sāī* mit hohlem Rücken. Sodann sind in Hockstellung der *vīr'āsaṇiya* und *ukkuḍuya*. Der letztere gilt Ṭhāṇ. 300b als sitzend, und zwar als eine der 5 Arten des *nesajjiya*, unter denen auch der *godohiya* (Dasā 7) erscheint. Stehend kasteit sich u. a. der eben beschriebene Vollzieher der 12. *paḍimā*, und wer mit einem erhobenen Fuß und aufgereckten Armen in die Sonne starrt (K. 5, 22). Mit *āyāvaṇāe āyāvettae* ist hier das sich der Sonnenglut Aussetzen gemeint[1]), vgl. *āyāvaga* Uvav. und Ṭhāṇ. Der *avāuḍa* bietet sich der Kälte dar, den Insekten der *akaṇḍuyaga* (vgl. Āyār. I 41, 21), auf das wahrscheinlich schon damals beliebte Spucken verzichtet der *aṇiṭṭhubhaga*. Den Nonnen ist (K. 5, 19—34) gymnastische Askese nur in ganz beschränktem Maß erlaubt, sie dürfen nicht mehr als mit 1 *saṃghāḍī* bekleidet und auf ebenem Grund stehend innerhalb der Hausumfriedigung sich dem Sonnenbrand preisgeben.

§ 158. Die freiwillige Aufsichnahme der Askese hat mit der unfreiwilligen Belastung durch die Strafe einige Berührungspunkte. Die Strafe ist eine Folge der Schuld. Schuld ist, wie wir § 168 sehen, was sich von der Wahrheit entfernt, und heißt daher *māyā*; *māī*, der Schuldige, *saṃphāsai māiṭṭhāṇaṃ*[2]). Wer im Lauf eines Monats auf drei, im Lauf eines Jahres auf zehn *māi-ṭṭhāṇa* betroffen wird, ist eines *sabala* schuldig (Dasā 2, 20). *sabala* gibt es 21, es sind gröbere Vergehen (Dasā 2; Samav. 39a). Mehr Übereilungen sind die 20 *asamāhi* (Dasā 1; Samav. 37b). Unpassendes Betragen des Schülers gegenüber dem älteren Mönch ist in 33 Fälle gefaßt, die *āsāyaṇā* heißen (Dasā 3; Samav. 58b). Die uneingestandene Sünde ist ein *salla* (§ 168; Mahānis. 1, 16; vgl. Utt. 26, 42).

Jedes eigene Vergehen *(akicca-ṭṭhāṇa, paḍisevaṇā)* muß, als Einleitung zu weiterem Verfahren, dem Lehrer *(thera* bezw. *pavattiṇī)* angezeigt werden *(āloettae*; vgl. Viy. 498a). Das erfordert Selbstüberwindung, wie Herkunft und Unterweisung sie erzeugen (Ṭhāṇ. 423b. 484a). Menschlichkeiten kommen in den Motiven zutage (Ṭhāṇ. 137a. 417a), aus denen heraus ein Mönch nicht beichten will, wie der Gedanke „geschehen ist geschehen" oder die Furcht vor der Nachrede, und in den Gründen, die ihn bestimmen, es doch zu tun, wie die Angst vor dem Urteil der Lehrer und Mitmönche, vor den Karman-Folgen und vor dem Gewissen, sowie endlich 10 *dosa* (Ṭhāṇ. 484a; Viy. 919a) in der Art und Weise, wie er es tut, nämlich mit inneren Vorbehalten und äußerlichen Kunstgriffen. Unaufrichtigkeit aber wirkt strafverschärfend (Vav. 1, 1—20 = Nis. 20, 1—20).

§ 159. Die Eigenschaften dessen, der die Beichte — wie man den Vorgang immerhin nennen kann — entgegennimmt, schildert Ṭhāṇ. 423b. 484a. Er muß fromm, aufmerksam, in der Praxis erfahren, Vertrauen einflößend *(ovīlaga)*, energisch *(pakuvvaga)*, verschwiegen *(aparissāī)*, überzeugend *(nijjavaga)* und mildernden Umständen zugänglich *(avāya-daṃsī)* sein. Wenn höhere Gewalt das Zusammenkommen mit dem Lehrer vereitelt hat — der betreffende Partner ist dann *amuha* geworden —, so ist der Mönch keinem Vorwurf ausgesetzt (Viy. 375a). Fehlt also der Lehrer, so tritt nach Vav. 1, 34 eine Reihe von Stellvertretern (in der späteren Literatur *ṭhāvaṇā-guru)* ein: ein Mitglied des gleichen *saṃbhoga* (§ 139), eines andern *s.*, ein Laie von der (zeitweiligen) Lebensführung eines Mönches *(sārūviya*, § 163) oder von der gewöhnlichen Art *(sammaṃ-bhāviya)*. Ist auch ein solcher

[1]) Die Übersetzung K. 5, 22f. ist zu berichtigen.

[2]) D. i. *māyi-sthānam*, weder *mātṛ-sth.* (Śīlānka zu Āyār. II 53, 27) noch *māyā-sth.* (Jacobi zu Sūy. I 9, 25).

nicht vorhanden, so vollzieht der Mönch die Beichte unter freiem Himmel in der geistigen Gegenwart der Vollendeten. In dieser Weise ausgeführt, muß der Akt allerdings ohne weitere Folge bleiben, während er im gewöhnlichen Falle das Strafverfahren nach sich zieht[1]). So ist es auch mit der Beichte, die vor dem Tode abgelegt wird (§ 165). Erfordert wird sie auch (Vav. 1, 25—32; 6, 10f.; 7, 1), wenn ein Mönch in einen neuen Gaṇa eintritt oder nach einer asketischen Übung in den Schoß des alten zurückkehrt. Zur Selbstanzeige *(āloyaṇā)* gehört stets das Schuldbekenntnis *(paḍikkamaṇa)*, erst beide zusammen kommen unserm Beichtvorgang einigermaßen gleich. Das Wort hierfür bezeichnet die Rückkehr und hat im fünffachen *paḍikkamaṇa* in Bezug auf „Einströmen" (§ 167f.), Irrglauben, Leidenschaft usw. (Ṭhāṇ. 349a) den Sinn von „Umkehr". Die wörtliche Bedeutung ist dem sechsfachen *p.* (Ṭhāṇ. 379b) beigemischt, soweit die Rückkehr von einem Bedürfnisgang oder aus dem Schlaf *(uccāra-p., pāsavaṇa-p., somaṇ'-antiya-p.)* genannt ist. Das Bekenntnis nun, das uns hier angeht, und das wie jene Formel in den Worten *tassa micchā me dukkaḍaṃ* gipfelt (wonach es auch *m.-d.* oft benannt wird), hat bestimmte Anwendungszeiten: es findet am Morgen statt für Vergehen während der Nacht *(rāiya p.)*, am Abend für solche während des Tages *(divasiya p.)* und in feierlicherer Weise zur Bekräftigung und auch Nachholung am Ende jeder Monatshälfte *(pakkhiya p.)* — hiervon der Name Pakkhiya-Sutta (§ 55) —, nach Ablauf von 4 Monaten *(cāummāsiya p.)* und nach 1 Jahr *(saṃvacchariya p.)*. Auch in dieser Beziehung ist das *p.* also fünffach. Den Hergang findet man im Komm. durch Yaśodeva (S. 82) mit den Worten der Pakkhiyacuṇṇi und der Āvassayac. beschrieben. Wesentlich ist in ihm der Vortrag des Paḍikkamaṇa-Sutta[2]) (§ 55) und die Bitte um Vergebung *(khāmei, khamāvei)*. Sie wird sowohl von einem jüngeren Mönch an einen älteren nach Maßgabe des Dienstalters wie vom Lehrer *(guru)* an seine Schar gerichtet, und zwar an den jüngsten zuerst.

§ 160. Was zwischen dem Schuldbekenntnis und der Annahme der verhängten Sühne *(ahā'rihaṃ pāyacchittaṃ paḍivajjittae)* liegt, geben die Texte (z. B. Viy. 375a; Ṭhāṇ. 56b; K. 4, 25) in den Worten *nindittae garahittae viuṭṭettae visohettae akaraṇ(ay)āe abbhuṭṭhittae*. Die ersten beiden drücken aus, daß der Schuldige sich vor sich selbst und vor dem Lehrer tadelt[3]), das zweite Paar den Prozeß der inneren Läuterung, der Schluß den Willen zur Besserung. Das weitere Verfahren *(vavahāra)* wird theoretisch je nach dem durch höhere Erkenntnis *(āgama)*, die überlieferten Vorschriften *(suya)*, einen in die Ferne gesandten Auftrag *(āṇā)*, eine Regel *(dhāraṇā)* oder eine durch Kundige eingebürgerte Gewohnheit *(jīya)* bestimmt (Vav. 10, 2), wobei immer die folgende beim Fehlen der vorigen eintritt (Ṭhāṇ. 317b; Viy. 383a; vgl. Leumann, Jīt. S. 1196). In der Praxis finden wir nur das *suya* (K. 5, 25) als die notwendige Unterlage für den Vollzug *(paṭṭhavaṇā, paṭṭhavei)* und den *vavahāra* überhaupt nur als ein „möglichst leichtes Verfahren" erwähnt *(ahā-lahusae nāmaṃ vavahāre*, K. 5, 53; Vav. 2, 6—17) erwähnt[4]).

[1]) Gleichwohl wird dies auch in dem angegebenen Sūtra prädiziert.

[2]) Nach einer Hs. von Weber, Verz. II, 739—741 buchstabengetreu abgedruckt. Mit *icchāmi paḍikkamiuṃ* beginnt, mit *tassa micchā mi* (so) *dukkaḍaṃ* schließt durchgehends ein Satz.

[3]) In Versen Caus. 50—54 *garahai* zwischen *udīrai* und *saṃvarai*, s. Viy. 57b; theoretisierend Ṭhāṇ. 43b. 112b. 213b.

[4]) Die vom Verf. Kalpasūtra S. 14 Anm. mitgeteilte Gliederung in 3 × 3 *vav.* ist augenscheinlich eine nachträgliche Konstruktion.

§ 161. Die oft zitierte[1]) Strophe Āv. 19, 1 enthält 10 Formen der Sühne, eine Aufzählung, die wohl auf Uvav. § 30 I (auch Ṭhāṇ. 484a, unvollständig 355b. 423b. 453a) zurückgeht, wo die Sühne (*pāyacchitta*[2]), oft auch *pacchitta*) der innerlichen Askese zugerechnet wird. Die ersten beiden Formen sind Anzeige (*āloyaṇā*) und Bekenntnis (*paḍikkamaṇa*). Nun gibt es gewiß Vergehen, die durch die bloße Anmeldung gesühnt sind, aber nicht umgekehrt ein Bekenntnis ohne *āloyaṇā*, sondern dann nur beide zusammen (*tad-ubhaya* oder *mīsa*, die 3. Form). Es ist also reiner Schematismus, *paḍikkamaṇa* einzeln zu zählen. Die Fortsetzung der Reihe bringt 4. *vivega*, Aufgabe des corpus delicti, 5. *viussagga* ein bewegungsloses Stehen mit herabhängenden Armen. Unter dem Namen *kāussagga* ist dies (so auch Ṭhāṇ. 212b) ein Bestandteil des Zeremoniells beim Beichtakt usw. und kann „stille Andacht" genannt werden, um so mehr, als ihre Dauer sich nach der Zeit bestimmt, die man zu einer oder mehreren *namaskāra*-Formeln[3]) braucht. Im Jīy. ist das Zeitmaß der Atemzug, und wir lesen dort von *viussagga*, die 8, 25, 100, 108 usw., ja 1008 *ūsāsa* dauern müssen. Wenn Ṭhāṇ. 64b *vivega* und *viussagga* beide *paḍimā* genannt werden, dürfte das erste Mal die geistige, das zweite Mal die körperliche „Haltung" gemeint sein. 6. *tava* ist die verringerte, ausgelassene oder veränderte Ernährung. Mit den bisher genannten ebenso wie mit den Formen 7—10, *cheya*, *mūla*, *aṇavaṭṭhayā* und *pāranciya* beschäftigt sich der Jīyakappa (§ 52), in den älteren disziplinarischen Sammlungen kommen nur konkrete Fälle der letzten vier vor. In K. und Vav. erscheint der *cheya* meist in Verbindung mit dem *parihāra*. Auf die Erörterung, welche Vergehen welche Sühne erfordern, müssen wir hier verzichten. Es verdient wohl Erwähnung, daß in den nichtdisziplinarischen Teilen des Kanons von Strafen dieser Art nirgends die Rede ist.

§ 162. 7. *cheya* ist eine Kürzung des Mönchsalters (§ 138). Diese Strafe hat bei den Śvet. wie bei den Dig. je einer Gruppe disziplinarischer Texte den Namen gegeben, vgl. die Cheyasutta, Indranandins Chedapiṇḍa und die Chedāṇaudī (§ 136). Wo sich eine Dauer der Übertretung feststellen läßt, beträgt ihr Umfang bei dem gewöhnlichen Mönch das Fünffache, beim *uvajjhāya* das Zehnfache, beim *āyariya* das Fünfzehnfache davon (Cuṇṇi zu K. 5, 5). Dies soll im Sūtra wohl durch das Wort *s'antarā* (= *sva-kṛtād antarāt*) ausgedrückt werden. Der *parihāra* bedeutet eine „Sonderstellung", vor allem hinsichtlich der Kost. Sthāṇ. 168b gibt die Verschiedenheiten im Auslassungsfasten je nach der Jahreszeit an. Die Entziehungen betreffen nach Jīy. die § 156 erwähnten Bestandteile, sie dulden nur *nivvīiya*, *āyambila*, *egâsaṇa* oder *purim'aḍḍha*[4]). Andere Almosenregeln findet man K. 4, 26; Vav. 2, 28—30. Sie beruhen darauf, daß der

---

[1]) Leumann, Jīt. S. 2. Eine Dig.-Entsprechung s. Chp. 174 (§ 136).

[2]) Sie ist gegeben bei einer Übertretung und bei einer Kombination von solchen, sie tritt ein als Zusatzstrafe (§ 162) und für Unaufrichtigkeit im Bekennen (Ṭhāṇ. 199a).

[3]) *namo arihantāṇaṃ, n. siddhāṇaṃ, n. āyariyāṇaṃ, n. uvajjhāyāṇaṃ, n. loe savva-sāhūṇaṃ.* Anschließend die Vorstellung dieser Formel im Śloka: *eso panca-namokkāro savva-pāva-paṇāsaṇo, mangalāṇaṃ ca savvesiṃ paḍhamaṃ havai mangalaṃ* (nebst anderen Formeln gedruckt in den Ritualbüchern § 55). Kanonisch nur Mahānis. 3 II (Verf. S. 14). Einen Streit um den Wortlaut (*havai* oder *hoi*) s. bei Weber, Kup. S. 811.

[4]) Für das 3. und 4. Wort haben Chp. und Chn. *ega-ṭhāṇa* und *purimaṇḍala*. Alle vier und außerdem *khamaṇa* (= *upavāsa*) heißen dort die 5 *kallāṇa*.

parihāra-kappa-ṭṭhiya zur Dienstleistung bei den *thera* verpflichtet ist, aus der er nur zeitweilig beurlaubt wird (K. 5, 53; Vav. 1, 22—24). Eigentlich steht er außerhalb des Gaṇa (vgl. Vav. 2, 6) und macht weder die notwendigen Ausgänge noch die Wanderung mit den Übrigen zusammen (Āyār. II 50, 7 = Nis. 2, 40—42; Nis. 4, 112). Gemeinsames Wohnen ist nur mit einzelnen von ihnen, nicht mit einer Mehrzahl erlaubt (Vav. 1, 212, 27). Wenn mehrere Mönche von engerer Zusammengehörigkeit sich vergangen haben und unter dem *p.* stehen, so ist immer einer von ihnen davon frei; er gilt einstweilen als *kappāga (= kappa-ṭṭhiya*, § 136) und büßt seine Schuld *(nivvisai)*[1]) nach jenen (Vav. 2, 1—4). Mit dem gleichen Wort unterscheidet man den *nivvisamāṇa* von den *nivviṭṭha-kāiya* (K. 6, 14 = Ṭhāṇ. 167b. 371a). Dem Grundsatz der Ungleichheit, der ja das Ordensleben beherrscht, wird durch die wechselnde Einteilung einer solchen Gruppe in *parihāriya* (auch *pāri°)* und *aṇuparihāriya* (diesen s. Vav. 2, 5) Rechnung getragen, welch letztere die ersteren bedienen (Dīp. zu Utt. 28, 32, nicht ganz vollständig SBE 45, 157 n. 3).

Der *parihāra* wird in zwei Formen ausgesprochen, je nach dem eine Kürzung eintreten kann oder nicht *(ugghāiya* oder *°ima* oder *aṇuggh.* K. 4, 1 = Ṭhāṇ. 162b. 311a[2])). Die Dauer ist in K. und Nis. (vgl. Nis. 1 Schluß usw.) 1 oder 4 Monate, Vav. 1—20 alle Zahlen bis 6. Zur Verteilung der Entziehungen (§ 161) auf 1, 4 oder 6 Monate und deren Benennung mit *lahu* und *guru* vgl. die Cuṇṇi zu Jīy. 61 und Kalpasūtra S. 14 Anm. Über 6 Monate erstreckt sich der *p.* für ein einzelnes Vergehen nicht, wohl aber verlängert sich seine Dauer, wenn während ihrer eine neue Übertretung begangen worden ist (Nis. 20, 21—53). Dann tritt ein Zuschlag *(ārovaṇā)* ein, der 20 bezw. 15 Tage ausmacht, wenn auf das neue Vergehen ein *p.* von 2 bezw. 1 Monat steht. Was für Zuschläge bei Neuvergehen von 3 bis 6 Monaten geschehen, gibt die Nis.cuṇṇi an (fol. 650ff.): bei 3 Monaten werden 25 Tage, bei 4: 30, bei 5: 35, bei 6: 40 Tage zugeschlagen.

Wir sahen, daß der *cheya* das Mönchalter kürzt. Wird es ohne Rest aufgehoben, so ist der Mönch mit dem (8.) *mūla* bestraft, er fängt also unter Wiederholung der Weihe „von unten" an. In den Komm. hat das *mūla* (Chp.: die *mūla-khidi, m.-bhūmi)* einige Geltung, im Kanon kommt es nicht vor. Von diesem „Neubeginn" unterscheidet sich der (9.) *aṇavaṭṭhappa* (K. 4, 3 = Ṭhāṇ. 162b) — Adj. zu *aṇavaṭṭhayā* — dadurch, daß der Schuldige, bis die Weihe wieder an ihm vollzogen werden kann, eine Zwischenzeit abwarten muß. Da in ihr nach dem Komm. Fasten zu halten sind, ist anzunehmen, daß sie nach Maßgabe des Falles begrenzt ist. Der Bestrafte kann aber nur dann wieder geweiht werden, wenn er sich inzwischen (statt wie ein Weltlicher) wie ein Laie geführt hat, es wäre denn, daß der Gaṇa, dem er angehören soll, es ausdrücklich wünschte (Vav. 2, 18f. 22). Das Gleiche gilt ebendort (Vav. 2, 20f. 23) vom (10.) *pāranciya* (K. 4, 2 — Ṭhāṇ. 162b; ein abstraktes Subst. fehlt)[3]). Dieser ist aus der Gemeinschaft der Mönche ausgeschlossen, ohne daß von seiner Wiedereinstellung die Rede war. Aus jenen Sūtras sehen wir, daß sie gleichwohl möglich ist. Aber es ist

[1]) In der Übers. von K. 3, 13 hat der VERF. dies Wort mißverstanden. — Vgl. auch Vav. 1, 17.

[2]) Chp. 204 *(aṇ)ugghāḍa.*

[3]) Die 9. und 10. Form sind als *aṇupaṭṭhavaga* und *pāranciga* im Chp. 174. 262ff. unter (9.) *parihāra* zusammengefaßt (vgl. auch Mūlāc. 5, 165). Als 10. Form des *pāyacchitta* gilt dort die durch *nindaṇa* und *garahaṇa* (vgl. § 160) zum *sammatta*, zur Rechtheit führende *saddahaṇā.*

zu bedenken, daß nicht Vergehen, sondern Eigenschaften den *pārañciya* machen: er ist schlecht, leichtsinnig oder homosexuell veranlagt *(anna-m-annaṃ karemāṇe)*. Darum kommt in der Praxis die Einstufung als *pār.* dem dauernden Ausschluß gleich, zumal weil bei seiner nachmaligen Lebensführung als Laie die Neuweihe nicht stattfinden muß, sondern nur kann.

§ 163. Der *saṃgha* wird, wie § 137 mitgeteilt, außer von Mönchen und Nonnen auch von Laien und Laienfrauen gebildet. Die letzteren beiden heißen *samaṇôvāsaga* und *°siyā*, verkürzt *uvāsaga* und *°siyā*. Andere Bezeichnungen sind *sāvaga* und *sāviyā* (neben dem vorigen Paar Āyār. II 92; Viy. 221b), *saḍḍha* (z. B. Āyār. II 69, 15; 75, 22) und *gihī* (z. B. Vav. 2, 18—23). Der an sich gleichbedeutende *sāgāriya* (Vav. 4, 18f.; 9, 1—30 *sāriya)* ist der Herberger (§ 147), der *gāratthiya* und die *gāratthiṇī* stehen der Gemeinde ganz fern, sie werden sogar von ihr gemieden (§ 148). Ein der Ethik (§ 168) entnommener Ausdruck für den Laien ist *desa-viraya*, „der nur einen Teil der Hauptgebote einhält" (Bhattap. 29, 34; Āurap. 7; Caus. 57) im Gegensatz zum *savva-v.*, dem Mönch.

Ṭhāṇ. 242b gibt an, daß der Laie wie eine Fahne schwanken, wie ein Pflock Widerstand leisten oder ausfallend sein kann wie ein Dornbusch *(kharakaṇṭaya)*, während er anderseits auch wohl das Bild zurückwirft wie ein Spiegel. Das alles geht sicherlich auf sein Verhalten gegenüber den Anliegen oder den Belehrungen vonseiten des Mönches oder der Nonne. Es liegt ihm ob, diesen Obdach, Speise, Ausrüstung und u. U. Krankenpflege zu gewähren (vgl. Uvās. 58, wo gleichzeitig Zurückhaltung vor Andersgläubigen und Weltlichen betont wird), und hierauf wird es zu beziehen sein, wenn er an der genannten Stelle mit Vater und Mutter, Bruder, Freund oder Frau *(savattī)* verglichen wird. Für die gastliche Aufnahme eines Mönches vgl. Vivāgas. 2, 1. Den sittlichen Wert der Almosengabe legt Viy. 289a. 373a dar. Von Leistungen des Laien zum Wohl des Ganzen hören wir im Kanon nichts, also nichts von der Stiftung eigener Versammlungs- und Rasthäuser, wie die heutigen *dharma-śālā* und *upāśraya* es sind[1]), geschweige denn von Tempeln oder Jina-Figuren (§ 25). Schauplatz der Belehrung — in ihr besteht die Gegenleistung seitens der Mönche (Viy. 141a), aber auch Laien suchen sie untereinander (Viy. 550a) — sind die *ceiya*. Dem Lehrer nähert ein Laie sich, ohne etwas, was Leben enthält, bei sich zu haben, in einfacher Kleidung, gesammelt und vom Sichtbereich ab mit den zum *anjali* erhobenen Händen (Viy. 137a; Uvav. 54).

Die Sittlichkeit des Laien liegt in seinen Gelübden beschlossen, die § 170 behandelt werden. Sozusagen in die Ebene gebreitet, werden diese Verpflichtungen in die Senkrechte projiziert durch die Leiter der 11 *uvāsaga-paḍimā* (Dasā 6; Samav. 19a)[2]). 1. *daṃsaṇa-sāvaga* ist einer, der die Laienvorschriften in der Theorie gutheißt, sie aber noch nicht in die Praxis umgesetzt hat[3]). Auf der 2. Stufe ist dies geschehen und der Laie ein *kaya-vvaya-kamma*[4]), aber er führt das *sāmāiya* (nach Dasā 6 II auch das *desāva-*

[1]) Die Worte *samaṇôvāsagassa . . . samaṇôvāsae acchamāṇassa* Viy. 288b sprechen von einem Laien, der zu seinesgleichen (Acc. pl.) geht. Vom *upāśraya* (so Abhay.) ist nicht die Rede.

[2]) S. auch Hoernle Uvās. Anm. 127, wozu man den Komm. Vol. I, S. 27ff. vergleiche.

[3]) In der Beschreibung Dasā 1 *(tassa ṇaṃ bahūiṃ sīlavvaya-guṇa-veramaṇa-paccakkhāṇa-posahôvavāsāiṃ no sammaṃ paṭṭhaviya-puvvāiṃ bhavanti)* fehlen die *aṇu-vvaya*, vgl. aber Abhay. Samav. 19b.

[4]) Diese und die übrigen Bezeichnungen nur Samav.

gāsiya) noch nicht genügend aus. Auf der 3. ist er *sāmāiya-kaḍa*, es fehlt aber noch am *posahôvavāsa*. Der (4.) *pos.-niraya* wiederum vernachlässigt die *ega-rāiyā uvāsaga-paḍimā*. Deren wesentliches Merkmal spricht sich außer in verschiedenen Äußerlichkeiten im geschlechtlichen Maßhalten aus, wonach der Laie (5.) *diyā bambhayārī rattiṃ parimāṇa-kaḍa* heißt. In dieser Lebensführung bleibt er 1—3 Tage bis zu 5 Monaten[1]). Auf der 6. Stufe ist er auch nachts enthaltsam und zwar bis zu 6 Monaten. Auch bei den weiteren *paḍimā* entspricht ihre längste Dauer in Monaten ihrer Zählung. Auf der 7. Stufe tritt der Verzicht auf Leben enthaltende Speise *(sacitt'āhāra)* ein, auf der 8. und 9. hört jede Wesensschädigung durch eigene oder fremde Tätigkeit auf *(ārambha* und *pess'ārambha)*, auf der 10. die eigene zugedachte Kost *(uddiṭṭha-bhatta*, § 154). Hier ist der Laie ferner auf dem Kopf bis auf eine Locke rasiert *(khura-muṇḍaga chihāli-dhāraga)*. Auf Fragen[2]) muß er der Wahrheit die Ehre geben und offen sagen, ob er antworten kann oder nicht *(kappanti duve bhāsāo bhāsittae, jahā jāṇaṃ vā „jāṇaṃ"*[3]*) ajāṇaṃ vā „no jāṇaṃ"*[3]*))*. Damit sind wir ganz in der mönchischen Ethik, der die vorigen *paḍimā* sich schon augenfällig näherten, und es nimmt nicht Wunder, daß der Laie auf der 11. Stufe ebenso viele Monate lang dem Mönch völlig gleich ist *(samaṇa-bhūya)*. Nur darin besteht ein Unterschied, daß er noch Verwandte und Angehörige anerkennt und diese auch auf dem Almosengang besuchen darf *(nāya-vihiṃ ei)*, wobei aber das Verbot vorbereiteter Speise — es ist die Rede von *cāulôdaṇa* und *bhilanga-sūva* — beachtet werden muß. In jedem Falle aber hat er sich bei seiner Bitte als Laie vorzustellen.

Die Texte, u. a. Uvās. 71, wollen es glaubhaft machen, daß ein Laie die 11 *paḍimā* nacheinander ausführe[4]). Das ist gewiß nicht gemeint, und es handelt sich teilweise um eine Abstufung theoretischer Art und teilweise um die Möglichkeit der Auswahl. Es werden ja in 1—4 die normalen Forderungen noch nicht erreicht, und wenn Āṇanda (a. a. O.) nach 14½jährigem Laienleben die *p.* sämtlich auf sich nähme, müßte er zu ihren Unvollkommenheiten wieder hinabsteigen.

§ 164. Einzelheiten von jenem zeitweiligen Mönchsleben erfahren wir aus alten Quellen nicht. Nur K. 2, 13, wo von *pārihāriya sāgāriya* die Rede ist, kann so bezogen werden[5]). Trifft dies nicht das Richtige, und geht das Wort *sāgāriya* vielmehr auf den Laien in normaler Lebensführung, so wäre auch ein solcher der Disziplinierung unterworfen. Das entspräche den Ausführungen im Saḍḍhajīyakappa (141 G.) des Dharmaghoṣa (13. Jh.), einem späten Seitenstück[6]) zu dem oben erwähnten Jīyakappa. Da (trotz Ṭhāṇ. 240a) ein „Dienstalter" als Laie wenigstens im strengen Sinne nicht besteht, können als Strafen nur Speisenbeschränkungen verhängt werden. Sie beginnen mit der *nivvigai* und reichen bis zum *aṭṭhama bhatta*. Schuldig werden kann der Laie an seinen Gelübden und an der Beschaffenheit und Darreichung des Almosens. Die Beichte *(āloyaṇā)* findet an jeder Monatshälfte statt, man hat aber auch entsprechende Viermonats- und Jahres-

[1]) Abhayadeva verzeichnet (Samav. 20b) u. a. eine Reihe, in der die 5. *paḍimā* auf das Essen bei Dunkelheit verzichtet und die nächsten in der Reihenfolge 7. 5. 6 erscheinen, während 8 und 9 zusammengefallen sind.

[2]) *ābhaṭṭha* und *samābh.* sind nach der Ṭīkā = *(sam)ābhāṣita* und gehören danach zu Pischel § 564.

[3]) = *jānāmi.*

[4]) Vgl. auch Hoernle a. a. O.

[5]) Die deutsche und englische Übersetzung durch den Verf. sind jedenfalls falsch.

[6]) Weber, Verz. II, 881f.

feiern (Saḍḍhaj. 10). Aber das ältere Saḍḍhadiṇakicca des Devendra[1]) läßt sie allabendlich geschehen (Str. 233). Nach Saḍḍhay. 12 wählt sich der Laie einen Beichtiger unter den *āyariya*, *uvajjhāya* oder *pavattī*. Ihre Stellvertretung geschieht ähnlich wie Vav. 1, 34 es für den Mönch festsetzt, aber der *sammaṃ-bhāviya* heißt hier *pacchā-kaḍa*, und den veränderten Zeiten entsprechend sind die letzten Instanzen neben den *siddha* die Figuren der Heilskünder *(devayā-paḍimā)*. Ein Saḍḍhapaḍikkamaṇa-Sutta von 50 G.[2]) spiegelt den Beichtakt des Laien wider. Unter den *āvassaya* haben Sāmāiya und Paḍikkamaṇa für ihn eine besondere Fassung. Solange der Laie das *sāmāiya* ausführt, ist er nach Saḍḍhad. 231 dem Mönch gleichzuachten.

§ 165. Gewiß hat nicht selten, wie es die Uvās. von Āṇanda erzählen, die elfte, mönchische Lebensform des Laien ihn auch zur mönchischen Sterbensform geführt. Denn der Mönch wie der Laie kann den Entschluß fassen und durchführen, sein Leben durch ein Sterbefasten zu beendigen. Dies ist für den Gläubigen die einzige freiwillige Todesart[3]), die uneingeschränkte Billigung, ja Empfehlung genießt. Deshalb ist sie auch (als *saṃlehaṇā*, *sallehaṇā)* an die Laienverpflichtungen in der Form eines Sympathiegefühls *(ārahaṇā*, gewöhnlich „Treue") angehängt (§ 170). Wir besitzen über sie eine Studie von K. v. Kamptz[4]), die dem Folgenden im wesentlichen zugrunde liegt. Die Theorie Viy. 118a. 624a; Ṭhāṇ. 93b, 175a; Āurap.) unterscheidet zwischen dem Sterben des Toren *(bāla)* und dem des Weisen *(paṇḍiya)*[5]), zwischen welchen beiden auch eine Mittelstufe steht. Den Toren-Tod stirbt jeder, der von Mahāvīras Lehre nicht berührt ist oder seine Vorschrift mißachtet, den halbweisen *(bāla-p.)* Tod der Laie, der „unerwartet und schnell, ohne vorangegangenes Fasten, jedoch nach einer Beichte und auf einem Sterbebett, das als solches erkannt ist, von ihm ereilt wird"[6]). In der Beschreibung (Viy. 118a; Ṭhāṇ. 93b; Nis. 11, 92) vermischen sich mit der Ausführung die Beweggründe, als welche ein Wunsch für die Nachexistenz (beim *niyāṇa-* oder *tabbhava-maraṇa)* oder, wenn wir sie richtig verstehen, Überdruß und Unvermögen (beim *valaya-* und *vas'aṭṭa-m.)* erscheinen. Überall handelt es natürlich um das freiwillige Sterben. Es wird von Mahāvīra ohne Einschränkung gemißbilligt in der Form des Wasser-, Feuer-, Gift- und Waffen-Todes und des Sprunges in die Tiefe, dagegen wird unter Umständen derjenige nicht getadelt *(kāraṇeṇa appaḍikuṭṭha)*, der sich erhängt oder sich von Geiern zerreißen läßt, also das *vehāṇasa-* oder *giddha-paṭṭha*[7])*-maraṇa* stirbt. Eine solche Nachsicht beruht augenscheinlich nur darauf, daß dieser Selbstmörder nicht durch einen Sturz Erde-, Wasser- und Feuerwesen in Mitleidenschaft zieht. Der freiwillige Tod des Weisen *(paṇḍiya-m.)* nun ist die Folge eines Fastens, das dem System (§ 178) als das lebenslängliche *(āvakahiya)* angehört. Man unterscheidet *bhatta-paccakkhāṇa*[8]) und *pāövagamaṇa*, je mit Unterglie-

[1]) Śrāddhadinakṛtya aur Ātmanindā bhāvanā (diese in Hindī). Benares 1876.

[2]) Weber, Verz. II, 883ff.

[3]) Mit dem natürlichen Ableben *(vīsumbhai)* beschäftigen sich K. 4, 24; Vav. 2, 26; 4, 11f.; 5, 11f.; 7, 17.

[4]) Vgl. S. 75.

[5]) Die Unterscheidung auch beim *vīriya* Viy. 63b und bei der Persönlichkeit überhaupt Viy. 90b. 102a.

[6]) v. Kamptz, a. a. O. S. 15.

[7]) Doch wohl = *gṛdhra-spṛṣṭa* im Sinne von *g.-bhukta* (a. a. O. S. 16).

[8]) Viy. 650a behandelt wohl einen rückfälligen *bhatta-paccakkhāyaga*.

derung. Die im ersten Wort ausgedrückte Aufgabe des Essens gilt auch für das zweite und das hier ausgedrückte Ziel auch für das erste. Der Unterschied besteht in dem Verharren ohne Bewegung, weswegen wenigstens bei den Śvet. schon früh die falsche[1]) Ableitung von *pādapa* einsetzt. Sie mag durch die Rolle befördert worden sein, die für das religiöse Gefühl Indiens im allgemeinen und in der buddhistisch-jinistischen Heiligenlehre (§ 18) im besonderen der Baum spielt. Zwischen beide Arten wird gelegentlich (u. a. Samav. 33a; Utt. 5, 32) eine dritte gestellt, das *ingiṇi-maraṇa*, bei dem eine beschränkte Freiheit der Bewegung zugelassen ist. Es sind doch wohl diese drei, die Āyār. 38, 20 ohne die technischen Namen beschrieben werden. Die der Vorbereitung dienenden Handlungen hat v. Kamptz nach den Paiṇṇa dargestellt. Hervorzuheben sind die Beichte, die Sühne für kundgetane Vergehen und die Neuübernahme der Großen oder Kleineren Gelübde, der feierliche Verzicht auf die dreifache, d. i. feste Speise, die Einnahme eines gelinden abführenden Trankes *(samāhi-pāṇa)*, und der Verzicht auf die vierfache, also auch auf die flüssige Nahrung. Andächtige Haltung der versammelten Gemeindegenossen und eine Ansprache *(aṇusaṭṭhi)* des Guru begleiten die Vorgänge. Im Ganzen entspricht dem die Schilderung von Khandagas Fastensterben Viy. 126bff. Der Eintritt des Todes wird, nach den Ausdrücken *māsiyā saṃlehaṇā* und *kāla-māsa* zu schließen, im Laufe eines Monats erwartet[2]). Der Leichnam wird verbrannt, wie es die Regel war (vgl. Sūy. II 1, 15; Isibhās. 20 Schl.), und wie es auch (vgl. § 15) von den Titthagara angegeben wird.

VII. WELTÜBERWINDUNG.

§ 166. Wie bereits § 7 erwähnt, ist uns eine Menge von Stichworten erhalten, die augenscheinlich die Kernstücke von Gleichnisreden Mahāvīras sind. Dem Vergleich unterliegt menschliches Wesen und Tun. Mahāvīra hat aber seine Lebenserfahrungen nicht nur in diesem Gewande, sondern auch in aufzählender Form oder in anderer Gestaltung niedergelegt. Alles miteinander steht in Ṭhāṇ. 4; je ein Fall in Ṭhāṇ. 3 und 5 (Ṭhāṇ. 113a; 341b) ist dort bereits vorgebildet. Mit diesen Ausnahmen wird mithin der Gegenstand vierfach betrachtet. Im einfachsten Typus hat ein x, dem nachher der Mensch[3]) verglichen wird, das Attribut a oder b oder c oder d. So üben die Menschen *(purisa)* Vergeltung in verschiedener Weise, wie die Knospe *(korava)* des Mango dem Zweig gleichwertig ist, die der Palme spät, die der Liane schnell kommt und die des *meṇḍhavisāṇa* (Widderhorn)-Baumes zu ungenießbarer Frucht reift (185a). Den Bäumen gleich, die — wir ergänzen: zu einer und derselben Zeit — teils Blätter, teils Blüten, teils Früchte tragen, teils[4]) Schatten spenden, wirken die Menschen — dies dürfte gemeint

---

[1]) Leumann Aup.

[2]) Vgl. Hoernle, Uvās. Anm. 161. Der Ausdruck *kāla-māsa* wird auch beim Tode von Weltlichen gebraucht (z. B. Vivāgas. 41b; Rāyap. 131a), aber wohl nur dank der Gewohnheit.

[3]) Man wird *purisa* so übersetzen dürfen, obgleich der Vergleich manchmal auch auf Frauen geht, s. u. Auch Lehrer und Mönche unterliegen dem Vergleich.

[4]) Dies letzte nur in Ṭhāṇ. 4 (235b).

sein — verschieden auf die Mitwelt (113a)[1]). Ein zweiter Typus sagt, daß ein x das Attribut a, nicht b hat (1. Fall), oder das Attribut b, nicht a (2.), oder beide Attribute a und b (3.), oder weder a noch b (4.). Menschen haben verschiedene Abkunft, Stärke, Schönheit wie Stiere (207b), verschiedene Sinnesart wie Elefanten (208a), verschiedenen Erfolg wie Kriegsheere (218a), ungleiche Vorzüge wie Sing- und Zier-Vögel (234b) oder Blumen (239a), ungleiche Verträglichkeit (197a), ungleiche Fähigkeit, Wunden zu schlagen und zu heilen (265b), anderen Kern als Schale (265b) u. a. m. Ein dritter Typus arbeitet mit ausschließenden Gegensätzen wie aufrecht und geneigt (Bäume; 182a), rein und unrein (Kleider; 184a), gerade und krumm (Wege; 215b) brauchbar und unbrauchbar (Fahrzeuge und Zubehör; 238b); voll und leer (Töpfe; 278b), Roß und Mähre (248b), Freund und Feind (284a) und vieles andere. Hier sind die Gegenüberstellungen durch *nām'ege* oder *nāma-m-ege* verbunden: *cattāri kanthagā* (Pferde) *pannattā*, *taṃ-jahā*: *āinne* (Roß) *nāma-m-ege āinne* (1.), *ā. n.-m-e, khalunke* (Mähre) (2.) *kh. n.-m-e. ā.* (3.), *kh.n.-m-e.kh.* (4.). *evaṃ cattāri purisa-jāyā* (248b). Es wird sich in solchen Antithesen um den Gegensatz von Schein und Sein, Regel und Ausnahme, unter Umständen vielleicht auch um Früher und Jetzt handeln. Das Subjekt steht wahrscheinlich an der zweiten Stelle. Dasselbe ist zu vermuten bei einem formal verwandten vierten Typus, der das Gegenstück zum ersten Attribut a wie die gleichförmige Erweiterung von a und b bringt: *cattāri saṃbukkā* (Muscheln) *p.*, *t.-j.*: *vāme nāma-m-ege vām'āvatte, v. n.-m-e. dāhiṇ'āvatte, dāhiṇe n.-m. e. vām'āv., d. n.-m-e. dāhiṇ'āv. evaṃ cattāri purisa-jāyā* (216a). Ebenso daselbst von wirbelndem Rauch, Feuer und Wind[2]) und in zahlreichen anderen Fällen. Der Sinn dürfte derselbe sein wie eben vermutet. Mit Bedauern vermissen wir die Erläuterung, welche die lebendige Rede einst geboten haben muß.

§ 167. Die Verschiedenheit der Menschen[3]) ist die Folge ihres Karmans. Das Karman dringt in die Seele ein durch die Tätigkeit von Leib, Seele und innerem Sinn, den *joga* (Ṭhāṇ. 106b; T. 6, 1)[4]). Diese Betätigung ist das „Einströmen" (bei Jacobi: „Influenz", *aṇhaya*, häufiger *āsava* (§ 84). Die Feststellung, welcher bestimmte geistige oder konkrete Vorgang eine bestimmte Karman-Art in der Seele hervorbringt, steht T. 6, 11 ff. Man findet dort teilweise die Vorstellung, daß die Wirkung der Ursache artgleich ist: Mißachtung von Wissen erzeugt wissenverhüllendes, Töten „unliebsam", achtbarer Wandel „wohltuend zu empfindendes" Karman. Umgekehrt lehrt Viy. 304b, daß die *assāyā-veyaṇijjā kammā* aus Handlungen entstehen, die Schmerz, Kummer, Bedrückung usw. hervorrufen, die *sāyā-v. k.* aber aus dem Unterlassen solcher Handlungen. Vorher werden die *kakkasa-v. k.* genannt, ein Ausdruck, den die solenne Reihe nicht enthält. Sie sind (auf Grund der sinnlichen Wahrnehmungen Viy. 571a) verursacht durch die Leidenschaften *(kasāya)* Zorn, Stolz, Trug und Gier[5]), durch Liebe *(pejja)* und Haß *(dosa)*, durch Streit, Anschwärzen, Zutragen und üble Nachrede, durch Unlust und Lust *(arai-rai)*, durch Täuschung und Lüge *(māyā-*

---

[1]) *pattô(pupphô, phalô)vā-rukkha* ist kontrahiert aus *°ôvaya (= °ôpaga)*.

[2]) Diese drei werden auf Frauen *(agga-mahisī, itthī)* bezogen.

[3]) Ihr Handeln als *sumaṇa* und *dummaṇa* wird Ṭhāṇ. 130b mit vielen schematischen Beispielen belegt.

[4]) Irrig gibt Hauer (Der Yoga als Heilsweg I, 54. 57) an, daß *yoga* im Jinismus „das gesamte fromme Leben und Tun" bezeichne.

[5]) Aber Ṭhāṇ. 195a sind diese bei allen 8 Karman-Arten beteiligt.

mosa) und schließlich durch Irrglauben *(micchatta)*[1]. Allen diesen gehen voraus die fünf Grundlaster, Schädigung von Lebendigem, Unwahrheit, Aneignung, Unkeuschheit und Besitz[2]). Diese 18 werden in anderem Zusammenhang besprochen (§ 170). Ein gemeinsamer Name für alle fehlt, nur im Mahānis. heißen sie die 18 *parihāra-ṭṭhāṇa*[3]).

Mehrfach wird die posthume Vergeltung für Charakterfehler angegeben. Ṭhāṇ. 274a scheint es sich um solche des Mönches zu handeln, da *avaddhaṃsa* „Abfall" den vorgeschriebenen guten Wandel voraussetzt. Der *av.* heißt entweder nach der seelischen Verfassung *(bhāvanā*, Sthān.), die ihm zugrunde liegt, oder nach dem Lohn im nächsten Dasein ein *āsura, ābhiog(iy)a, sammoha* oder *deva-kibbis(iy)a*, worin wir die Namen niederer Götterklassen (§ 134) sehen. Die Ausführungen aber, für welche Fehler — und auch Beschäftigungen und Vollziehungen, wie *nimitt'ājīvayā, bhūi-kamma, kouya-karaṇa* — welche Daseinsform eintritt, beziehen sich allgemein auf den *jīva*, nicht ausschließlich auf den Mönch. Der Lohn in Gestalt einer höheren oder niederen himmlischen Existenz wird Viy. 49a einer aus geistlichen und weltlichen Begriffen wunderlich zusammengesetzten Reihe zugesprochen. Da stehen neben Besitzern von mehr oder weniger Selbstzucht *(saṃjama*, § 177) die *asanni, tāvasa, kandappiya, caraga-parivvāyaga, kibbisiya, tericchiya, ājīviya* und *ābhiogiya.*

§ 168. Über die Leidenschaften[4]) ist bereits § 21. 87 gehandelt worden. Ṭhāṇ. 193a; Samav. 9a verzeichnen sie und geben als ihre Anlässe *(uppatti)* Raum, Sache, Körper und Ausrüstungsstück an. Ihre Wirkung schildert einzeln Dasav. 8, 37—39. Daß sie auf Eindrücken aller Farben, Geschmacksarten, Gerüche und der vier Gefühle warm, kalt, weich und rauh (diese nach Vy.) beruhen, haben sie mit den Hauptvergehen und den anderen Sünden gemeinsam (Viy. 571a). Warum die 8 möglichen Gefühle (§ 57) auf diese 4 beschränkt sind, wird nicht mitgeteilt. In etwas gesuchter Weise werden sie mit einem Wirbel *(āvatta)* verglichen (Ṭhāṇ. 288a), der gewaltsam *(khara)*, hoch, verborgen und fleischern[5]) *(āmisa)* heißt, je nach der Leidenschaft in der feststehenden Reihenfolge. In jedem Falle ist ein Dasein in der Hölle die Frucht (auch Ṭhāṇ. 284b). Ihre Heftigkeit gleicht beim Zorn dem mit Stein, Erde, Sand oder Wasser gezogenen Strich (Ṭhāṇ. 234b), beim Stolz einem Pfosten von Stein, Knochen, Holz oder einer Dalbergia-Ranke, beim Trug einem gebogenen Henkel[6]) aus Bambus, Horn, *gomuttiyā* oder Span, bei der Gier dem Scharlachfleck *(kimi-rāga*[7])*)*, dem nassen und dem trockenen Schmutz und dem Fleck von der Gelbwurz (Ṭhāṇ. 218b). Die Vergleiche suchen dem Wesen des Verglichenen nahezukommen: Stärke, Höhe, Krümme und Umsichgreifen sind Bilder, die sich bei Zorn, Stolz, Trug und Gier einstellen, wie die Vorstellung von „weiß" bei Ruhm und Lachen. Die letzteren

[1]) Diese Reihe u. a. auch Uvav. § 56. 87. 123.

[2]) Alle beziehen sich entweder auf einen selbst oder auf jemand anders (Ṭhāṇ. 92a).

[3]) Verf., Mahānis. S. 66. Die Reihe zeigt dort eine leichte Abweichung.

[4]) Synonyme von *koha, māṇa, māyā* und *lobha* enthalten Viy. 571a; Sūy. 1, 1, 4, 11f.; 1, 2, 2, 29; 1, 9, 11.

[5]) Beispiele sind bei Abhay. u. a. Wasserwirbel (horizontal), Windwirbel (senkrecht), Knäuel und das Kreisen des Raubvogels über dem Fleisch (?).

[6]) So präzisiert Abhay. den krummen Gegenstand, dem er den Trug vergleicht. *gomuttiyā* kann in diesem Zusammenhang nicht der Kuhharn selbst, sondern muß ein nach ihm benannter, im Zickzack geschnittener Stoff sein.

[7]) Im Komm. (219a) zwei Anschauungen über die Entstehung dieses Farbstoffes.

beiden sind eine Betörung von entgegenkommender, die ersteren eine solche von feindseliger Natur: unterschieden werden eine *pejja-vattiyā* und eine *dosa-v. mucchā* (Ṭhāṇ. 98a), wodurch *pejja* und *dosa* den *kasāya* übergeordnet werden. Die zu den Leidenschaften (mit Ausnahme der Gier) gebotenen Einzelheiten stammen aus der Sphäre des Mönches. Zorn entsteht bei der erlebten oder vorausgesehenen Wegnahme angenehmer oder dem Zubringen unangenehmer Dinge und infolge der durch die Lehrer gekränkten Selbstzufriedenheit (Ṭhāṇ. 472b). Dünkel *(maya*, nach Viy. 571a mit *māṇa* „Stolz" synonym) wird gehegt *(ahaṃ antī ti thambhejjā)* auf Geschlecht und Familie, Kraft und Schönheit, Gelehrsamkeit und Askese, Gaben und hohes Ansehen, Besuch von Gottheiten und endlich Wissen und Glauben über dem Durchschnitt der Masse (Ṭhāṇ. 424a; Samav. 13b; Ṭhāṇ. 473a)[1]). Trug ist alles, was der Wahrheit widerspricht. Der Wahrheit dienen auch die konkreten Vorschriften der Lehre Mahāvīras, darum ist deren Übertretung gleichfalls *māyā*, der Übertreter *māī*, der Einzelfall *māi-ṭṭhāṇa* (Āyār. II 1, 5, 1 und oft). So erklärt sich der Zusammenhang zwischen dem Genuß unerlaubter Speise und dem Mangel des Vermögens, sich zu verwandeln oder beim magischen Fernsehen das Richtige wahrzunehmen. Nur ein *amāī* ist zu beiden imstande (Viy. 189a — schon § 62—. 191ab. 627b. 747a — hier ein Gott). Daß Sündhaftigkeit und Irrglaube Hand in Hand gehen, zeigt die Verbindung *māī micchā-diṭṭhi* (Viy. 636b. 746b). Das *micchatta* läßt sich nach den Gesichtspunkten der Anerkennung des Falschen und der Verkennung des Richtigen zehnfach gliedern *(adhamme dhamma-saddā, dhamme adhamma-s.* usw. Ṭhāṇ. 487a), weniger deutlich (Ṭhāṇ. 153a) in *akiriyā* (wohl s. v. w. *duṣkriyā)*, *aviṇaya* und *annāṇa*, deren jedes noch weiter geteilt wird. Das *micchatta* gehört außer der großen Reihe der 18 Sünden (§ 167) auch mit *māyā* und *niyāṇa*, dem Lohnverlangen (§ 180), der kleineren Reihe der 3 „Stacheln" oder „Dornen" *(salla*, Ṭhāṇ. 147b; Samav. 8a) an, die im Herzen haften.

Durch seine Zugehörigkeit zu den Ursachen des *kakkasa kamma* (s. o.) ist das *micchatta* eine Form des *aṇhaya* oder „Einflusses". Es wird aber auch ausdrücklich als eins der 5 Tore[2]) desselben *(āsava-dāra)* bezeichnet (Ṭhāṇ. 316a; Samav. 10a). Die anderen sind die Nichtbeachtung der Gebote *(avirai)*, die Fahrlässigkeit *(pamāya)*, die Leidenschaften und die Betätigung *(joga)*. Dieselben fünf sind bei Umāsvāti T. 8, 1 die Ursachen der Bindung. Die Lehre vom *āsrava* führt er in 6 weiter.

§ 169. Die Paṇhāv., da sie die Hingabe an die Grundlaster *aṇhaya-dāra* nennen, stellen ihnen die *saṃvara-d.*[2]) entgegen. *saṃvara* ist die „Abwehr" des Einfließens von Karman. Sie ist die Aufgabe gegenüber jedem der fünf äußeren Sinne und dem inneren, und sie wird überdies auch demselben inneren Sinn, der Rede und dem Leib zugewiesen (Ṭhāṇ. 322b; 355b; 422a; auch 472a). Erlösungstechnisch wird sie durch eine Reihe von Mitteln

---

[1]) Sieben von diesen zehn erschienen schon beim *goya-kamma* § 87. Gegenstände des Stolzes sind nach dem Komm. zu Ṭhāṇ. 538b auch die 6 Dinge, die einem *aṇattavaṃ (anātmavat)* zum Schaden, einem *attavaṃ* zum Heil gereichen: Mönchsalter, Anhängerschaft, Kenntnisse, Askese, Almosenempfang und Ehrung.

[2]) *dāra* „Tor" paßt nur bei *aṇhaya*. Mit *saṃvara* bedeutet es den „Fall". — Zu Beginn der positiven Darstellung jinistischer Sittlichkeit sei hingewiesen auf die Vorlesungen von Charlotte Krause: An Interpretation of Jain Ethics, Bh. 1929 und the Heritage of the Last Arhat, Bh. 1930, die jedoch oft an der modernen Auffassung orientiert sind.

vollzogen, die weiter unten angegeben sind (§ 173). Diese Mittel schließen die Befolgung der Grundgebote ein, weshalb diese den Inhalt des 2. Teiles der Paṇhāv. bilden. *saṃvara-dāra* sind ferner nach Ṭhāṇ. 316a; Samav. 10a die Gegenstücke zu den eben nach den gleichen Stellen mitgeteilten Handlungen; dem *micchatta* entspricht dabei das *sammatta*. *sammatta* bezeichnet in der Karman-Lehre den Zustand eines, der sein *mohaṇijja kamma* der Wirkung beraubt hat (§ 183). „Rechtheit" — dies die allgemeine Bedeutung (Jacobi zu T. 2, 3) — schließt den rechten Glauben mit ein, er heißt *sammad-diṭṭhi* oder *-daṃsaṇa*. Das Sammatta-paya der Pannavaṇā (19) lehrt das verschiedene Vorkommen von *sammad-d.*, *micchā-d.* und *sammamicchā-d.* bei allen Wesen, woraus wir hier nur entnehmen, daß bei den vernünftigen Wesen alle drei Möglichkeiten vorkommen. Im Bereich der Glaubenspraxis begegnen wir weniger der *sammad.-d.* als der *rui* (Ṭhāṇ. 151a) und der *saddahaṇā* (*saddahaṇayā* Ṭhāṇ. 355b), und dem entsprechen in der Formel des Bekehrungsbekenntnisses *saddahāmi pattiyāmi roemi* (Viy. zuerst 99b). Gegenstand des Glaubens aber sind die 9 „sittlichen Grundbegriffe" (*sabbhāva-payattha*, Ṭhāṇ. 445b), nämlich Seelen und Unbeseeltes, Verdienst und Schuld, Einströmen und Abwehr, Tilgung, Bindung und Erlösung. Unter diese „Wahrheiten" (*tattva*), unter welchem Namen sie im Lauf der Jahrhunderte immer wieder dargestellt worden sind, hat Umāsvāti T. 1, 4 *puṇṇa* und *pāva* nicht aufgenommen.

§ 170. Unsere Darstellung nahm ihren Ausgang vom Menschen schlechthin, wie er in Mahāvīras Gleichnissen erscheint. Wir gehen nun zu dem Menschen über, bei dem die Lehre Wurzel geschlagen hat, wenn auch noch ohne ihn zum Mönchtum zu bringen. Dies ist der Laie. Er nimmt eine Reihe von Beschränkungen auf sich. Es klingt paradox, daß diese an der Zahl mehr sind als die des Mönches, dies beruht aber auf der größeren Vielseitigkeit des bürgerlichen Lebens, in dem der Laie noch steht. Diese brachte es auch mit sich, daß man mehrere Sonderfälle, die der Sache nach in den grundlegenden Geboten enthalten sind, eigens namhaft machte. Abzuleiten sind die Verpflichtungen des Laien aus denen des Mönches. Es werden in ihnen drei Gruppen von Laienbeschränkungen unterschieden, a) die kleinen Gelübde (*aṇu-vvaya*), b) die Zusatz-Gelübde[1] (*guṇa-vvaya*) und c) die Stärkungsgelübde (*sikkhā-vaya*[2])). Die Gesamtzahl ist zwölf, weswegen man vom *duvālasaviha agāra-dhamma* spricht. Jene Dreiteilung gewinnt man aus Uvav. 57, den Wortlaut wenigstens der ersten zeigt Uvās. § 13ff., die Anführung von Übertretungen Uvās. § 45ff.[3]). Die Kleinen (*aṇu*) Gelübde (Ṭhāṇ. 290a; Samav. 10a) heißen so gegenüber den großen, die der Mönch auf sich nimmt (§ 171)[4]), und sind lebenslänglich wie jene. Während die großen Gebote keine Bedingung dulden, sind sie für den Laien abgeschwächt zur Enthaltung 1. von grobem (*thūlaga*) Mißbrauch des Lebendigen mit Todesfolge (*pāṇâivāya*), 2. von grober Unwahrheit (*musā-vāya*), 3. von grober Aneignung (*adinn'ādāṇa*), 4. zum Genügenlassen an der eigenen Frau (*sa-dāra-saṃtosa*) und 5. zur Selbstbeschränkung im Besitzes-

---

1) Vom Verf. RL 7, 22 „Verdienstliche G." genannt. Aber vielleicht ist die obige Bezeichnung richtiger, da es sich um Sonderfälle zu den *aṇu-vvaya* handelt.

2) Dies ist = *śikṣā-vrata*, nicht = *ś.-pada*, wie Leumann Aup. schreibt.

3) Hieran schließt sich Haribhadra, Samarâicc. S. 49f. an.

4) Beide zusammen sind die *mūla-guṇa* gegenüber den *uttara-g.*, unter denen vor allem die Zusatz- und die Stärkungsgelübde verstanden werden (z. B. Viy. 295b).

streben *(icchā-parimāṇa)*. *thūlaga*[1]) betrifft zunächst die in dem Verbot selbst ausgedrückte Handlung, es werden ihr aber (Uvās. 45ff.) andere gleichgesetzt[2]), und zwar in jedem Fall fünf. Daß es sich nur um eine Auswahl handelt — und zwar ist sie besonders der Landwirtschaft und dem kaufmännischen Beruf entnommen —, deutet in Uvās. 45 das Wort *peyāla* „typisch" an, das später allerdings fehlt. Grober Mißbrauch des Lebendigen ist Fesseln, Schlagen, Verwunden, Überladen und Hungern- oder Durstenlassen, wobei augenscheinlich in erster Linie an Haustiere gedacht ist. Grobe Unwahrheit wird begangen durch falsche Anschuldigung[3]) ins Gesicht oder hinter dem Rücken, Bloßstellung der Gattin durch Vertrauensbruch[4]), Weitergabe falscher Nachrichten und Urkundenfälschung. Grobe Aneignung besteht in Hehlerei, Beauftragung zum Diebstahl, unerlaubte Einreise in ein Land, falsches Gewicht und Maß und Warenverfälschung. Die Verstöße gegen die eheliche Treue brauchen nicht aufgeführt zu werden (Uvās. 48). Die Selbstbeschränkung wird für Gold, Vieh, Land, Wagen und eine lange Reihe von Besitztümern, Schmuck- und Genußmitteln ausgesprochen. Auf die fünf Kleinen Gelübde folgen die drei „zusätzlichen": 1. das Sich-Enthalten von zwecklosen Handlungen, die Schaden anrichten *(anaṭṭha-daṇḍa)*, worunter Sorgen und Wünsche, törichtes und gefährliches Tun und das Anstiften dazu verstanden werden[5]); 2. die Beschränkung des Laien auf einen Bereich von bestimmter Ausdehnung in jeder Richtung, den er bei seinen Unternehmungen nicht überschreiten darf *(disi-vvaya)*, und 3. die Maßsetzung in Essen und Trinken und in der Ausstattung nebst dem Vermeiden bestimmter Gewerbe *(uvabhoga-paribhoga-parimāṇa)*. Konkret ist diese schon bei dem fünften *aṇu-vvaya* aufgeführt worden. Deshalb wird hier zunächst Grundsätzliches genannt, nämlich der Genuß von Dingen, die Leben enthalten. Dann folgen die Gewerbe oder Tätigkeiten, die Lebendigem zu nahe treten, wovon fünfzehn namhaft gemacht werden, z. B. Kohlenbrennen, Elfenbein- und Lackhandel, Pressen von Fruchtkernen, Trockenlegen von Seen usw. In diesem Verbot liegt es begründet, daß die Jainas bis auf diesen Tag nur in einem engen Kreis von Berufen zu finden sind. Ebenso wie b 1 ist nach dieser Auffassung auch b 3 nur eine besondere Gestaltung des Schonungsgebotes a 1. In Uvās. folgen allerdings b 3 und b 1 unmittelbar auf die Besitzbeschränkung a 5. In jedem Fall zeigen die *guṇa-vvaya* sich als Spezialformen der *aṇu-vvaya*, wobei sich b 2 ebenfalls an a 5 anschließt. Die Stärkungsgelübde sind gegenüber den bisher aufgeführten von positiver Natur. Mit ihnen nähert der Laie sich zeitweilig der mönchischen Lebensführung. 1. Unter *sāmāiya* versteht der Komm. den Zustand inneren Gleichmaßes, ohne anzugeben, daß es sich um eine täglich mehrmals zu vollziehende Andacht handelt (§ 151)[6]).

---

[1]) Umāsvāti braucht T. 7, 2. 15 das Wort nicht.

[2]) Sie lauten zum Teil etwas anders in T. 7, 19ff.

[3]) Wer eine solche *(abbhakkhāṇa)* tut, wird selbst solche erleiden, und zwar wo es auch sei (Viy. 231b).

[4]) Auch eine Aussage von wahrem Inhalt ist nicht erlaubt, wenn sie Anderen wehtut (§ 171).

[5]) Weltlich werden *aṭṭhā-d.* und *aṇaṭṭhā-d.* unterschieden Ṭhāṇ. 47b; Samav. 7b.

[6]) Umāsvāti erklärt zu T. 7, 16 *sāmāiya* als eine Festsetzung, wie lange der Laie die Großen Gelübde halten will. — In Dasā 6 II werden auffälligerweise *sāmāiya* und *desâvagāsiya* als ein Gegenstand behandelt: *se ṇaṃ sāmāiyaṃ desâvagāsiyaṃ no sammaṃ aṇupālittā bhavai.*

2. *desâvagāsiya* ist Selbstbegrenzung des Wohn- und Tätigkeitsbereichs, die nicht durch Boten, Rufe, Zeichen oder Werfen von Gegenständen überschritten werden darf. 3. Durch den *posahôvavāsa* werden mindestens zu jeder Monatshälfte und in besonderem Raum, der *posaha-sālā* (vgl. Viy. 553a; Jambudd. 3) Fastentage eingehalten, die mit Nachtwachen verbunden sind *(posahaṃ paḍijāgarettae)*. 4. *ahā-* oder *atihi-saṃvibhāga* ist das Austeilen von Spenden, wobei u. a. keine Kunstgriffe vorkommen dürfen, den Empfängern die Annahme unmöglich zu machen. Auf diese zwölf Verpflichtungen lassen die Texte (auch Samav. 119b) und nach ihnen Umāsvāti in T. 7, 17 das Sterbefasten folgen, dessen Benennung als *apacchimā māraṇantiyā saṃlehaṇā-jhūsaṇ'ārāhaṇā* seine hohe Schätzung verrät. Diese Hinzufügung beruht darauf, daß auch in der *saṃlehaṇā* (oder *sallehaṇā)* der Laie sich dem Tun des Laien gleichstellt. Unter die förmlichen Verpflichtungen konnte sie nicht aufgenommen werden, da sie ihrer Natur nach freiwillig ist (§ 165). Ein Lastträger macht Halt, indem er seine Bürde von einer Schulter auf die andere nimmt, indem er ein Bedürfnis verrichtet, indem er an einem Heiligtum *(nāga-* oder *suvaṇṇakumāra-vāsa)* rastet, oder indem er sich für Lebenszeit zur Ruhe setzt. Diesen immer längeren Atempausen *(ussāsa)* vergleicht Ṭhāṇ. 235b die Unterbrechungen im Karmanzuwachs, die dann eintreten, wenn der Laie Verpflichtungen auf sich nimmt. Dabei gelten *sāmāiya* und *desâvagāsiya* für wirkungsvoller als die übrigen[1]) außer dem Fastengelübde, das wieder jene beiden an Wirkung übertrifft, das endgültige Aufhören aber verwirklicht die *saṃlehaṇā*.

§ 171. In der Formel des Laien heißt es: *jāvajjīvāe duvihaṃ tiviheṇaṃ: na karemi na kāravemi maṇasā vayasā kāyasā* (Uvās. 13ff.). Der Laie entsagt also außer der unmittelbaren verbotenen Handlung auch der mittelbaren, soweit sie im aktiven Veranlassen besteht. Auch das Gutheißen *(aṇujāṇai* oder *samaṇujāṇai)* des verbotenen Tuns Anderer abzuschwören ist im Rahmen des bürgerlichen Lebens nicht möglich, wohl aber ist es im Mönchsstande Vorschrift. Die Mönchsgelübde *(maha-vvaya*, Ṭhāṇ. 290a; Samav. 10a) enthalten deshalb die Wendung *tivihaṃ tiviheṇaṃ* und erstrecken sich überdies gleichfalls auf das Tun mit „Herz, Mund und Händen". Sie sind auch in Bezug auf ihren Gegenstand unbedingt und umfassend. Ihr Wortlaut steht Āyār. II 15 Schluß und wird Dasav. 4 Anf.[2]) wiederholt. In Kürze behandelt sie Dasav. 6, 9—26. Eine Monographie nicht nur über diese fünf Selbstbeschränkungen, sondern vorangehend auch über ihre fünf Gegenstücke *(pāṇi-vaha, aliya-vayaṇa, adinn'ādāṇa, abambha* und *pariggaha)* ist das 10. Anga (Paṇhāvāgaraṇāiṃ). Wir stellen den letzteren die sittlichen Grundlagen des Mönchtums gegenüber. Das Schonungsgelübde *(pāṇâivāyāo veramaṇaṃ* Dasav.) umfaßt das Leben in jeder Form, sie sei fein oder greifbar, eine höhere oder eine niedere. Die Āyār. 17, 16 beginnende Predigt ist ein Seitenstück zu den Erläuterungen, die sich an die Laienverpflichtungen knüpfen, da dort die dem Kevalin in den Mund gelegte Gewaltausübung fünffach beschrieben wird. Eigentlich parallel sind aber die *bhāvaṇā* (Samav. 44a), Anweisungen zum richtigen Verständnis, die sich

---

[1]) *sīlavvaya-guṇavvaya-veramaṇa-paccakkhāṇa-posahôvavāsāiṃ* (Acc. pl.). *guṇa-vv.* sind die obigen b 6—8. *sīla-vv.* vertritt möglicherweise die *sikkhā-vaya*, oben c 9—12, *veramaṇa(-paccakkhāṇa ?)* a 1—5. Ungenau wie diese Ausdrucksweise ist auch das Einbeziehen des *posahôvavāsa*, wo doch der *(paḍipuṇṇa) posaha* unmittelbar folgt.

[2]) Zu vergleichen ist auch Uvav. § 87.

Āyār. II 15 an jedes Gelübde anschließen[1]). Dasselbe geschieht in den Paṇhāv., hier sind aber einige *bhāvaṇā* vertauscht, und manche haben einen anderen, wenn auch verwandten Inhalt. Sie fordern neben der höchsten Vorsicht bei den mönchischen Obliegenheiten die Enthaltsamkeit von übelwollendem Denken und Reden. Die „Ehrfurcht vor dem Leben" (Albert Schweitzer), dessen Bereich sie so unabsehbar vergrößert hat, durchzieht Mahāvīras Ordensdisziplin wie keine andere sittliche Vorschrift. Man kann beobachten, daß sie auch in das Feld der geschlechtlichen Enthaltsamkeit eindringt, die allein ihr an Bedeutung gleichkommt[2]). 2. Das Gelübde wahrer Rede *(musā-vāyāo ver.)* sieht Quellen der Unwahrheit in den Hauptleidenschaften Zorn, Stolz, Trug und Gier, ferner in Furcht und Freude und verlangt eine überlegte Ausdrucksweise. Auch wahre Rede, die Schmerz verursachen kann, muß man meiden. Mit ihr und den erlaubten Arten sich auszudrücken, beschäftigt sich eingehend Āyār. II 4 und danach Dasav. 7. Was unter „wahr" und „falsch" verstanden wird, vgl. § 74. 3. Das Gelübde der Nichtaneignung *(adinn'ādāṇāo ver.)* umfaßt alles nicht ausdrücklich Geschenkte *(adinna)* jeder Art und Größe und wo immer es sei. Da der Mönch nichts besitzen darf (s. 5), kommen nur Ausrüstung und Almosen in Betracht. Die Erläuterungen beziehen sich auf das Mönchsquartier (§ 147). 4. Das Keuschheitsgelübde *(mehuṇāo ver.)* hat, wie eben angedeutet, einen überaus weiten Auswirkungskreis. Die mit ihm zusammenhängenden Vorschriften beziehen sich nicht nur auf die normale Sinnlichkeit, sondern deuten häufig auch sexualpathologische Vorgänge an. Zu den Auswirkungen des unterdrückten Triebes gehören die Erscheinungen göttlicher Personen des anderen Geschlechts, denen ein Mönch oder eine Nonne nachgibt (K. 5, 1—4). 5. Das Gelübde der Besitzlosigkeit *(pariggahāo ver.)* betrifft die Aufgabe jeglicher, auch der geringsten eigenen Habe. Dazu rechnet auch das Zurücklegen von Nahrungsmitteln für späteren Gebrauch. Die Ausstattung als Mönch oder als Nonne gilt nicht als Eigentum (Dasav. 6, 20ff.). Erweckt wird der Wunsch, etwas zu besitzen, durch angenehme Eindrücke, die sich den fünf Sinnen aufdrängen. Darum verlangen die fünf Auslegungen dieses Gelübdes die Gleichgültigkeit ihnen selbst gegenüber wie ihren Negationen, die natürlich ihrerseits Wünsche mindestens in der Richtung der Abwehr erzeugen[3]).

Diesen fünf Gelübden fügt Dasav. 4 ein sechstes hinzu, das aber statt *maha-vvaya* nur *vaya* genannt wird. Es ist das *rāī-bhoyaṇāo veramaṇaṃ*, das Sichenthalten von Essen und Trinken nach Einbruch der Dunkelheit. Dies beruht auf der Erwägung, daß ein Insekt, etwas Pflanzliches oder sonstige lebende Substanz in die Speise fallen und darin umkommen könnte. Dasav. 6, 22—26 behandelt unter dem Titel des nächtlichen Essens vielmehr das nächtliche Ausgehen, besonders um des Almosens *(esaṇiya)* willen, was doch gewiß nicht in Frage kommt, während nachts unterwegs zu sein in der Tat verboten ist (K. 1, 4ff.). Der Grund ist natürlich, daß in der Finsternis etwas Lebendes auf dem Wege übersehen und verletzt wird. Das *rāī-bhoyaṇa* ist der Sache nach ein Sonderfall des *pāṇāivāya*, der von einigen Lehrern herausgehoben worden ist, und zwar steht neben Dasav. 4 noch Uvav. § 57; Utt. 19, 30. Dasav. 2, 2 dagegen ist es (als *rāī-bhatta)* in der Menge der Einzelverbote nicht unterschieden. Grundsätzlich ist diese Auf-

[1]) Sie werden K. 3, 24 vorausgesetzt.
[2]) Verf., Mahānisīha S. 73.
[3]) Über die Entstehung von fünf Gelübden aus vier dank Mahāvīra vgl. § 16.

fassung die ältere, und dem widersprechen auch die alten disziplinarischen Sammlungen nicht[1].

§ 172. Auf Einzelheiten ist hier nur soweit eingegangen worden, wie nötig war, um die Grundgebote ihrem wesentlichen Inhalt nach zu schildern. Ihre Auswirkung in der Praxis darzustellen dient ein besonderer Abschnitt (§§ 136ff.). Die Herkunft der Mönchsgelübde liegt, wie Jacobi gezeigt hat[2]), im brahmanischen Asketentum, und ihre Auswahl beruht wie dort und bei den Buddhisten auf dem sittlichen Empfinden. Umāsvātis in dieser Hinsicht schwache Sūtras T. 7, 4—7, die er zu den fünf Haupgeboten beibringt, haben im Kanon keine Stütze. 7,5 und 6 sind denn auch nach Jacobis Vermutung[3]) Anlehnungen an das Yoga-Sūtra des Patanjali, nämlich die Erwägung, daß Töten, Lügen usw. im Grunde nur Leid *(duḥkha)* sei, und die Forderung „des Wohlwollens *(maitrī)* gegen alle Wesen, freudiger Ehrerbietung *(pramoda)* gegen Bessere, des Mitleids *(kāruṇya)* mit Leidenden und der Nichtbeachtung *(mādhyasthya)* Unverbesserlicher". Das Sūtra 7, 4 gibt den Gesichtspunkt der Nützlichkeit und 7, 7 die Gemütsverfassung, aus denen beiden man das Verbotene meidet.

In § 168 wurde die *avirai*, die Nichtachtung der Gebote gestreift. Sie ist es, welche die Seelen leidend und handelnd macht *(ahigaraṇī* und *ahigaraṇa*, Viy. 698a). Arm und Reich, das größte Tier wie das kleinste *(hatthi* und *kunthu)* sind in ihr einander gleich (Viy. 101a. 314b). Sie beruht aber auf dem *apaccakkhāṇa*. Nicht *virai* und *avirai*, sondern *paccakkhāṇa* „Entsagung" (Ṭhāṇ. 44a. 112b) und *apaccakkhāṇa*, ja Viy. 266b auch die Mischung aus beiden, haben eine systematische Darstellung gefunden. Soweit das *pacc.* durch die Mönchsgelübde und die *aṇu-vvaya* dargestellt wird, heißt es (Viy. 295b) *mūlaguṇa-pacc*; soweit durch die *guṇa-* und *sikkhā-vaya*, *uttaraguṇa-pacc.* Hier kommt aber, nicht den Inhalt, sondern die Ausführungsart bezeichnend, eine Reihe von 10 Formen hinzu (auch Ṭhāṇ. 498a), indem das *pacc.* wegen etwas Zukünftigem oder etwas Vergangenem geschieht, trotz Indisposition erzwungen wird u. a. m. Seine Reinheit zeigt sich nach Ṭhāṇ. 349a in Glaube, Zucht, Lernen, Bewahren und harmonischem Wesen. In diesem Zusammenhang ist das Versagen eines Mönches zu nennen, das Ṭhāṇ. 246a als die vier *duha-sejjā* beschrieben wird: es handelt sich um Unglauben, Ungenügsamkeit, Genußsucht und Verwöhntheit. Das Gegenteil stellen die sogenannten *suha-sejjā* dar.

§ 173. Wir verfolgen die „Abwehr" *(saṃvara)* weiter, indem wir ihre Mittel in der Reihenfolge von Gruppen betrachten, die Umāsvāti T. 9, zunächst auf Grund der Zahl der Unterglieder, aufstellt. Manche dieser Unterglieder stehen in mehr als einer Gruppe. Der Kanon kennt von diesen nur einige, und deshalb auch nicht das gemeinsame Ziel als solches. Zunächst die Zucht *(gutti)* des Geistes, der Rede und des Leibes (Ṭhāṇ. 111b; Samav. 8a). Sie ist in jedem dieser Fälle nach Utt. 24, 19ff. die Zurückhaltung von *saṃrambha*, *samārambha* und *ārambha*, worunter die Kommentare (vgl. auch Sthān. zu Ṭhāṇ. 403b) zwei Stufen der Vorbereitung[4]) und die Ausführung verbotenen Denkens, Sprechens und Tuns verstehen. Ebenda werden die 1. und 2. *gutti* auf die vier Möglichkeiten „wahr, falsch, beides und keins von beiden" bezogen (und damit in jeder von ihnen Acht-

[1]) Vgl. K. 4, 1; Nis. 11, 72ff.
[2]) SBE 22, XXIIff.
[3]) Zum Sūtra, betreffs 7, 6 auch SPAW 1929, 607.
[4]) Aber *samārambha* und *ārambha* sind auch Synonyma, vgl. Verf., Ācār. s. v.

samkeit gefordert), die körperliche *gutti* auf das Unterlassen eines Tuns, das andere Wesen schädigt. Dies war freilich schon im *ārambha* usw. enthalten. Umāsvāti faßt zu T. 9, 4 die drei *gupti* im Ganzen konkreter auf.

In Utt. 24 sind die *gutti* mit den 5 *samii* zusammen behandelt (danach Samav. 13b)[1]). Man könnte sie ihre Geschwister nennen, wenn die Kommentare recht hätten, die diese in 24, 1 sogenannten 8 *pavayaṇa-māyāo* als „Mütter der heiligen Lehre" verstehen[2]). Das müßte *p.-māio*, *-māūo* oder *-māyaro* lauten. Es sind vielmehr „Gefäße der Lehre" gemeint. Denn nur wer sich der Zucht und der Behutsamkeit *(samii)* befleißigt, wird auch den geistigen Gehalt fassen. Vorstufen der 5 *samii* — ebenso wie solche, wenn auch nicht ausdrücklich, zu den beiden ersten *gutti* — finden sich in der Auslegung zum 1. Hauptgelübde Āyār. II 15 I, nämlich die Behutsamkeit (1) des Gehens *(iriyā)* und (4) des Indiehandnehmens und Hinsetzens oder -legens von Gerätschaften *(āyāṇa-bhaṇḍa-nikkhevaṇā)*. Zu diesen beiden, von denen die letztere nun erweitert *āy.-bh.-matta-n.*[3]) lautet, treten (Ṭhāṇ. 343a; Samav. 10a) die Behutsamkeit (2) beim Sprechen *(bhāsā)*, (3) bei der Almosensuche *(esaṇā)*, und (5) beim Ausscheiden *(uccāra-pāsavaṇa-khela-singhāṇa-jalla-pāriṭṭhāvaṇiyā)*. Es werden auch 8 *samii* genannt, wobei sich die *maṇa-*, *vai* und *kaya-s.*, nicht *-gutti*, anschließen (Ṭhāṇ. 422b). Überall handelt es sich um die Schonung von Lebendigem. Auf der Straße darf man nur ein *juga* weit vor sich blicken, um in der Nähe nichts zu übersehen; die Rede sei frei von den Leidenschaften, von Lachen, Furcht, Geschwätzigkeit und Nachrede; das Almosen in erlaubter Weise gegeben, empfangen, und so beschaffen, wie es sein muß (§ 154); das Hantieren geschehe unter genauem Betrachten und Abwischen der Sache; das Ausscheiden und Wegwerfen unter aufmerksamer Prüfung des einsam zu wählenden Ortes (§ 148). Ausführlich, aber ohne Hinblick auf die *samii*, finden sich die Fortbewegung zu Lande und zu Wasser Āyār. II 3, die Ausdrucksweise Dasav. 7 behandelt.

§ 174. Vom vorwiegend disziplinarischen Bereich wendet sich Umāsvāti mit dem von ihm so genannten *dharma* (T. 9, 6) wieder dem ethischen zu. Der *dharma*, die mönchische Sittlichkeit, besteht aus Langmut *(kṣamā)*, Demut *(mārdava)*, Lauterkeit *(ārjava)*, Begierdelosigkeit *(śauca)*, Wahrhaftigkeit, Selbstzucht, Askese, Enthaltung, freiwilliger Armut und geistlichem Gehorsam. Das Vorbild zu dieser Reihe finden wir Ṭhāṇ. 296b (in zwei Hälften). 473b. Während *śauca* und *ākiṃcanya* fehlen, stehen dort *mutti* „Preisgabe" und *lāghava* „Genügsamkeit" an ihrer Stelle, doch finden wir *soya* Samav. 120b und *ākiṃcaṇiyā* bezw. *akiṃcaṇayā* ebd. und Ṭhāṇ. 233b in verwandten Zusammenhängen. *uvasama*[4]) (der Vertreter von *khanti* oder *khamā)*, *maddava*, *ajjava* und *saṃtosa* sind Dasav. 8, 37f. die Gegenstücke von *koha*, *māṇa*, *māyā* und *lobha*. Das *uttama bambha*, wie Samav. es nennt[5]), krönt bei Umāsvāti die Reihe[6]). Für die Askese *(tava)* vergleiche man § 178, für *saṃjama* § 177, und im Ganzen Jacobi zum Sūtra. Enthaltung *(ciyāga*, auch *cāya)* ist dort die Aufgabe sündhafter Gedanken,

[1]) Andererseits bilden die 5 *samii* mit den 5 Gelübden zusammen die in der mönchischen Dichtung, vgl. Āyār., Sūy., Utt., oft genannte *samāhi* (Ṭhāṇ. 473a).

[2]) Charpentier, Utt. S. 365 sogar als „Mütter des Glaubens".

[3]) Man erwartet *bhaṇḍa-matt'āyāṇa-nikkhevaṇā*.

[4]) K. 1, 35: *uvasama-sāraṃ sāmaṇṇaṃ* „des Mönchtums Wesen ist Langmut".

[5]) Hierauf beruht *uttama* in T. 9, 6 bei Umāsvāti und in der Dig. Fassung.

[6]) Mit dem *daśa-lakṣaṇaka dharma* Manu 6, 92, an den Jacobi erinnert, liegt nur eine Ähnlichkeit vor. Eine Abhängigkeit besteht nicht.

nach Anderen die Mitteilung des Wissens (also das *dāna* des Besitzlosen); nach Stellen wie Dasav. 2, 2f. *(cāi)* ist es die Enthaltung von konkreten Genüssen. Das *bambha* beschreibt Samav. 35a als achtzehnfach, indem ein Denk-, Wort- und Tatvergehen (3) in Bezug auf irdische und himmlische Freuden *(orāliya* und *divva kāma-bhoga)* im eigenen, im veranlaßten und im gutgeheißenen Tun (3) gemieden werden. Die Theorie der *kāma* und *bhoga*[1]) enthält Viy. (309b), wonach u. a. die ersteren auf Töne und Formen, die letzteren auf Düfte, Geschmäcke und Berührungen gehen. Die Seelen verhalten sich nach der jeweiligen Tendenz teils als *kāmī* teils als *bhogī* teils als *kāma-bhogī*, ebenso die Wesen je nach ihrem Besitz an Sinnesorganen. Aus diesen Aufstellungen geht hervor, daß der Begriff des *bambha* weit über die Absage an geschlechtliches Empfinden hinausgeht. Das zeigt die Anführung der 9 *bambhacera-gutti* Ṭhāṇ. 444a, und dem entspricht die zum Wort *brahmacarya* des Sūtras vorgetragene Erklärung.

§ 175. Auf den zehnfachen *dharma* folgen bei Umāsvāti in T. 9, 7 die zwölf weltschmerzlichen Betrachtungen *(anuprekṣā)*. Ihr Inhalt sind die Vergänglichkeit der Dinge, die Hilflosigkeit des Menschen, das leidenvolle Umhertreiben im Saṃsāra, das Alleinstehen des Menschen, (5) die Wesensverschiedenheit der Seele vom Leibe und von irdischen Dingen, die innere Unreinheit des Leibes, das Einströmen, die Abwehr, die Tilgung, (10) die Welt, die Seltenheit der Erleuchtung *(bodhi-durlabhatva*[2])*)* und die Wahrheit *(dharma-svākhyāta-tattva)*. Diese Reihe ist wiederum, da sie im Kanon nicht vorkommt, erst das Werk des Sūtra-Verfassers, dessen Hand sich auch durch die Einfügung der abstrakten Begriffe *āsrava*, *saṃvara* und *nirjarā* zu verraten scheint. Die vier ersten *anuprekṣā* stammen aus Uvav. § 30 V′, es sind die *aṇicca-*, *asaraṇa-*, *egatta-* und *saṃsārâṇuppehā* nach Maßgabe der *dharmya*-Meditation (§ 180). Schon aus diesem Grunde ist nicht anzunehmen, daß die bezüglichen Angaben des Mahānis.[3]) auf Umāsvāti von Einfluß gewesen wären. Hier nämlich steht der Saṃsāra an fünfter Stelle hinter *ann'anna*, der Wesensverschiedenheit *(anyatva)*. Aber der Mahānis. spricht überhaupt statt von *aṇuppehā* von *bhāvaṇā*; die „Unreinheit" *(aśucitva)* fehlt, und neu ist die *titthayarehiṃ tatta-cintā-bhāvaṇā*.

Auch im Uvav. haben wir schon Abstrahierungen aus der Gedankenwelt vor uns, die uns die Mönchsdichtung mit ihrem pessimistischen Grundgehalt vermittelt. Einige Beispiele in Stichworten mögen der Erläuterung der *anuprekṣā* dienen: *kus'agge jaha osa-bindue ... evaṃ maṇuyāṇa jīvie* Utt. 10,2; *kus'agga-jalabindu-cancalaṃ jīviyaṃ* Uvav. § 23 (danach Dasav. 11, XXI); *nâlaṃ te tava tāṇāe vā saraṇāe vā* Āyār. 6, 24f., vgl. Sūy. II 1, 38. 41; *aṇavadagga dīha-m-addha cāuranta-saṃsāra-kaṃtāra* Utt. 29, 22 und sonst; andere Vergleiche Bhattap. 86, 141[4]); *ego aham aṃsi, na me atthi koi na yâham avi kassai* Āyār. 37, 7, in Mahāpacc. 13 metrisch gestaltet und in Beziehung gesetzt zu: *ekko uppajjae jīvo, ekko c'eva vivajjaī, ekkassa hoi maraṇaṃ, ekko sijjhai nīrao* usw. ebd. 14ff.; *anno jīvo, annaṃ sarīraṃ* Sūy. II 1, 15f. Die Unreinheit des Leibes wird in Nāya 8 drastisch dargetan.

---

[1]) Ṭhāṇ. 263b erscheinen die *bhoga* Seite an Seite mit den *sokkha*. Wer sich von beiden Genußarten nicht trennen kann und neue ihres Schlages sucht, heißt ein *pasappaga*. Anderseits sind *kāma* und *bhoga* in den 10 *sokkha* Ṭhāṇ. 87a mit enthalten.

[2]) So mit S. 195 des Bhāṣya statt *bodhi-durlabha* des Sūtra.

[3]) Verf., Mahānis. S. 66.

[4]) Vgl. v. Kamptz, Sterbefasten S. 23f.

Die drei letzten *anuprekṣā* gehören wieder innerlich zusammen und stehen in einer logischen Folge, die im Mahānis. auch verwischt ist. Aber die Bedeutung von *loka* wird dort durch *loga-vitthara* deutlich, es ist das Gefühl von der ungeheuren Größe der Welt, die von wandernden Seelen voll ist[1]). Zu diesem Raumgefühl kommt das Zeitgefühl, das im Lauf zahlloser Daseinsformen die Möglichkeit, die Lehre zu hören und durch sie die Erlösung zu erwerben, als überaus gering empfindet. Mit diesem Gedanken beschäftigt sich zuerst Utt. 3, zu vergleichen ist auch Dasav. 11, VIII: *dullabhe khalu bho gihīṇaṃ dhamme gihi-majjhe vasantāṇaṃ*. Die 12. *anuprekṣā* endlich gilt dem Inhalt der Lehre, wie er verkündigt worden ist. Daß er das Ergebnis der Denkarbeit der Titthagara ist, soll nach dem Mahānis. ebenfalls Gegenstand der Erwägung sein.

§ 176. Wer sich den genannten Betrachtungen hingibt, wehrt mit ihnen dem Zustrom von Karman. Diese Bestimmung unterscheidet unsere *aṇuppehā* von der Utt. 29, 22 besprochenen, deren Aufgaben anders umschrieben werden. Dem Zusammenhang nach gehört diese in das Gebiet des Unterrichts, genauer des Studiums (§ 150). Auf die *anuprekṣā* folgt in T. 9, 2 als weiteres Mittel des *saṃvara* das Ertragen *(pariṣaha)* der 22 Anfechtungen. Die klassische Stelle für sie ist Utt. 2, wonach sie auch Samav. 40b verzeichnet sind. Die Anfechtungen sind Hunger *(digiṃchā)* und Durst, Hitze und Kälte, stechende Insekten *(daṃsa-masaga*[2])*)* und Blöße *(acela)*[3]); Verstimmung *(arai)* gegenüber den Mönchspflichten, Weiber; [Zwang zum] Wanderleben *(cariyā)*, [Zwang zum] Studieren *(nisīhiyā)* und [Zwang zu dürftigem] Nachtlager *(sejjā)*; Schimpfworte *(akkosa)* und Mißhandlung *(vaha)*; [Zwang zum] Bitten und Abweisung; Krankheit, Verletzung durch scharfes Gras *(taṇa-phāsa)* und Schmutz; [Schmeichelei durch] Ehrfurchtsbezeugung. Bei den drei letzten *parīsaha* walten Unterschiede ob. (20) *pannā* bezeichnet nach den Komm. den Wissensdünkel, aber[4]) die zugehörigen Strophen Utt. 2, 40f. trösten über Nichtwissen *(annāṇa)* als eine unvermeidliche Frucht entsprechender früherer Handlungen. Dies stimmt zusammen mit den anschließenden Strophen 42f., die sich richtig auf (21) *annāṇa*, [den Ärger über] Nichtverstehen, beziehen. (22) *daṃsaṇa* (so auch Samav.) dürfte den [Stolz auf] Glauben ausdrücken. Die Strophen 44f. schildern jedoch das Gegenteil, den Unglauben. Dem entspricht *adarśana* bei Umāsvāti. Jacobis Handschriften haben neben *daṃsaṇa* auch *sammatta*[5]). In der Samav.-Ṭīkā sind die Gegenstände auch noch vertauscht, wir finden als (20) *jnānaṃ*; *kvacid ajnānam iti śrūyate*[6]) (21) *darśana* = *samyag-darśana* und (22) *prajnā* „Überlegung". Auf jeden Fall ist die Benennung der drei Gegenstände auffallend ungenau und damit nicht in Harmonie mit den vorangehenden. Von den *par.* handelt auch Sūy. I 3, 1, aber unsystematisch. Unter den konkreten Anfechtungen erscheint dort (3, 1, 13) neu der *kesaloya*, das Ausraufen des Haares (§ 137). Dieser zählt auch mit unter die

---

1) Nach Umāsvāti handelt es sich um die Vielgestaltigkeit der Welt.

2) Aus Uvav. 87 geht hervor, daß zwei Arten von Insekten gemeint sind.

3) Dies Paar steht gewiß durch Ideenverbindung zusammen; Utt. 2, 12f. ist sie allerdings nicht ausgedrückt.

4) Mit gutem Willen läßt sich Str. 40 als eine Klage und 41 (oder 41b) als die Antwort darauf vonseiten eines eingebildeten Mönches auffassen.

5) So Utt. ed. Jayantavijaya im Text, aber *darśana* im Komm. des Kamalasaṃyama.

6) Gleichen Inhalts Vy. 390b (wo kurze Charakteristik aller 22).

22 *parīsahôvasagga* Uvav. § 116 und fast gleichlautend Viy. 99b[1]), die in Benennung und Aufeinanderfolge an die unsrigen anklingen. *uvasagga* sind Hindernisse, die von göttlichen Personen, Menschen und Tieren dem Mönch bereitet werden oder in und an ihm selbst entstehen *(āya-saṃceyaṇijja*, Ṭhāṇ. 280a, wo Näheres über die einzelnen Arten)[2]). Ohne Zählung sind die beiden Wörter auch sonst verbunden, z. B. Āyār. I 38, 3 = 22 = Sūy. I 16, 4. Die Reihe des Uvav. ist wohl sekundär, wobei allerdings nicht einzusehen ist, weshalb man die geordnete Folge aufgab. — Viy. 388bf. und danach T. 9, 12—17 lehren, auf welcher Art von Karman die einzelnen der 22 Unlustempfindungen beruhen und vieviele bei einem Individuum gleichzeitig vorkommen können. In der Art, wie sie insbesondere über Mißhandlungen denken, die ihnen widerfahren, unterscheiden sich der *chaumattha* und der Kevalin (Ṭhāṇ. 306a). Beide sehen die Notwendigkeit des Leidens ein, der erstere aber will und muß dadurch sein eigenes Heil fördern, der letztere will ein Beispiel geben.

§ 177. Umāsvāti hat die Mittel des *saṃvara* in der Zahl ihrer Glieder bis auf 22 geführt und beginnt nun eine kurze neue Reihe. Hier steht voran der (richtige) Wandel *(cāritra*, T. 9, 18). Bei ihm werden fünf Arten unterschieden: 1. *sāmāiya* oder der zeitweilige *(ittariya)* oder lebenslängliche *(āvakahiya)* fromme Wandel schlechthin, wie vor der Mönchsweihe (vgl. § 138); 2. *cheôvaṭṭhāvaṇiya*, der Wandel nach erstmaligem oder wiederholtem (vgl. § 161) Empfang derselben *(uvaṭṭhavaṇā)*; 3. *parihāra-visuddhiya*, der Wandel unter der sühnegemäßen „Sonderstellung" als *nivvisamāṇaga* und als *nivviṭṭha-kāiya* (§ 136); 4. *suhuma-saṃparāya* ein Wandel, bei dem nur noch ganz geringe Entgleisungen[3]) eines sich sittlich Verschlechternden *(saṃkilissamāṇa)* oder Verbessernden vorkommen; 5. *ahakkhāya* der Wandel, der (sowohl beim *chaumattha* wie beim Kevalin) das aufgestellte Ideal erreicht. Diese Prakritbezeichnungen stammen aus Viy. 909a; Ṭhāṇ. 322b; Uvav. § 30 II. Sie werden aber an den beiden ersten Stellen nicht auf *caritta*, sondern auf *saṃjama* (oder *saṃjaya)* bezogen, womit Wandel und Selbstzucht einander gleichgesetzt werden[4]). Durch 4. ist die Theorie des *saṃjama* mit der Lehre von den *guṇa-sthāna* verbunden (§ 183). Häufig bedeuten *saṃjama* und sein Gegenteil ausschließlich die Schonung oder Schädigung des Lebendigen. Vgl. *chasu saṃjaya* Dasav. 3, 11; 7, 56. (3) *asaṃjama* ist es, wenn man ein Wesen in den Empfindungen kränkt, die es kraft seiner Sinnesorgane hat (z. B. *beindiyā ṇaṃ bhante jīvā* (acc. pl.!) *samārabha(māṇe)*... *jibbhāmayāo sokkhāo vavarovittā bhavai*, *jibbhāmaeṇaṃ dukkheṇaṃ saṃjogittā bhavai* Ṭhāṇ. 284a; ferner 368b). Der *saṃjama* ist in gleicher Beziehung fünf-, sieben- und zehnfach (Ṭhāṇ. 322b; 403b; 472b), wobei allerdings auch lebloser Objekte gedacht wird. Im 17fachen *saṃjama* Samav. 32b, kommt im Anschluß an den zehnfachen durch *pehā*, *uvehā*,

[1]) Sie beginnen mit *nagga-bhāva*. — Die Übernahme der gleichen Wendung im Mahānisīha kann dessen Autor nicht zu Lasten geschrieben werden, wie es Verf., Mahānis. S. 66 getan hat.

[2]) Hierbei scheinen die Handlungen und die Motive durcheinanderzugehen. Hindernisse stammen z. B. aus Spott, Feindseligkeit, Furcht, Freßlust, Verteidigung, sie bestehen u. a. in schlechter Gesellschaft, Hinfallen, Einschlafen oder atrophischem Schrumpfen von Glieder.

[3]) Dies ist wohl der eigentliche Sinn des Wortes, das die Erklärer mit *kaṣāya* wiedergeben.

[4]) Vgl. u. a. *saṃjame tti cāritram* Sthān. 440b. Dieser *s.* liegt vor in der Zucht bezüglich des inneren Sinns, der Rede des Leibes und der Mönchshabe Ṭhāṇ. 233b. Andere, schematische Einteilung des *s.* vgl. Ṭhāṇ. 322b.

avahaṭṭu und *pamajjaṇā* (Hinsehen, Untersuchen, Wegnehmen und Abwischen) die Vorsicht in der Praxis zur Geltung.

§ 178. Mit der Askese, die T. 9, 19ff. auf den Wandel folgt, sind wir nicht mehr im ausschließlichen Bereich des *saṃvara*. Denn Umāsvāti lehrt T. 9, 3, daß die Askese außer der „Abwehr" auch der „Tilgung" dient, die nach ihm übrigens, nicht ohne Widerspruch zwischen 9, 2 und 9, 8, auch bei dem Ertragen der Anfechtungen gewirkt wird. Entsprechend dieser Bedeutung für das Erreichen des Endzieles hat die Askese *(tava)* vielerlei Formen innerhalb ihrer Teilung in äußere und innere. Die eingehendste Auskunft gibt Viy. 921a = Uvav. § 30, dem wir hier mit der Maßgabe folgen, daß wir gegenüber der bezeichnenden Mischung von ethischen und konkreten Forderungen bei den letzteren nur die Hauptabteilungen angeben und für das Einzelne auf die Darstellung des Mönchslebens verweisen (§ 156). So besteht denn die äußere Askese zunächst in dem Auslassen von Mahlzeiten, der Beschränkung in der Menge an Gegenständen und Essen, im Almosengang, der vielfachen Sonderregeln unterworfen werden kann, und im Verzicht auf gewürzte Speisen. Oft bezeichnet *tava* allein das Fasten in diesem erweiterten Sinn. An fünfter Stelle steht die körperliche Askese, die durch gezwungene Stellungen (§ 157) und Entbehren von Zierat geübt wird. Alle diese Punkte sind rein materiell, nur erscheint der zweite, die Herabsetzung des Quantums *(omoyariyā*, auch Ṭhāṇ. 147a), auch als sittliches Gebot an den Mönch, Zorn, Stolz, Trug, Gier, Lärm *(sadda)* und Zank *(jhanjhā)* zu verringern, *appa-koha* usw. zu sein. Es steht also Mäßigung *(bhāv'om.)* neben Mäßigkeit *(davv'om.)*[1], wobei im ersteren Falle der Bestandteil *udara* im Wort ganz zurücktritt. Den Schluß der äußeren Askese bildet der Rückzug von der Umwelt *(paḍisaṃlīṇayā*, vgl. Ṭhāṇ. 322b): der Gewinn der Gleichgültigkeit *(rāga-dosa-niggaha)* gegenüber dem, was die fünf äußeren Sinne bieten, die Unterdrückung und Bändigung der vier Leidenschaften, das Vermeiden unliebsamer und das Fördern freundlicher Betätigung *(joga)* von innerem Sinn, Rede und Leib, und endlich, wieder ganz konkret, die vom weltlichen Treiben und von allen Versuchungen abgesonderte Lagerstätte. Dieser letzte Punkt ist das Einzige, was Umāsvāti in T. 9, 19 aus Uvav. § 30 VI übernommen hat. Er muß es also nicht als glücklich empfunden haben, daß die sonstige *paḍisaṃlīṇayā* der äußeren Askese zugeteilt war, und hat sie deshalb in T. 9, 26 bei der inneren Askese angedeutet. Aber die alte Einordnung beruhte auf der materiellen Natur von Körper, Sprache und allen Sinnen, und die Überlegung, die der Leidenschaften Herr wird, beruht auf dem inneren Sinn nach T. 2, 25.

§ 179. Sechs Mittel wie die äußere hat auch die innere Askese (Ṭhāṇ. 364b). Hier finden wir die Unterwerfung unter Beichte und Buße (§ 158. 161). Zweitens das anständige Betragen *(viṇaya)* gegenüber Wissen, Glauben und Wandel, ferner im Denken, Reden und Tun, mag der Gegenstand geistlich sein oder nicht, und in der Form hilfsbereiter, taktvoller *(desa-kāla-nnu)* und freundlicher Aufführung[2]). Hieran knüpft sich 3. die geistliche Dienstwilligkeit (§ 149) und 4. das Studium (§ 150). In T. 9, 20 folgt

[1]) Leumann Aup. s. v. *omoyariyā*.

[2]) In diesem Zusammenhang soll die Feststellung Viy. 637a nicht übergangen werden, daß achtungsvolle Behandlung in den Höllen und bei den Elementarwesen und den niederen Tieren nicht vorkommt, wohl aber bei den höheren, nur daß diese das Sitzanbieten nicht kennen (!).

5. die Preisgabe *(vyutsarga)* äußerer und innerer Daseinsgrundlagen, wobei der Leib und die Leidenschaften die letzteren bilden, der zwölffache *upādhi*[1]) die ersteren. Umāsvāti verzichtet auf Einzelheiten. Im Uvav. steht das Entsprechende erst an 6. Stelle hinter dem *jhāṇa*, das als der größere Gegenstand erst nachher behandelt werden soll. Der dortige *viosagga* (wofür allgemein *viussagga* geschrieben wird[2]) löst sich von Stofflichem und Geistigem *(davva-v.* und *bhāva-v.)*, nämlich von Leib, von Umgebung *(gaṇa)*, Habe *(uvahi)* und Ernährung einerseits und von den Leidenschaften, dem Saṃsāra und dem Karman anderseits.

§ 180. Mit Uvav. greifen wir zurück zur Versenkung *(jhāṇa*, Ṭhāṇ. 188a; Samav. 9a; Āv. 14). Heilsame Wirkung geht von ihr aus, ja nach T. 9, 30 führt sie zur Befreiung, sofern sie „fromm" und „rein" ist. Es werden nämlich auch Arten der Versenkung unterschieden, die nicht empfehlenswert sind. Diese *avajjhāṇa*[3]) werden stets mit den anderen beiden zusammen behandelt; es sind die unreinen Formen einer an sich dem Heile dienenden Haltung, wie *annāṇa* es zu *nāṇa* ist. Das *aṭṭa jhāṇa*, die trübselige Versenkung, gilt der Beseitigung von Unannehmlichkeit, der Bewahrung von Annehmlichkeit. Ein für sich gestellter Sonderfall der ersteren ist Krankheit, der letzteren Genuß. Beim Genuß macht T. 9, 34 den Wunsch nach dem Besitz bestimmter Güter im künftigen Dasein eigens namhaft[4]). Die Bezeichnung hierfür ist *nidāna* (vgl. auch T. 7, 32). Das *niyāṇa* bildet mit *māyā* und *micchatta* die Reihe der 3 „Stacheln" oder „Dornen" *(salla*, § 168)[5]). Eingehend beschäftigt sich mit ihm eine Darlegung Mahāvīras, das Āyāiṭṭhāṇa, die 10. Dasā. Äußere Kennzeichen sind Klagen, Trauern, Weinen und Jammern[6]). Die bösartige *(rodda)* Versenkung geht auf Schaden, Lüge, Raub und Erhaltung materieller Güter *(sārakkhaṇa)* aus und ist merkbar an Stärke *(ussaṇṇa-* oder *osaṇṇa-)*, Wiederholung, Mannigfaltigkeit und Unaufhörlichkeit der sittlichen Schwächen *(dosa)*[7]). Die fromme *(dhamma)* Versenkung hat vier Arten oder Bereiche *(paḍoyāra)*, denn sie dient der Ergründung *(vijaya)*[8]) des Gebots der Jinas *(āṇā)*, der Abirrungen *(avāya)*[9]), der Frucht der Handlungen *(vivāga* und der daraus folgenden verschiedenen Gestalt *(saṃṭhāṇa)* der Wesen[10]). Sie ist gekenn-

[1]) Das Verhältnis der Wesen zu den 3 *uvahi* (und parallel *pariggaha)* Karman, Leib und Habe behandelt Viy. 749b.

[2]) Daß es trotzdem und trotz *vyutsarga* richtig *viosagga* heißt, hat Leumann Aup. u. a. durch *vosirai* bewiesen.

[3]) Vgl. die *avajjhāṇayā* Ṭhāṇ. 147a.

[4]) In Jacobis Übersetzung lies: „und im *nidāna*".

[5]) Für Stellen aus späteren Werken vgl. Edgerton ABhI 8, 228—231. Von einem Recht, ein *nidāna* zu hegen (S. 229), kann aber keine Rede sein. — Die Erklärungen des Wortes hat Jacobi Samarāiccakahā S. XIX. XXX zusammengestellt.

[6]) *vilavaṇayā* Uvav. 30 V, *paridevaṇayā* Ṭhāṇ. 188a.

[7]) „Mannigfaltigkeit" ist hier nach dem Sthān. 190a angedeuteten pāṭh. *nāṇāviha-dosa* eingesetzt. Der gültige Text hat dafür *annāṇa-dosa*.

[8]) = *vicaya, (artha-)nirṇayana*.

[9]) Jacobi zu T. 9, 37: der Erfahrungstatsachen. Hierbei leitet ihn T. 1, 15, wo aber statt *apāya* besser *avāya* gelesen wird.

[10]) Nach Abhay. handelt es sich um die Form des Weltgebäudes. — In Yogaśāstra 7—10 hat Hemacandra eine andere Einteilung des *dharma-dhyāna* (daß sie sich auf dieses bezieht, sagt er erst 10, 7; 11, 1). Die 4 Unterarten *piṇḍastha, padastha, rūpastha* und *rūpātīta dh.-dhy.* schreiten von körperlichen Gegenständen der Versenkung zu magischen Schriftzeichen, dem Bilde des Arhat und endlich dem körperlosen *paramātman* fort (vgl. Bühler, Hc. S. 84, z. T. nach Bhandarkar, der Sakalakīrtis Tattvārthasāradīpaka folgt,

zeichnet durch Wohlgefallen *(rui)* an *āṇā*, *nisagga*, *uvaesa* und *sutta*. *nisagga* soll der „natürliche Zustand" *(svabhāvo 'nupadeśaḥ)* Einiger sein, die der Belehrung nicht bedürfen, also der *patteya-buddha* (§ 14). Statt der letzten beiden heißt es Ṭhāṇ. 188a *sutta* und *ogāḍha*. *ogāḍha* soll der „Nächste" sein *(sādhu-pratyāsanni-bhūta)* den unterwiesen zu sehen gleichfalls Genugtuung *(rui)* hervorruft. Anknüpfungspunkt *(ālambaṇa)* für das *dhamma jhāṇa* ist die Methode des Unterrichts (§ 150); ihr Stimmungsgehalt *(aṇuppehā)* sind die oben § 175 genannten Betrachtungen. In derselben Weise wird an den gleichen Stellen die reine *(sukka)* Versenkung behandelt. Reinheit und Verzicht in äußeren Dingen, Fehlen von Gemütsbewegung und Verwirrung sind ihre Merkmale; an Langmut, Preisgabe (§ 174), Lauterkeit und Demut knüpft sie an; ihre Stimmungen werden beherrscht durch *avāya*, *asubha*, *aṇantavattiyā* und *vipariṇāma*, also durch die Gedanken an Abirrungen, Ungutes, die Unendlichkeit der Existenzen und den ewigen Wandel. Mit *asubha* kann die innere Unreinheit des Körpers gemeint sein. Deutlicher als durch alle diese mehr oder minder farblosen Ausdrücke werden das Wesen und die Anwendung des *sukka jhāṇa* bei der Angabe seiner *paḍoyāra*. Diese Versenkung hat es mit einem einzelnen Gegenstand im Bereich des *śruta-jnāna* zu tun, der in mehreren seiner Zustände *(paryāya)* oder in nur einem von ihnen betrachtet wird, wonach man das *puhatta-viyakka* (denn der Gegenstand ist „für sich" genommen) *sukka jh.* oder *egatta-viyakka sukka jh.* unterscheidet[1]). *viyakka (vitarka)* ist = *śruta* nach T. 9, 45. Im ersten Fall kann ein Übergang *(vicāra)* von der Betrachtung eines Zustandes zu der eines anderen stattfinden, im zweiten bleibt das Bewußtsein auf einen einzigen gerichtet: hiernach sind den beiden *viyakka* hinzugefügt *saviyārī* und *aviyārī*. Gestuft wie hier ist die reine Versenkung ferner als *suhuma-kiriya s. jh.* und *samucchinna-kiriya s. jh.* In der ersteren ist die Betätigung nur noch in ganz geringem Maß, bei der letzteren überhaupt nicht mehr vorhanden. *kiriyā* bedeutet hier *joga*, die Betätigung von innerem Sinn, Rede und Körper (§ 84). Diese obersten Stufen sind nur dem Kevalin eigen, und zwar dann, wenn er mit Ausnahme vegetativer Tätigkeit (z. B. des Atmens) keinen *yoga* mehr ausübt und sodann, im *selesī*-Stadium (§ 186), auch dieses letzten Restes bar ist, wie es Uvav. § 153 und Pannav. 436b beschreiben. Ihre Zeitdauer ist also ganz beschränkt, ja winzig. Da der Kevalin keinem Rückfall mehr unterliegt, heißt das *jhāṇa* der beiden Stufen *appaḍivāī* und *aṇiyaṭṭī*[2]) (die letzte in T. 9, 41: *vyuparata-kriyā-nivṛtti)*. Bezeichnend für den nachkanonischen Standpunkt ist T. 9, 27f. durch die Einführung physischer Bedingungen für die Fähigkeit zur Versenkung. Nur solche, die einen besonders vorzüglichen Körperbau *(saṃhanana*, § 65)

Report 1883—84, S. 110f.). In Yog. 11 bringt Hc. dann das *śukla-dhy.* mit der Gliederung wie im Uvav., aber nur um der Vollständigkeit willen, siehe drittnächste Anm. H. schrieb, wie die Prakāśa 1—4 des Yog., so auch die darauf folgenden für die Praxis, und zwar behandelt er, wahrscheinlich um einer Vorliebe seines Fürsten zu dienen (vgl. Bühler S. 36), in Pr. 5 und 6 Experimente, die mit der Jaina-Lehre überhaupt nichts zu tun haben, und in 7—10 solche, denen er diese Beziehung nur künstlich beilegte. Denn die obige Erklärung von *rūpa-stha* kann nicht darüber täuschen, daß die vier Unterarten von Haus aus unjinistisch sind.

[1]) Daß *puhatta-* und *egatta-viyakka* Adj. zu *sukka-jjhāṇa* sind, zeigen die beiden anderen Formen *suhuma-* und *samucchinna-kiriya*.

[2]) Die Betätigung des inneren Sinnes, die (ebenso wie die der Rede) vor der des Körpers aufhört, ist eine materielle und nicht mit der erkennenden des Geistes zu verwechseln.

haben, können sie aushalten, und auch diese nicht länger als ein *muhūrta*. Halten wir hiermit Tand. 27 b zusammen, wonach die Menschen „von heute" nur die schlechteste der 6 Konstitutionen haben, so würde sich ergeben, daß gegenwärtig kein Mönch des *dhyāna* fähig wäre[1]). So ist es aber nicht; nur die beiden höchsten Stufen kommen nicht vor, seitdem — nach Jambus Nirvāṇa — niemand mehr Kevalin geworden ist. Jenes ist auch nicht die Meinung Umāsvātis, da er die einzelnen Arten Mönchen von verschiedener sittlicher Reife zuweist (T. 9, 35ff.). Trübselig und bösartig ist nämlich die Versenkung dessen, der die Gelübde nicht oder nur teilweise beobachtet (*avirata* und *deśa-virata*, letzteres der Laie), trübselig auch die des unter Umständen Fahrlässigen (*pramatta-saṃyata*, § 183). Dessen Gegenstück, der Zuverlässige (*apramatta-s.)*, übt die fromme Versenkung. Diese aber ebenso wie die beiden ersten Stufen der reinen Versenkung sind dem eigen, der die Leidenschaften unterdrückt, und dem, der sie vernichtet hat (*upaśānta-kaṣāya* und *kṣīṇa-k.)*.

§ 181. Umāsvāti sagt zu T. 10, 7 (S. 227 der Ausgabe), daß der Mönch, der sich auf den ersten beiden Stufen des *śukla-dhyāna* befinde, im Besitz wunderbarer Kräfte (*ṛddhi)* sei, von denen er eine Anzahl nennt. Dies ist nicht mehr als ein Versuch, die im Kanon öfter erwähnten magischen Fähigkeiten (*iḍḍhi, laddhi, siddhi)* in das System einzubeziehen, übrigens an recht wenig passender Stelle, denn wer die „reine" Stufe der Versenkung erreicht hat, dürfte über die gleich zu nennenden zauberhaften Kunststücke[2]) erhaben sein. Diese gehören aber nicht nur nicht auf diese Stufe der Versenkung, sondern haben an sich überhaupt nichts mit dem Weg zur Erlösung zu tun. Darin, daß sie namhaft gemacht werden, ist ein Zugeständnis an den Volksglauben zu erblicken, der überall asketisch lebenden Männern besondere Kräfte zuschreibt. Nach Uvav. § 24 (vgl. Hc. Yog. 1, 8; Mahānis. S. 75) sind es „einige", nicht weiter differenzierte Mönche, denen dies geschieht. Ihr Verstand ist unerschöpflich (*koṭṭha-buddhi)*, entwickelt den Gegenstand aus keimhaften Anfängen selbständig (*bīya-b.)* und verarbeitet ihn (*paḍa-b.)*[3]). Im Studium haben sie die Gabe der Kombination (*payâṇusāri)*[4]), und es scheint, daß sie ganz verschiedene Vorträge gleichzeitig auffassen können (*saṃbhinna-soya*[5])). Im Erkennen ist ihnen die vierte Stufe eigen, auf der man den *ujju-mai* und den *viula-m.* unterscheidet (§ 80). Andere Gaben imponieren mehr der Menge: diese Mönche sind fähig zu Fluch und Segen, ihre Berührung und ihre Ausscheidungen sind heilsam, sie schaffen Milch, Honig und Butter herbei und machen, daß das Essen nicht ausgeht[6]). Der Fluch (*sāva)* spielt in den Texten weiter keine Rolle, diese wird von dem magischen Feuerstrahl übernommen, den ein erzürnter Mönch oder Gott entsenden kann. Eine solche Handlung ist der *teya-*

[1]) Nach Hc. 11, 4 wird das ganze *śukla-dhyāna* gegenwärtig nicht ausgeführt, weil die beste Gelenkfügung und die Kenntnis der Pūrva dazu gehöre.

[2]) Grenzen der *iḍḍhi* gibt Ṭhāṇ. 354b an; sie werden vor allem durch Grundgesetze der Welt gebildet.

[3]) In Anlehnung an den Komm. spricht Leumann Aup. von zu Tüchern verarbeiteten Früchten der Erkenntnis.

[4]) Oder die Gabe, nichts Gelerntes wieder zu vergessen, **pādânusmārin* (Jacobi, Sthav. S. 9; 2nd ed. S. XCV).

[5]) Daß es sich um ein Hören handelt, zeigt Mahānis. 1, 46 *saṃbhinna-sui*.

[6]) *akkhīṇa-mahāṇasiya* hinter *khīr'āsava* usw. zeigt, wie die letzteren Ausdrücke zu verstehen sind. Es liegt weder die karman-technische Bedeutung von *āsava* noch eine Beziehung auf die Süßigkeit der Rede vor, die Umāsvāti andeutet, indem er diese Fähigkeiten *vādika* nennt.

nisagga, und wir lesen Viy. 678a, wie das *teya* oder die *teya-lessā* den Getroffenen unmittelbar zu Asche verbrennt. Ṭhāṇ. 520b ist aber auch von anderen Fällen die Rede, wo das feurige Geschoß Blasen *(phoḍa* und *pula)* erzeugt und seine Wirkung mehr mittelbar ausübt. Die *teya-lessā* wird durch Askese aufgespeichert *(saṃkhitta*, Viy. 666b)[1]) und heißt danach auch *tava-teya*[2]). Die Aussendung geschieht mittels eines *samugghāya* (Viy. 665b. 678b), und wir haben hier wohl das Muster für die gleichnamigen Vorgänge im System (§ 89). Bemerkenswert ist, daß Mahāvīra dem heißen Geschoß des Gegners *(sā'usiṇā t.-l.)*[3]) mit einem eigenen kühlen *(sīyaliyā t.-l.)* begegnet (Viy. 666a), was der Natur der Sache widerspricht.

Ferner können solche Mönche Objekte zauberhaft darstellen, in einen Gegenstand eingehen (Viy. 757a) und sich in der Luft bewegen. Über diese letzteren Fähigkeiten, die augenscheinlich besonders populär waren, spricht sich auch die Viy. aus, wobei der geistig vorgeschrittene Zustand des Mönches durch die Bezeichnung *bhāviy'appā* charakterisiert wird[4]). Solcher Leistungen ist auch ein Gott fähig; im System der *iḍḍhi* Ṭhāṇ. 172a ist es die *viguvvaṇā*. Es wird für den Mönch wie für den Gott betont (Viy. 154a. 190a), daß es sich nur um eine Einwirkung auf die Sinne handelt und nicht um etwas Wirkliches *(aṇagārassa bhāviy'appaṇo ayam eyārūve visae visaya-mette buie, no c'eva ṇaṃ saṃpattīe vikuvviṃsu vā vikuvvai vā vikuvvissanti vā*[5])*)*. Um diese Einwirkung zu vollbringen, bedarf es der Heranziehung stofflicher Teilchen, die dem Vollbringer nicht eigentümlich sind. Nur mittels ihrer, *bāhirae poggale pariyāittā*, gelingen sie (Viy. 189a ff. 283a. 315a. 643b. 705b; Jīv. 374b; Ṭhāṇ. 104b), und zwar wird zwischen solchen *poggala* unterschieden, die sich beim Vollbringer, und solchen, die sich beim Redner oder auch an dritter Stelle befinden *(tattha-gaya, iha-g.*[6]), *annattha-g.)*. Der Vorgang heißt *veuvviya-samugghāya* und wird, so wie ein Gott ihn vollzieht, Viy. 153b; Jambudd. 268b; Jiṇac. 27 beschrieben (§ 89). Es ist wohl der *veuvviya-* oder vielleicht der *teya-s.*, der ganz oder teilweise (!) angewendet werden kann, aber nicht muß, damit ein Gott oder ein Mönch dank seiner hellen *lessā* (§ 97) göttliche Personen wahrnimmt *(samohaeṇaṃ, asamohaeṇaṃ* oder *samohayâsamohaeṇaṃ appāṇeṇaṃ jāṇai pāsai* Viy. 283b; Jīv. 141b). Die Erzauberungen nun geschehen in dichter Fülle und umfassen die verschiedensten Gegenstände und (natürlich nicht selbständig beseelten, Viy. 751b) Gestalten, wobei auch Frauen eine ziemliche Rolle spielen (vgl. Viy. 189a. 627a). Auch das Luftwandeln von Mönchen oder Göttern wird ausführlich besprochen. Man muß es schon glauben, daß sie sich über ein Hindernis erheben können, wie der Vebhāra-Berg eins ist (Viy. 189a. 643b), und an Dutzenden von Beispielen wird gezeigt (Viy. 190a f. 626b), daß ein Mönch in allen möglichen Stellungen in der Luft zu schweben vermag. Dabei werden menschliche Sitz- oder Trag-Haltungen angenommen oder das Benehmen von Tieren nachgeahmt.

[1]) Sthān. 149b zu Ṭhāṇ. 147b, wo drei Anlässe zur Aufspeicherung gegeben werden, irrig mit *laghūkṛta* erklärt.

[2]) Der Instr. lautet nur *taveṇaṃ teeṇaṃ*.

[3]) Fälschlich gedruckt *sīośiṇā*, aber Vy. 668a steht *svāṃ svakīyāṃ uṣṇāṃ tejo-leśyām*.

[4]) Ein *bh.'a.* ist *iḍḍhimaṃ*, wie der Arhat und die weltlichen Heroen es sind (Ṭhāṇ. 331b).

[5]) *visae tti gocaro vaikriya-karaṇa-śakteḥ... viṣaya eva v.-mātraṃ kriyā-śūnyaṃ ... saṃpattīe tti yatho'ktârtha-sampādanena* Vy. 155a.

[6]) *prajñāpakâpekṣayā iha-gatān* [*pudgalān*] Viy. 283b.

U. a. kann der Schwebende den Kopf nach unten haben wie die Fledermaus *(vagguli)*. Die Theorie des Schwebens unterscheidet (Viy. 793b) *vijjā-cāraṇa* und *jaṅghā-c*. Die letzteren haben eine härtere Askese hinter sich und vermögen daher mehr. Umāsvātis Erklärung (S. 227) scheint das Umgekehrte einzuschließen, indem die *jaṅghā-c.* auf Flammen, Rauch, Regen, Strahlen, Spinnenfaden usw. gehen können, die *viyadgati-c.* aber ohne solche Hilfsmittel auskommen. Man könnte vermuten, daß in *vijjā* hier das Wort *viyat* steckte. Die Viy. gibt freilich an, daß die Betreffenden *vijjāe uttaraguṇa-laddhiṃ khamanti* (?). Für die geistliche Würdigung dieser Fähigkeiten ist bezeichnend, daß ihre Inhaber unter Umständen ohne Beichte sterben. Darin liegt die verdiente Geringschätzung solcher Künste, und diese wird denn auch Mahāvīra in den Mund gelegt in der Geschichte von der Nonne Paṇḍarajjā, die v. Kamptz mitgeteilt hat[1]). Anderseits wird entgegen unserem Empfinden in der Betätigung magischer Kräfte keine *māyā* empfunden. Im Gegenteil wird oft festgestellt, daß nur ein *amāī* ihrer fähig ist (§ 62. 168). Uvav. § 24 nennt hinter den *cāraṇa* noch die *vijjāhara* (das weiter folgende Wort *āgāsāivāī* dürfte ein Attribut sein). Hier werden die *vijj.* also mit unter die geistlichen Personen gerechnet. Es ist aber, wie aus Jambudd. 71 b hervorgeht, eine von Fürsten regierte Menschenklasse mit allen individuellen Verschiedenheiten, deren bleibende Wohnsitze auf den Veyaḍḍha-Gebirgen (§ 124) liegen. Diese Wesen von guter Art — sie spielen in der Märchenliteratur eine große Rolle — haben die Fähigkeit des Luftwandelns kraft ihrer Natur, nicht durch Verdienst, wie neben den Arhats auch die weltlichen Heroen (Ṭhāṇ. 356b, vgl. auch 331b). Auch hier ist, wie bei den Bhavaṇavāsī, den Luftgeistern[2]) des Volksglaubens der Platz im System angewiesen worden.

§ 182. Die Begriffe *upaśama* und *kṣaya*, die § 180 gebraucht wurden, erscheinen bereits in der Lehre von den Zuständen *(bhāva)*, für die Viy. 722a auf Aṇuog. 113bff. verwiesen ist[3]), vgl. Ṭhāṇ. 376b. Von Umāsvāti wird sie T. 2, 1ff. gegeben. Wir beginnen 1. mit dem Wesenheitszustand *(pāriṇāmiya bhāva)*, der dort an 5. Stelle steht. Die Seele — um aus Aṇuog. nur das anzuführen, was sich auf sie speziell bezieht — ist zur Erlösung bestimmt oder nicht (§ 101). Die anderen *bhāva* werden an der Seele vom Karman hervorgerufen. 2. Das Aufgehen *(udaya)* der 8 Karman-Arten in ihr versetzt sie in den *udaiya*-Zustand, er ist mithin die Norm. 3. Durch Selbstzucht kann das in der Seele haftende *mohaṇijja*-Karman soweit unterdrückt werden, daß es Ruhe *(uvasama)* hält, ohne aufzugehen. Dieser Zustand heißt *uvasamiya*. 4. Ist das Karman nicht nur unterdrückt, sondern der Vernichtung *(khaya)* anheimgefallen, so ist der *khaiya*-Zustand da, der dem Kevalin eigen ist. 5. Dem Namen nach zwischen den beiden vorigen ist der *khaövasamiya*-Zustand. Er liegt vor, wenn die 4 Arten des *ghāi-kamma* (§ 87) sich nicht *vipākataḥ*, sondern nur *pradeśataḥ* verwirklichen. Diese Unterscheidung ist nicht Aṇuog. selbst zu entnehmen, wohl aber Hemacandras Kommentar. Sie beruht darauf, daß der *aṇubhāva*, das ist der *vipāka*, eines Karman (T. 8, 22) nach Viy. 65a nicht empfunden zu werden braucht,

[1]) Sterbefasten S. 32. Aber an Vajra (§ 23) werden seine magischen Künste, vor allem das Luftwandeln, gerühmt (Āv. 766ff.).

[2]) Jacobi hat Literaturbl. f. d. orient. Philol. 2, 48 *vijjāhara* von *viharati* abzuleiten versucht.

[3]) Dem gewöhnlichen Leben entnommen sind dagegen die 4 *bhāva*, die Ṭhāṇ. 234b dem Wasser von verschiedener Trübung verglichen werden und eine entsprechende Nachexistenz in der Hölle usw. zur Folge haben.

was beim *paesa-kamma* stets der Fall ist (§ 85). Da im *uvasamiya bhāva* das Karman überhaupt nicht zum Aufgang kommt, ist der *khaôvasamiya bh.* ihm unterlegen. Logisch gehört er also hinter den *udaiya.* Ein 6. Zustand wird von Umāsvāti übergangen: der *saṃṇivāiya,* das gleichzeitige Vorkommen mehrerer der vorgenannten. Die möglichen Kombinationen werden Aṇuog. 122aff. gewissenhaft verzeichnet.

§ 183. Den *upaśānta-* und *kṣīṇa-kaṣāya* insbesondere finden wir bei den *guṇa-ṭṭhāṇa* oder, wenn wir uns auf den Kanon zurückziehen, bei den 14 *jīva-ṭṭhāṇa* Samav. 26b. Diese lauten mit den *guṇa-ṭṭh.* gleich. Der Komm. nimmt davon keine besondere Notiz, und doch mußte er den Namen *guṇa-ṭṭh.* für die logischen und praktischen, zur Befreiung führenden Stufen kennen. Wer auf diesen zur Vollkommenheit hinaufführenden „Seelen-Stufen" steht, heißt 1. *miccha-diṭṭhi*[1]), irrgläubig, 2. *sāsāyaṇa-sammad-d.,* im vorübergehenden Vorgeschmack der Rechtgläubigkeit[2]), 3. *sammā-miccha-d.,* mischgläubig, 4. *aviraya-sammad-d.,* den Geboten nicht folgend, aber rechtgläubig, 5. *virayâviraya,* die Gebote zum Teil befolgend *(deśa-virata),* womit der Laie gemeint ist, 6. *pamatta-saṃjaya,* beherrscht, aber nicht ohne Fahrlässigkeit, 7. *appamatta-s.,* beherrscht und hierin zuverlässig, 8. *niyaṭṭi-bāyara* und 9. *aṇiyaṭṭi-b.* mit den Leidenschaften in gewöhnlicher Stärke, jedenfalls noch nicht in feinster Form, behaftet, 10. *suhuma-saṃparāya uvasāmaga* oder *s.-s. khavaga,* die Leidenschaften nur noch in winzigstem Maß hegend, 11. *uvasanta-moha,* der das *mohaṇijja kamma* unterdrückt hat, 12. *khīṇa-m.,* der dasselbe getilgt hat. Beide heißen mit ihren Sanskritbenennungen *upaśānta-* bezw. *kṣīṇa-kaṣāya-vītarāga-chadmastha.* An 13. Stelle steht der *sajogī kevalī,* der Kevalin mit Betätigung von innerem Sinn, Rede und Leib, an 14. der *ajogī k.,* der Kevalin ohne sie (§ 186). Diese Stelle des Samav. ist die einzige im Kanon, welche die 14 Stufen enthält. Es fehlt jede nähere Ausführung. Eine solche würde bei dem *niyaṭṭi* und *aṇiyaṭṭi* von 8. und 9. einen Hinweis auf die verwickelten Vorgänge enthalten haben, die wir in der späteren Karman-Theorie mit den Guṇa-Stufen in Beziehung gesetzt finden. Durch v. Glasenapp, Karman S. 83f. erfahren wir nämlich aus ihr[3]) Einzelheiten über drei Prozeduren *(karaṇa),* mittels deren die Seele die Bildung von neuem *mohaṇijja* (§ 87) verhindert. Die dritte von ihnen heißt *aṇiyaṭṭi-karaṇa*; die vom (8.) *niyaṭṭi-bāyara-saṃparāya* auszuführende (zweite) Prozedur wird freilich nicht *niyaṭṭi-,* sondern *apuvva-k.* genannt. Den genannten geht das *ahāpavitti-k.* vorher. Von diesen drei Prozeduren wird im Kanon allein das *apuvva-k.* erwähnt, aber nur ganz vereinzelt (Viy. 434b; Nāyādh. 152b[4]); Jambudd. 278b) und wie bei den *guṇa-ṭṭh.,* ohne daß Näheres gesagt würde. Immerhin heißt das *apuvva-k. kamma-raya-vikaraṇa-kara.* Ferner haben wir Samav. 39b eine Angabe über das *mohaṇijja kamma* des *niyaṭṭi-bāyara,* die (im Verein mit entsprechenden Notizen über das des *abhavasiddhiya* und *bhavasiddhiya* — § 101 — Samav. 45b. 47b) auf die spätere Theorie weist, indem sie, nach dem Wort *santa-kamma* zu schließen, den im Kanon sonst fehlenden Ausdruck *sattā* für das potentielle Vorhandensein von Karman (§ 85) und

---

[1]) Vielfach auch *micchad-diṭṭhi* geschrieben. Ein Doppel-d ist aber nur bei *sammad-d. (samyag-dṛṣṭi)* berechtigt.

[2]) Vgl. v. Glasenapp, Karman S. 62.

[3]) Hinzuzufügen ist Śīlāṅka Ācār. (alte Ausg.) I 398ff. Genannt werden die drei Prozeduren Samarāicc. S. 47.

[4]) Hier von Abhayadeva als 8. *guṇasthāna* erklärt.

wenigstens drei der entsprechenden Berechnungen von *kamm'aṃsa (= uttara-prakṛti)* kennt.

So vereinzelt alle diese Erscheinungen sind, geht doch aus ihnen hervor, daß das, was die Karman-Theoretiker uns so ausführlich berichten, schon in älteren Texten stand. Angeblich war ihre Quelle der Diṭṭhivāya, das 12. Anga.

Dies gilt auch für die Lehre von den *seḍhi* oder „Leitern", auf denen die Seele in Unterdrückung oder im Freiwerden von Karman aufsteigt. Es liegt hier nur eine einzige Erwähnung vor, nämlich die von *guṇa-seḍhi* Uvav. § 153, und wieder ersieht man nichts über ihren theoretischen Hintergrund.

Hat schon die oben vorgetragene Karman-Lehre einen stark mechanischen Charakter, so kommt dieser nunmehr noch stärker zur Geltung. Durch die drei Prozeduren soll unmöglich gemacht werden, daß die Seele, wie es zwangsläufig ist, neues *mohaṇijja kamma* bildet, wenn sich altes solches verwirklicht. Ein Vorgang im Laufe der 2. Prozedur *(apuvva-k.)* ist nun die *guṇa-seḍhi*, eine Tilgung von Karman-Teilchen. Das Ziel dieser Prozesse ist die Herstellung des *sammatta* genannten Zustandes. Gleichwohl ist *mohaṇijja* in der Seele noch ruhend vorhanden. Dieses Karman soll die *uvasama-seḍhi* an der Verwirklichung systematisch verhindern, alle Arten von Karman überhaupt nach einander tilgen soll die *khavaga-seḍhi*. Diese führt zur Kevalinschaft. Auf das *sammatta* und die beiden *seḍhi* verteilen sich nun die *guṇa-ṭṭhāṇa*, was die letzten derselben schon durch ihre Namen anzeigen. Die *uvasama-s.* wird auf der 4., 5., 6. oder 7. Stufe bestiegen und führt, aber nur für kurze Zeit, bis zur 11., von welchem Gipfel die Seele alsbald wieder absinkt. Die 14 Stufen bilden nämlich keineswegs eine zeitliche, sondern nur eine sachliche Folge; auf ihnen bewegt sich die Seele aufwärts oder abwärts je nach ihren Handlungen. Aber gerade von den Handlungen, also vom Leben, ist die Darstellung der Theoretiker völlig abgezogen. Für die Einzelheiten sei auf v. Glasenapp verwiesen. Seine Meinung aber, daß hier noch psychologische Labyrinthe zu erforschen seien, trifft wohl kaum zu. Die Jainas haben hier Psychologie ohne Seele getrieben.

§ 184. Der gegenwärtige Abschnitt begann mit einer Betrachtung der Vergleiche, welche die persönlichen Eigenheiten des Menschen auf Grund der Lebenserfahrung charakterisieren. Er mag, ehe wir uns der Krönung des Heilsweges zuwenden, in der das Individuelle verschwindet, auch mit einem solchen Vergleich beschlossen werden, den wir mit derselben Wahrscheinlichkeit wie die vorigen Mahāvīras eigener Kenntnis der menschlichen Schwächen und Vorzüge zuschreiben dürfen. Es werden unterschieden der „Hohle" *(pulāga)*[1], der „Scheckige" *(bausa)*, der „Sündige" *(kusīla)*, der „Freie" *(niyaṇṭha)* und der „Losgesprochene" *(siṇāya)*. Auch die Darlegung, die diese Namen einführte, besitzen wir nicht mehr. Soweit sie den letzten Namen betraf, hat sie an den *snātaka* des brahmanischen Lebens angeknüpft. Im *siṇāya* haben wir den Kevalin vor uns. Der *niyaṇṭha* ist eine Stufe unter ihm, mit diesem dem *nigganṭha* der Ableitung nach entsprechenden[2]) Worte ist also nicht der gewöhnliche Mönch, sondern ein solcher von hervorragenden Eigenschaften gemeint, in vielen von welchen er dem *siṇāya* schon gleichkommt. Im Widerspruch hierzu ist der Sammelname für alle

[1]) Wörtlich die „taube Ähre".

[2]) Vgl. Pischel, Gr. § 333. Wir haben aber die Präp. *ni*, nicht *nis*, vor uns.

fünf Arten ebenfalls *niyaṇṭha*[1]), während die drei übrigen in der Güte unter ihm bleiben. Der *kusīla* ist sündig entweder durch greifbare Vergehen und durch Leidenschaft, oder nur durch den niedrigsten Grad (§ 87) der letzteren, wonach er *paḍisevaṇā-k.* und *kasāya-k.* heißt. Es sind also im Ganzen sechs Arten[2]), mit denen sich Viy. 890bff. beschäftigt, und zwar unter 37 verschiedenen, konkreten und metaphysischen Gesichtspunkten[3]), von denen T. 9, 49 nur 7 berücksichtigt. Es sind nur wenige dabei, denen man eine Wertung der unteren Stufen entnehmen kann. Der *pulāga* erhebt sich z. B. nicht, wie u. a. der *bausa*, zu der Nachahmung der Praxis des Jina, die man *jiṇa-kappa* nennt, sondern bleibt im *thera-k.*; seine Verstöße treffen sowohl die *mūla-guṇa* wie die *uttara-g.*, das heißt sowohl die fünf Gelübde[4]) wie die zehn Entsagungen (§ 172); seine Gelehrsamkeit, wenn sie über Puvva 9, 3 hinausgeht, bleibt innerhalb von neun Puvva. Der *bausa* aber läßt die Gelübde unverletzt und kennt wenigstens den Text, der sich mit den 8 *pavayaṇa-māyā* (§ 173) beschäftigt (für uns Utt. 24), von den Puvva aber nicht mehr als zehn. Mit am ausführlichsten ist die Darstellung hinsichtlich der Verschiedenheiten des Wandels (*caritta-pajjava*, Viy. 898b), auf denen gewiß die ganze Abstufung beruht. „Hohle“, „Scheckige“ und „Sündige“ sind innerhalb ihrer Klasse einander in allen denkbaren Graden[5]) überlegen, unterlegen oder gleich, außerhalb derselben aber in der feststehenden Folge einander ∞ mal unterlegen. Nur die beiden *kusīla* verhalten sich zum *pulāga* und *bausa* wie zu ihresgleichen[6]), und der *niyaṇṭha* fällt mit dem *siṇāya* zusammen. Die *saṃyama-sthāna* im Bhāṣya zu T. 9, 49 sind keine direkte Spiegelung dieses *caritta-pajjava*.

§ 185. An die vorhin genannten *guṇa-ṭṭhāṇa* werden wir erinnert, wenn wir uns der Tilgung (*nijjarā*) zuwenden, wie Umāsvāti sie T. 9, 47 behandelt. Denn zum guten Teil entspricht ihnen die dort gegebene zehnfache Stufenfolge der Tilgenden. Sie zeigt am Anfang den (zunächst nur) Rechtgläubigen (*samyag-dṛṣṭi*), den Laien (*śrāvaka*), den Mönch, der (nicht mehr tut als daß er) die Gelübde hält (*virata*), der sich von den Leidenschaften in ihrer gröberen Form trennt (*ananta-* — scil. *anubandhi*, § 87 — *-viyojaka*). Die höheren Stufen sind durch den Wegfall des *mohaṇijja kamma* gekennzeichnet, das sich in Störung des Glaubens und Störung des Wandels teilt (§ 87). Der Mönch vernichtet die erstere (*darśana-moha-kṣapaka*), ist im Begriff, die letztere zu unterdrücken (*upaśamaka*, vgl. § 182), hat dies vollzogen (*upaśānta-moha*), ist im Begriff, sie zu vernichten (*kṣapaka*), und hat dies vollzogen (*kṣiṇa-moha*). Die höchste Stufe ist der *jina*. Auf jeder dieser Stufen nun wird Karman getilgt, und zwar auf der nächsthöheren ∞ mal mehr als auf der vorhergehenden. Dies bedeutet aber ebensowenig wie bei den eng verwandten *guṇa-ṭṭhāṇa* eine notwendige zeitliche Aufeinanderfolge der Stufen, sondern nur eine sozusagen statistische Feststellung. Sie ist gleich jenen im Kanon nicht enthalten.

Das Mittel zur Tilgung aber ist die Askese; dies lehrt T. 9, 2 als ihre andere Bestimmung neben der, *saṃvara* zu bewirken. Die Tilgung von

[1]) Ṭhāṇ. 336a jedoch *nigganṭha*.
[2]) Angeblich 200 Arten kennt Mahānis. 3, vgl. Verf., Mahānis. S. 68.
[3]) Den ersten davon, die Fünfgliederung jedes einzelnen, s. auch Ṭhāṇ. 336a.
[4]) Sie heißen eigentümlicher Weise hier *āsava* (*pancanhaṃ āsavāṇaṃ paḍisevejjā* Viy. 893b).
[5]) Dies ist so ausgedrückt, daß einer dem andern mit 1/∞, 1/ꜰ oder 1/x (vgl. § 21) unterlegen oder ihm ∞-, ꜰ- oder x-mal überlegen sein kann.
[6]) Doch ist der *paḍisevaṇā-k.* ∞-mal mehr als der *pulāga*.

ruhendem Karman durch Askese ist sozusagen die künstliche gegenüber der natürlichen, die durch das Empfinden aufgegangenen Karmans geschieht, und die man auch Verbrauch nennen kann. Über sie vgl. die Erörterungen des Verhältnisses von *nijjarā* und *veyaṇā* § 86. Ihr steht die Feststellung nahe, daß ein Mönch durch 4½tägiges Fasten mehr Karman tilgt als ein Höllenwesen in Millionen von Jahren (Viy. 704a). In hohem Maß vollzieht (Ṭhāṇ. 170b) unsere Tilgung ein Mönch durch den Drang zum Studium und zu besonderer Kasteiung (*egalla-paḍimā*, § 139), ein Laie durch den Drang zur Hingabe seines Vermögens und zum lebenslänglichen Mönchtum, beide aber (wie Saṃth. 108 bestätigt) durch das Verlangen nach dem Sterbefasten (§ 165). Natürlich hat erst die Ausführung der hier in den Worten *kayā ṇaṃ* ... *viharissāmi* usw. liegenden Absicht den angegebenen Erfolg. Es gehört ins Gebiet der Metaphysik, in wie weit die *nijjarā* die Daseinsreihe des Frommen nach dem Tode verkürzt. Solange sie nicht ausreicht, den in der Seele haftenden Karmanstoff zu beseitigen, muß diese ihren Lauf fortsetzen. Oft (in Viy. zuerst 128b. 168b. 179b) wird Mahāvīra über die Schicksale einer bestimmten Person nach ihrem Tode befragt und weiß über das künftige Auf und Ab ihrer Seele sehr genaue Auskunft zu geben. Wir finden aber auch allgemeine Angaben. Sie beruhen auf dem Moment der Treue (*ārāhaṇā*) des Gläubigen. Diese ist theoretisch behandelt Ṭhāṇ. 159a; Viy. 418b, und zwar wird sie im Bereich von Erkennen, Glauben und Wandel je in drei Graden abgestuft. Sie wird Ṭhāṇ. 98a aber auch unterschieden als *dhammiyā* und *kevali-ārāhaṇā*. Hiervon ist die erste durch Wissen und Wandel bewiesen, die zweite trägt als Frucht den Abschluß der Daseinskette, die *anta-kiriyā* (§ 101), oder eine Götterexistenz, dann ist sie *kappa-vimāṇô-vavattiyā* und wird — das soll ausgedrückt sein — später zur Kevalinschaft führen. Diese verschiedenen Arten und Grade der Treue nun geben die Grundlage für eine bestimmte Anzahl zukünftiger Geburten — man rechnet in den Paiṇṇa[1]) bis 7 oder 8 —; Wesen, die nur noch eine jenseitige Existenz vor sich haben, werden Viy. 851b; Ṭhāṇ. 61b. 250b *bisarīra* genannt. Der höchste Grad aber zerstört jene Grundlage und führt die Erlösung am Ende des gegenwärtigen Lebens herbei. Diese Eigenschaft wird insbesondere dem Sterbefasten beigelegt. Wie wir oben aus Ṭhāṇ. sahen, bringt es eine große Tilgung mit sich, und hierzu gehört es mindestens indirekt, wenn Viy. mehrfach (189b. 231a. 375a. 497b. 794a) den Vollzug der Beichte, vor allem der Beichte vor dem Sterben, der *ārāhaṇā* oder „Treue" entfließen läßt. In den Paiṇṇa wird klar ausgesprochen[2]), daß der durch Fasten sterbende Mönch entweder in die allerhöchste himmlische Region Savvaṭṭhasiddha (§ 129) oder an den Ort der Vollendeten gelangt. Das letztere setzt den Besitz des *kevala*-Erkennens voraus. Schon in der Lebensschilderung Mahāvīras (Āyār. II 130f.; Jiṇac. § 120) wird, in Übereinstimmung mit der Rolle, welche die Kasteiung im System spielt, kaum von geistigem Ringen, dagegen von gewaltiger, auf die Überwindung der menschlichen Natur gerichteter physischer Anstrengung gesprochen, als deren Lohn das Allwissen und Allschauen eintritt. Die körperliche Seite tritt schließlich ganz in den Vordergrund: die Paiṇṇa[3]) und die von ihnen benutzten Legenden sowie der Mahānisīha lassen das *kevala* dem Fastenden und dem Märtyrer kraft ihrem Tun und Leiden zufallen, wobei sie sich anstelle der regelrecht erforderlichen

[1]) Vgl. v. Kamptz, Sterbefasten S. 39.
[2]) v. Kamptz a. a. O. S. 21f.
[3]) Vgl. Verf., Mahānis., S. 29f., 72.

Vertiefung in die heilige Lehre mit einem Minimum an Formeln oder einzelnen Worten begnügen, deren Vergegenwärtigung die erforderliche Tilgung herbeiführt.

§ 186. Der Mönch, der (und die Nonne, die) von den vier verhüllenden, störenden, hindernden Arten des Karmans frei geworden ist, besitzt das All-Erkennen, das *kevala-nāṇa*[1]) und ist *uppanna-nāṇa-daṃsaṇa-dhara* ... *kevalī tīya-paccuppanna-m-aṇāgaya-viyāṇaga savvannū savva-darisī* (u. a. Viy. 114a; ausführlicher Uvav. § 16). Nur noch das zu Fühlende, das Individuelle, die soziale Stellung und die Lebensmenge haften als Karman in seiner Seele. Die Metaphysik lehrt, daß er die drei ersten, soweit erforderlich, der letztgenannten angleicht *(visamaṃ samaṃ karei)* und ihren Überschuß durch einen Akt der Ausstoßung, den § 89 nach Uvav. § 141ff. beschriebenen *kevali-samugghāya*, ausscheidet. Während dies eine rein körperliche Betätigung war, kommen danach Funktionen des inneren Sinnes und der Rede wieder hinzu. Sie bewegen sich ausschließlich in der Sphäre des Wahren und des Weder-wahr-noch-falschen, worunter Anordnungen, Befehle, Fragen u. a. zu verstehen sind (§ 74). In dem, was Uvav. § 150 über das einem solchen verbliebene körperliche Tun sagt, — es bestehe im Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen, über etwas Hinwegschreiten, Heben, Reichen in mehrfacher Beziehung — sind die physischen Funktionen gänzlich übergangen, als wenn der zu schildernde Zustand des *sajogī kevalī* (Uvav. § 151; Ṭhāṇ. 49b; *guṇa-ṭṭhāṇa* 13, vgl. § 183) nicht unter Umständen die ganze Lehrtätigkeit und das Meisterleben eines Kevalins wie Mahāvīra einschlösse, mit der höchsten Entfaltung (Ṭhāṇ. 306a) von Wissen, Schauen, Wandel, Askese und Willen. Die Tätigkeit der Sinne *(āyāṇa)* hat allerdings aufgehört (Viy. 223b = 286a), da der Kevalin ihrer nicht mehr bedarf.

Uvav. 30 V wird das *sukka-jhāṇa* auf den letzten Stufen *suhuma-kiriya* und *samucchinna-k.* genannt (§ 180), wobei *kiriyā* soviel wie *joga* bedeuten soll. Die beigesetzten Wörter *appaḍivāī* bezw. *aniyaṭṭi* schließen einen Rückfall in die frühere Aktivität aus. Es muß sich also in dieser Versenkung, und das ist auch die Auffassung der Tradition (Aup.; Sthān.), um einen der Kevalinschaft eigenen Zustand handeln. Aber die Schilderung Uvav. § 141ff. sagt nichts von Versenkung. Indessen kann man eine Andeutung dieser darin sehen, daß Uvav. § 152 die Betätigung von innerem Sinn, Rede und Leib in dem Augenblick, wo sie zum Stillstand gebracht werden, als ganz winzig und jedes einem anderen Wesen mögliche Maß weit unterbietend beschreibt. Der Kevalin ist jetzt für eine Zeitspanne von wenigen Sekunden *ajogī* und tilgt in ihr das Karman der vorhin genannten letzten vier Arten. Dieser Akt beendigt sein irdisches Leben und seine Existenz im Weltlauf. So wenig (Uvav. § 155) wie ein verbranntes Samenkorn einen Trieb hervorbringt, kann eine von Karman freie Seele eine neue Verkörperung erleben. Sein Eintritt in jenes Stadium wird mit dem feststehenden Ausdruck *selesiṃ paḍivajjai* bezeichnet (Uvav. § 153—155 = Pannav. 607f.; Viy. 252a. 725b; Dasav. 4, 23). Hier spielt das Bild vom Erreichen eines Berggipfels hinein[2]), um so mehr als im Uvav. die *selesī* (so muß man wohl ansetzen) mit der *guṇa-seḍhi*, der Stufenleiter der Tugenden, in Verbindung

[1]) Inwiefern man einen *ohi-nāṇa-kevalī*, *maṇapajjava-n.-k.*, *kevala-n.-k.* (neben ebensolchen *jiṇa* und *arahā*, Ṭhāṇ. 174a) unterscheidet, erklärt Sthān. nicht.

[2]) „Er gelangt zum Gipfel-Grad“ Verf. RL 7, 28. Die Komm. (vgl. Aup. s. v.) nehmen *śaileśī* als den Zustand des *śaileśa*, unter dem sie den unerschütterlichen Meru oder den in Askese Gefestigten verstehen.

gebracht ist. Aber zugrunde liegt nicht *śilā*, sondern *śila*[1]), wie auch Prajn. 609 b angibt.

§ 187. Nach Tilgung des letzten Karmans verläßt (Uvav. § 153) die Seele dessen Gehäuse, den Karman-Leib, und gleichzeitig den Energie-Leib und den irdischen Leib (§ 62) und schnellt dank dem ihr wesentlich eigenen Auftrieb (§ 92) in 1 *samaya* geradlinig aufwärts zur Stätte der Vollendeten oberhalb der Region Isīpabbhārā (§ 135). Die jüngeren Texte sprechen gern vom *siva ṭhāṇa*[2]); bei den älteren liegt das Hauptgewicht weniger auf dem Ziel als auf dem Vorgang, der *siddhi* oder *mutti*, denen gegenüber das Wort *nivvāṇa* sehr zurücktritt, vgl. aber Utt. 23, 83. Die befreite Seele[3]) gesellt sich den *siddha* zu, die, unendlich an Zahl, dort schweben, ½ *joy.* unterhalb der Weltgrenze, bis zu welcher die Grundtatsache Regung (§ 57) sie nur tragen kann. Alle *siddha* (Uvav. § 168—189) stoßen an die Weltgrenze an *(puṭṭhā log'ante)*. Das ist dadurch möglich, daß sie alle einander durchdringen *(aṇonna-samogāḍhā)* mit allen Punkten. Ihre Größe ist zwei Drittel von der, die sie im letzten Augenblick ihres irdischen Daseins hatten, eine Vorstellung, die dem Anblick der Schrumpfung der Leiche entstammen wird. Die Vollendeten sind ohne Leib, eitel Seele[4]). Für den geschilderten Augenblick des Übergangs wird dem Kevalin das „formaliter bestimmte" Vorstellen *(nāṇa)*, d. h. das Erfassen des Gegenstandes als eines einzelnen samt seinen augenblicklichen Eigenschaften (§ 82) zugesprochen *(sāgārôvautta*, Uvav. § 153). Aber er besitzt auch das „formaliter unbestimmte" Erfassen *(daṃsaṇa)* des Gegenstandes ohne seine zeitlichen Attribute, rein begrifflich allgemein. Beide, das *sāgāra nāṇa* wie das *aṇāgāra daṃsaṇa*, sind gleichermaßen dem *siddha* eigen[5]). Solch reines Erkennen entspricht dem Wesen der Seele, das geistige Funktion ist (§ 71). In dieser schrankenlosen Verwirklichung des seelischen Wesens allein und nicht in irgend einer Empfindung, für die ja jede Voraussetzung fehlt, liegt das unermeßliche Glück des Vollendeten, liegt — wenn der lautliche Anklang gestattet ist — seine Seligkeit.

VIII. BIBLIOGRAPHISCHER ÜBERBLICK.

§ 188. Die hier folgenden Angaben werden mit keinem anderen Anspruch vorgelegt als mit dem, einen Hinweis zu geben auf das, was bisher an solchen, ihrer Religion und deren Geschichte dienenden Jainatexten älteren Datums in Prakrit und Sanskrit[6]), die nicht zum Kanon und seinen Kommentaren gehören, gedruckt und bibliographisch benutzbar außerhalb Indiens bekannt geworden ist. Eine Liste dieser Art ist unvermeidlich

[1]) Die Digambara schreiben in der Tat *sīlesī* (Gomm. Jīv. 65). Es verhält sich *selesī* zu *śaileśa* wie *sāmāyārī* zu *samācāra.*

[2]) Daher auch das Wort *śivāvāpti* bei Somaprabha, Śṛṅgāravairāgyataraṅginī 33. Die Übers. von R. Schmidt in „Liebe und Ehe im alten und modernen Indien" (Berlin 1904) S. 42 und die von Winternitz, Ind. Litt. 2, 349 Anm. daraus abgeleitete Vermutung sind irrig.

[3]) Ihre 31 Vorzüge *(siddhâiguṇa*, Samav. 55b) beruhen auf dem Fehlen alles Karmans.

[4]) Dies wird mit *jīva-ghaṇa* Uvav. § 154. 178 = Pannav. 607b gemeint sein. Die Komm. (und ihnen ist der Verf. RL 7, 30, 2 gefolgt) verstehen darunter aber eine Dichtigkeit an Seelen-Punkten (§ 58).

[5]) Die Übers. des Verf. RL 7, 30 ist entsprechend genauer zu fassen.

[6]) Die sich an den Siddhānta unmittelbar anschließende Literatur ist schon in Abschnitt III verzeichnet worden.

lückenhaft, und Ergänzungen werden leicht beigebracht werden können. Der Verfasser (der mit keiner Bibliographie in Wettbewerb treten will) war vielfach, ohne selbst Einsicht nehmen zu können, von seinen Quellen abhängig, und muß diesen dann die Verantwortung überlassen. Die Nachteile, die sich hieraus für die inhaltliche und zeitliche Einordnung und für die formale Gleichmäßigkeit ergeben, liegen auf der Hand. Für besondere Zwecke bleibt, schon weil nicht jeder Druck eines und desselben Werkes verzeichnet werden konnte, das Zurückgreifen auf die bibliographischen Quellen unerläßlich. An erster Stelle steht unter ihnen der Katalog des Britischen Museums[1]). Demnächst seien genannt die Berliner Titeldrucke und der handschriftliche Katalog der Preußischen Staatsbibliothek[2]). Verwiesen sei auf die im I. Abschnitt genannten Hilfsmittel, unter denen Klatts Onomasticon in der Urschrift eigens genannt werden muß. Zu ihnen kamen europäische und indische Bücherlisten[3]).

Der Benutzer dieser Übersicht muß damit rechnen, daß der Titel eines Werkes irreführen kann oder einen verzweigten Inhalt nicht deckt. Auf Doppeleintragungen oder Verweisungen mußte aber in fast allen Fällen verzichtet werden. Grundsätzlich sind, um die Sprache zu kennzeichnen, Werke in Prakrit mit der authentischen Titelform in Prakrit aufgeführt, doch unter Beigabe des Sanskrittitels, wenn dieser sich alphabetisch unterscheidet. In Fällen, wo jenes nicht tunlich war, steht der letztere, jedoch in Klammern. Angaben über die Darstellungsform — Strophen oder Prosa — und den Umfang mußten notgedrungen unterbleiben. Die wissenschaftlich notwendige zeitliche Ordnung der Werke war nur teilweise, und dies mit den vorgefundenen Jahresangaben durchführbar. Eine bezügliche Notiz steht bei dem Verfasser (dessen geistlicher Titel meist beseite bleiben muß), um ein von ihm bekanntes Lebensdatum, oder bei dem Werk, um dessen Entstehungsjahr anzugeben. Verzeichnet sind alle an Texten und ihren Übersetzungen beteiligten Westländer und die indischen Urheber von Übersetzungen ins Englische. Ins Gebiet des Neuindischen konnte der Stoff nicht verfolgt werden. Die Abkürzungen findet man auf S. 247 ff. aufgelöst.

§ 189. Ebenso wie die kanonische und die Kommentarliteratur hat auch das sonstige Jaina-Schrifttum einige charakteristische Namen und Formen entwickelt oder auch Gattungen, die auch anderwärts bekannt sind, eigentümlich ausgestaltet. Traktate aus den Gebieten der Dogmatik und Ethik heißen *prakaraṇa* (§ 29), bei sehr kurzer Darstellung *kulaka*, auch *bhāvanā*. Oft gibt der Titel die Zahl der Strophen an; beliebt sind u. a. die Zahlen 25, 36, 70, 84, 100, weshalb im Prakrit von *paccīsī*, *chattīsī*, *sattari*,

[1]) Barnett sandte Jan. 1933 in dankenswerter Weise eine Liste von Zugängen, die der letzte Band des BM noch nicht enthält.

[2]) Eine zur Kontrolle angefertigte Liste ist L. Alsdorf zu danken. —

[3]) Eine „Jaina-Bibliographie" in O. Harrassowitz' Ephemerides orientales Nr. 25, Leipzig, März 1925. — Paṇḍit Hirālāl Haṃsrāj, Sūcīpatra Nr. [1], Jāmnagar 1928; 2 ebd. 1930, beide erhalten von Lalan Bros. Dhunji St., Bombay 3 (abgekürzt „Jām."). Nicht verglichen sind u. a., weil wesentliche bibliographische Angaben fehlen, die folgenden Verzeichnisse: 1. Hindī Granth Ratnākar Kāryālay (Hīrabāg, Girgaon, Bombay), Sab tarah ke sab jagah ke jain granthõ kā bṛhat Sūcīpatra (s. 1987); 2. Gūrjār Grantharatna Kāryālay (Gandhi Road, Ahmedabad), [Sūcīpattra] (Jan. 1932); 3. Pandīt Jyestharam Mookundjî Book Depôt (Nr. 353, Kalkādevi Road) [Bombay], Classified Catalogue of Sanskrît, Prakrît... Books printed at various places (1901) — S. 89 ff.—; 4. Ebd., Catalogue of Books cont. Sanskrit..., Jain... [Books] for sale (1899 1901) — S. 53 ff. —; 5. Ebd., s. 1955—56 sane 1899—1900 nā varṣnū gujrātī bhāṣānū pustakonū Sūcī, S. 17 f. mit Übers. aus Skt. und Pkt.

caurāsī, sayaya die Rede ist. Besondere Gestaltungen sind im Bereich der Lehre einige „Katechismen", Texte, die deshalb so genannt werden könnten, weil sie in Frage und Antwort *(praśnôttara)* abgefaßt sind (§ 196b), im Bereich der Kirchengeschichte die Lehrerlisten *(paṭṭ'āvalī*, § 34), die von den Verfassern ihren Werken angehängten geistlichen Stammbäume *(praśasti)* und die erst neuerdings, vor allem durch Muni Jinavijaya, bekannte gewordenen Jahresberichte in Briefform *(vijnapti)*, die den Vorgesetzten am Schluß der *paryuṣaṇā*-Woche erstattet werden[1]). Das Legendenwissen um die Heilskünder selbst, Personen ihrer Zeit und weltliche Große aus dem Kreise der 63 (§ 13) ist niedergelegt in den *cariya, carita* oder *caritra*, deren in die Hunderte gehende Zahl sich aus ihrer Verwendung bei der *deśanā* oder Predigtversammlung erklären läßt[2]). Es gibt auch solche Lebensschilderungen wirklicher Personen, die allerdings das Historische und Glaubhafte mit dem Legendarischen verquicken. Die Titthagara und die „Großen" werden von den Dig. in umfangreichen *purāṇa* verherrlicht, eine Bezeichnung, in der ihre Neigung für Ausdrücke aus der brahmanischen Religion (§ 67. 70) wieder hervortritt[3]). Anderseits kommt bei den Śvet., wenigstens vereinzelt, auch das *māhātmya* vor, und zwar nicht um eine Örtlichkeit, sondern um einen Ritus zu feiern (§ 191c, 206). Die Absicht der erbaulichen Belehrung *(upadeśa)* findet sich bei vielen zur Ethik gehörigen Werken schon im Titel ebenso wie ihr Ziel, die Treue *(ārādhanā)*. Eines ihrer Hilfsmittel ist die Erzählung *(kathā, kathānaka* oder *prabandha)*. Sie erscheint ebenso als selbständiges literarisches Erzeugnis (das sich im kirchengeschichtlichen Objekt öfter mit dem *caritra* berührt), wie sie in den Kanon-Kommentaren und in den Erläuterungen außerkanonischer Werke angebracht ist. Schließlich sind die Preislieder *(stotra, stava, stuti)* zu nennen, jedoch mit der Einschränkung, daß in einer Anzahl von Fällen auch kurze, eine Einzelheit aus dem System oder der Ethik behandelnde Versdichtungen so genannt sind, die also, ähnlich wie manche *māhātmya*, nur den Namen „unechter" *st.* verdienen würden (vgl. § 197f.). In den *st.* ist mangels der Möglichkeit, den Inhalt entscheidend zu variieren, wenigstens in der Abwandlung der Form durch Kunststücke in Sanskrit und Prakrit oft Außerordentliches geleistet worden[4]).

Wie schon angedeutet, fallen die gedruckten Leistungen der Jainas in der Wissenschaft und Dichtung nicht in den Rahmen der folgenden Übersicht. Die einzelnen Gebiete sind in anderen Heften dieses Grundrisses von Spezialisten und in den Gesamtdarstellungen der indischen Literatur, besonders durch Winternitz, behandelt worden — Verfassern, denen auch die Einordnung seither neu bekannt gewordener Werke obliegt. An dieser Stelle haben wir es nicht mit den zahlreichen Dichtern und Erzählern, Sprachgelehrten und Wörtersammlern, Redelehrern und Verskünstlern, Rechnern und Rechtskundigen, Ärzten und Zeichendeutern zu tun, sondern nur mit den Erzeugern geistlichen Schrifttums, wenn auch dieser Begriff nicht zu eng gefaßt werden durfte.

Zur Anlage des Folgenden vgl. S. 251.

[1]) Jinavijaya, Vijnaptitriveṇi S. 1ff.; K. P. J[ayaswal], IA 46, 276.

[2]) Jacobi, Bhavisatta Kaha S. 3* Anm.

[3]) Zu diesem angeblich aus Werbezwecken abzuleitenden Eigentümlichkeit der Dig. vgl. v. Glasenapp in der Festg. f. Jacobi S. 339ff.

[4]) Über magische Quadrate in den Hymnen vgl. H. R. Kapadia, IHQ 10, 148—152 (eins vgl. schon bei v. Kamptz, Sterbefasten S. 23); über Sprachkünsteleien oben § 111.

§ 190. *Heroische Legende.* a) **Hemacandra,** Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra (zwischen s. 1216 und 1229). Bh. 1—6. Bh. s. 1961—64. — Übers. des 1. Teiles: Jaina Jātakas, or Lord Ṛṣabha's Pūrvabhavas von Banarsi Das Jain: Punjab Skt. Ser. 8 (Lahore 1925), nur das 1. Kapitel, 910 Str. — Triṣaṣṭiś. p. c. Vol. 1: Ādīśvaracaritra. Transl. into English by Helen M. Johnson: GOS 51 (1931). Anz. von Schubring GGA 1932, 291—298. L. Suali, Analisi dell' Ādīçvaraćaritra di Hemacandra: in SIFII (1909). Den Appendix zum Tr. namens Pariśiṣṭaparvan s. § 192b). **Jinasena** (Dig., Ś. 705), Triṣaṣṭilakṣaṇa-mahāpurāṇa (Mahāpurāṇa), Fortsetzung: **Guṇabhadra,** Uttarapurāṇa (Ś. 820): SyGM 4. 8 (s. 1973, 1975; Bang. 1896 (unvoll.); mit kanares. Übers.: Bang. 1913. Analyse von v. Glasenapp, Festg. f. Jacobi S. 331—345. **Puṣpadanta,** Mahāpurāṇa Tisaṭṭhimahāpurusaguṇālaṃkāra. Ein Abschnitt daraus (Kap. 81—92): Harivaṃśapurāṇa, hrsg. von L. Alsdorf (druckfertige Urschrift 1934). Apabhraṃśa.

b) R. Fick, Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage. Diss. Kiel 1888. Nāg.-Umschrift s. § 205b)2). Aus der Ṭīkā des Devendra (I) zu Utt. und der Darstellung nach zu den Kathā § 205f. gehörig. **Haribhadra,** (Sanātkumāra-carita) aus H.s Nemināhac. (s. 1216), hrsg. von Jacobi: ABAW 31, 2 (1921). Apabhraṃśa. **Vimalasūri** (2. oder 3. Jh.), Paumacariya, hrsg. von Jacobi, Bh. 1914. — Ch. 27 & 28 ed. with a crit. introd., notes and a free Engl. transl. by S. C. Upadhyaya: Ahm. 1934. Über die *vānara* und *rākṣasa* im P. und im Padmapurāṇa: Chakravarti IHQ 1, 779—81. Pauma (Padma) = **Rāma** Dāśarathi. **Raviṣeṇa** (Dig.), Padmacarita (V. 1204): MDJGM 29—31 (s. 1983). **Hemacandra,** Jaina-Rāmāyaṇa (= Triṣaṣṭiś. 7): C. 1873. **Śubhavardhana** (16. Jh. s.) Padmamahākāvya: Jām. 1917. **Saṃghadāsa,** Vasudevahiṇḍī: ĀGRM 80. 81 (1930—31). Inhaltsübersicht bei Alsdorf, Harivaṃśapurāṇa (s. o.). Vasudevahiṇḍīsāra (Pkt.): Hem. Gr. 4 (1917). **Jinasena** (Dig.), Harivaṃśapurāṇa (Śaka 705): MDJGM 32. 33 (1930).

§ 191. c) **Dharmaghoṣa** (bis s. 1357), Samosaraṇatthaya (Samavasaraṇastava): ĀGRM 1 (s. 1967). **Medhāvin,** Samavasaraṇadarpaṇa (aus dess.: Dharma-saṃgrahaśrāvakācāra, s. 1541): Seoni 1913. **Viṣṇusena** (Dig.), Samavaśaraṇa(!)-stotra: in MDJGM 21 (s. 1979). **Jinaprabha** (bis s. 1369), Tīrthakalpa: BI (1923). **Dharmaghoṣa** (bis s. 1357), Girināragirīśvarakalpa: in ĀSG 45 (1926). Im Wesentlichen ein Nemistotra. **Dhaneśvara,** Śatruṃjayamāhātmya (s. 477), z. T. hrsg. v. Weber: in AKM 1 (Lpz. 1859); die Inhaltsanalyse übers. v. Burgess in IA 30 (1901); Jām. 1908. Śatruṃjayatīrthoddhāraprabandha: KJIM 3 (Bh. s. 1973).

d) **Somatilaka,** Sattarisayaṭṭhāṇa (Saptatiśatasthānaprakaraṇa, s. 1387), Komm. Devavijaya: ĀGRM 68 (1918). Behandelt die 170 Jina, die in den verschiedenen Teilen der Welt auftreten. **Amaracandra** (13. Jh. s.), Catur-viṃśatijinendrasaṃkṣiptacarita: in GOS 58 (1932). **Meghavijaya** (s. 1716), Saptasaṃdhānamahākāvya: JVSŚM 3 (1917). Beschreibt das Leben des Ṛṣabha, Śānti, Nemi, Pārśva, Mahāvīra, Kṛṣṇa und Rāma gleichzeitig.

1. **Amaracandra** (13. Jh. s.), Padmānandamahākāvya (Jinendracarita): GOS 58 (1932). **Arhaddāsa** (13. Jh. s.), Purudevacampū: MDJGM 27 (s. 1985).

7. **Lakṣmaṇa,** Supāsanāhacariya: JVSŚM 4. 8. 12 (1919).

8. **Devendra,** Candraprabhacaritra: Ātmavallabha Ser. 9 (Ambala 1930). **Vīranandin** (Dig.), Candraprabhacarita: KM 30 (zuerst 1892).

12. **Vardhamāna** (III), Vāsupūjyacarita (s. 1299): ed. Ballini Bh. 1966; Jām. 1928—1930. Inhaltsdarstellung von Ballini in RSO 1. 2 (1907f.), z. T. unter Vergleich mit der Darstellung V.s bei Hemacandra.

13. **Jñānasāgara.** Vimalanāthacaritra. Jām. 1910.

15. **Haricandra** (Hariścandra, Dig., 2. H. 10. Jh. s.), Dharmaśarmābhyudaya: KM 8 (1888). Eine Nachahmung von Māghas Śiśupālavadha.

16. **Bhāvacandra** (bis s. 1115), Śāntināthacaritra: Bh. 1911; Jām. 1930. **Vatsarāja** (12. Jh. s. ?), Śāntināthacaritra: Jām. 1914. **Ajitaprabha** (um s. 1280), Śāntināthacaritra: B I (1909—14); Bh. 1917. **Munibhadra,** Śānti-nāthamahākāvya (s. 1410): YJGM 20 (V. 2437). **Brahmasūri** (Dig., M. 19. Jh.), Jyotiḥprabhākalyāṇanāṭaka: in Kāvyāmbudhi 1ff. (1893—94). Schauspiel nach einer Vorexistenz Śāntis.

19. **Vinayacandra,** Mallināthacaritra (s. 1286): YJGM 29 (V. 2438). **Śubha-vardhana** (16. Jh. s.), Mallināthacaritra: Jām. um 1930. **Sakalakīrti** (Dig.), Mallināthapurāṇa: C. s. 1979.

22. Ariṭṭhaṇemicariya in Devendras (I) Ṭīkā zu Utt. 22, hrsg. und übers. von Charpentier: in ZDMG 64. **Vāgbhaṭa** (11. Jh. s.), Neminirvāṇa: KM 56 (1896). **Devaprabha** Maladhārin (s. 1275), Pāṇḍavacarita: KM 93 (1911). **Merutunga** (I, s. 1361), Jaina-Meghadūta, Komm. Śīlaratna: ÅGRM 76 (1924). **Guṇavijaya** (17. Jh. s.), Neminātbacaritra: Surat 1920. **Devavijaya** (M. 17. Jh. s.), Pāṇḍavacaritra: YJGM 26 (V. 2438); in: Caritrasaṃgraha (Ahm. 1884). Im Rahmen der jainisierten Erz. nach dem Mbh. erscheint Nemi. **Maṇḍana** Mantrin, Campūmaṇḍana: Nr. 9 in Hem. Gr. 7—11 (Patan 1918). **Kīrtirāja,** Nemināthamahākāvya: YJGM 38 (V. 2440). **Vikrama,** Nemicarita (Nemidūta): in KM P. 2 (1886), vgl. Pavolini GSAI 18, 329—332; Bo. 1914. Mit *samasyāpūraṇa* durch Meghadūta. **Ratnasiṃha,** Prāṇapriyakāvya: Khurai V. 2442. Behandelt (wie **Vikrama**) die Legende von Rājimatī und N. (vgl. Utt., Dasav.), mit *sam.* durch Mānatungas Bhaktāmarastotra (§ 203). Śamāmṛta (ein Schattenspiel): Bh. s. 1979 (nebst zwei Guj.-Dichtungen). Inhalt wie die vorigen.

§ 192. ***Geschichte.*** a) Die Legende des heiligen Pārśva... Aus Devendras (I) *ṭīkā* zu Utt. 23 veröff. u. übers. v. J. Charpentier: ZDMG 69, 321—359; 70, 271. **Bhāvadeva,** Pārśvanāthacaritra (s. 1312): YJGM 32 (V. 2438). Analyse des Inhalts und der Sprache durch W. Bloomfield, The Life and Stories of the Jain Savior Pārśvanātha: Baltimore 1919. **Hemavijaya,** Pārśvanāthacaritra (s. 1632): Muni Śrī Mohanlalji JGM 1 (1916). **Jinasena** (Dig., Ś. 705), Pārśvābhyudaya, Komm. Yogirāja: Bo. V. 2435. *samasyāpūraṇa* durch Meghadūta, vgl. die Ausg. von Pathak, The M. as embodied in the P., with the Comm. of Mallinātha: Poona (zuerst:) 1894. **Guṇabhadra** (Dig.), Pārśvanāthasvāmipurāṇa: Bang. 1893. Ausz. aus dem Uttarapurāṇa (Ś. 820). **Vādirāja** (Kanakasena, Dig.), Pārśvanāthacarita (Ś. 947): MDJMG 4 (s. 1973). **Nemicandra** (II), Mahāvīracariya (s. 1131): ÅGRM 58 (s. 1973). **Guṇacandra,** Mahāvīracariya (s. 1139): DLJP 75 (1929).

b) **Hemacandra,** Pariśiṣṭaparvan. Sthavirâvalī Charita or Pariśishṭaparvan ... by Hemachandra, ed. by H. Jacobi: in BI (1891). Mit Beiträgen von Leumann und Tawney; 2. Ausg. in BI (1932); ferner Bh. s. 1968. — Ausgewählte Erzählungen aus H.s Par. übers. von Hertel: Lpz. 1908. Studien zum Par. und lexikalische Beiträge aus ihm von Hertel in ZDMG 60—62 (in 62 ein Beitrag von Jacobi). **Dharmacandra** (E. 14. Jh. s.), Gautamacaritra: Surat 1927. **Jayaśekhara,** Jambūsvāmicarita: ÅGRM 21 (V. 2438). **Dharmaghoṣa** (bis s. 1357), (Ṛṣimaṇḍalastotra) Str. 155—218 (Schl.): in Hemacandra, Par. ed. Jacobi, App. Sampratirājakathā: Jām. o. J. (?). **Ratnanandin** (2. H. 16. Jh. s.) Bhadrabāhucaritra: Ben. V. 2437. **Jayānanda** (bis s. 1441), Sthūlabhadracarita: DLJP 25 (Bo. 1915). **Rājaśekhara,** Caturviṃśatiprabandha (s. 1405): Hem. Gr. 20 (1921). 24 Lebensbeschreibungen von Bhadrabāhu bis Vastupāla. **Prabhācandra** (I), Prabhāvakacaritra (s. 1334): P. 1. Bo. 1909. 22 desgl. von Vajra bis Hemacandra. **Merutunga** (I), Prabandhacintāmaṇi (s. 1361): Bo. 1888. Übers.: ...Wishing-Stone of Narratives, transl. by Tawney. (BI.) C. 1899. **Ratnamandira,** Bhojaprabandha (s. 1517): Ahm. 1922. **Sarvānanda** (2. H. 14. Jh. ?), Jagaḍūcarita: Bo. 1896. Vgl. Bühler, Abhandl. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Cl. Wien 1892.

c) **Hemacandra,** Kumārapālacarita (Dvyāśrayakāvya): Bombay Skt. and Pkt. Ser. 60 (1900). Verbindet mit der Lebensschilderung grammatische Belege. **Somaprabha,** Kumārāpālapratibodha (s. 1241): GOS 14 (1920). Vgl. § 206.— Über die Pradyotakathā im K. handelt vergleichend Gune ABhI 2, 1—21 (nebst Text). **Yaśaḥpāla** (13. Jh. s.), Mohaparājaya: GOS 8 (1918). Dramatische Allegorie. **Jayasiṃha,** Kumārapālabhūpālacaritra (s. 1313): Bo. 1926. **Cāritrasundara** (s. 1487), Kumārapālacaritramahākāvya: ÅGRM 57 (s. 1973). **Jinamaṇḍana,** Kumārapālaprabandha (s. 1491): ÅGRM 34 (s. 1971). **Jayasiṃha,** Hammīramadamardana (zw. s. 1276 und 1286): GOS 10 (1920). Ein Schauspiel mit den Jaina-Staatsmännern Vastupāla und Tejaḥpāla und ihrem Fürsten Vīradhavala von Dholka als Hauptpersonen, hier anzuführen wegen der *praśasti,* welche die geistlichen Verdienste jener schildert. **Udayaprabha,** Sukṛtakīrtikallolinī: in GOS 10 (1920). Gedicht von Vastupālas *ācārya* über diesen, Tejaḥpāla und die Chāpoṭkaṭa-Fürsten. Hier gilt das Gleiche. **Nayacandra,**(Enkel Jayasiṃhas), Hammīramahākāvya: Bo. 1879. Vgl. Kirtane IA 8, 55—73. **Bālacandra,** Vasantavilāsamahākāvya (nach s. 1296): GOS 7 (1917). Beschreibt das Leben Vastupālas und die Geschichte von Gujarat. **Rājaśe-**

khara (s. 1405), Vastupālaprabandha: in GOS 7 (1917). **Arisiṃha,** Sukṛtasaṃkīrtana (zw. s. 1276 und 1296/7): ĀGRM 51 (s. 1974). Mahākāvya über die guten Werke des Vastupāla. Vgl. Bühler SAWW 119 = IA 31, 477—95. **Someśvara,** Kīrtikaumudī, deutsche Übers. u. d. T. „Die Lotosblume des Ruhmes" von August Haack, Ratibor 1892. Vgl. v. Glasenapp, Jainismus S. 464. **Ratnamaṇḍana** (1. H. 16. Jh. s.), Sukṛtasāgara: ĀGRM 40 (s. 1971). Die verdienstlichen Taten des Ministers des Jayasiṃha von Gujarat Pṛthivīdhara oder Pethaḍa (Vater) und Jhānjhaṇa (Sohn), deren Guru Dharmaghoṣa war, ein Schüler des Devendra aus dem Bṛhattapā-Gaccha. **Padmasāgara** (s. 1633) Jagadgurukāvya: YJGM 14 (o. J.). **Śānticandra** (s. 1651), Kṛpārasakośa: KJIM 2 (1917). **Hemavijaya** (s. 1657), Vijayapraśasti, Komm. Guṇavijaya: YJGM 23 (V. 2437). Behandelt die Informatoren Akbars Hīravijaya, Vijayasena und Vijayadeva. Vom letzten handelt Śrīvallabha Paṇḍita, Vijayadevamāhātmya. Bh. 1: JSSGr. 9 (Ahm. 1928). **Devavimala,** Hīrasaubhāgya: KM 67 (1900).

d) Paṭṭāvalīsamuccaya hrsg. von Darśanavijaya. Bh. 1: Cāritrasmāraka GM 22 (Vīraṃgām 1933). Kharataragacchapaṭṭāvalīsaṃgraha, hrsg. von Jinavijaya: C. 1932. **Jinadatta** (I, bis s. 1211), Gaṇaharasaddhasayaya (Gaṇadharasārdhaśataka) (s. 1132), mit Komm. von Sarvarāja: Jām. 1916. Lehrerliste des Kharatara-Gaccha. **Sumati** (E. 13. Jh. s.), Gaṇadharasārdhaśatakāntargataprakaraṇa: Bo. 1916. Nach BM ein Auszug **Cāritrasiṃhas** aus Sumatis, seines Lehrers, Bṛhadvṛtti zum Gan. **Munisundara** (bis s. 1503) Gurvāvalī (s. 1466): YJGM 4 (Ben. 1905). Tapā-Gaccha. **Deva vācaka,** Sthavirāvalī, mit Komm.: Jām. 1913.

Devasena (Dig.), Daṃsaṇasāra (Darśanasāra, s. 909 (990 ?)): Bo. s. 1974.

Rājaśekhara (s. 1405), Bappabhaṭṭi-Sūrivarya (s. 800—895) -caritra: in ĀSG 46 (Bo. 1926). Vgl. S. Krishnaswami Aiyangar und V. Krishnamacharya in JBBRAS N. S. 3. **Devasūri,** Sch. des Vīracandra, Jīvāṇusāsaṇa (s. 1162): Hem. Gr. 17 (1928). Eig. *jīvassa guṇāṇusāsaṇa* (Str. 321). Zur Reform des Ordenslebens wie das folgende. **Jinadatta** (s. o.), Caccarī zum Lobe der reformierenden Eingriffe des Jinavallabha (bis s. 1168); Uvaesarasāyaṇu, Ermahnung zur Glaubenstreue; (Kālasvarūpakulaka), über Verfallserscheinungen: GOS 37 („Three Apabhraṃśa Works..", 1927). **Padmavijaya** (M. 19 Jh. s.), Jayānanda (s. 1380—1441)-kevalicaritra: Palit.-Bo. 1921. **Somacaritra,** Guruguṇaratnākara: YJGM 24 (V. 2437). Lobgedicht auf Lakṣmīsāgara (Sūri s. 1517) aus dem Tapā-Gaccha. Vgl. Shama Shastry, Annual Rep. Arch. Survey of Mysore 1924, 13f.

e) **Jayasāgara,** Vijnaptitriveṇi (s. 1484): KJIGM 1 (1916). **Meghavijaya** (s. 1716), Meghadūtasamasyālekha: ĀGRM 24 (s. 1970). Cetodūta: ĀGRM 25 (s. 1970).

§ 193. ***Kanon.*** **Kīrtivijaya,** Vicāraratnākara (s. 1590): DLJP 72 (1927). Besprechung von Stellen aus den (geordnet einander folgenden) Anga, Uvanga samt Nandī und Aṇuog., Mūlasutta, Cheyasutta, einigen Paiṇṇa und mehreren außerkanonischen Texten. **Devacandra** (s. 1783), Āgamasāra: in Jainakāvyasārasaṃgraha (Ahm. 1882). Siddhāntagāthāśataka: Jām. 1919. **Śubhacandra** (Dig., Anf. 17. Jh. s.), Angapannatti: in MDJGM 21 (s. 1979). Übersicht über die Anga, Upānga und Cūlikā. Brahma Hemacandra (Dig.), Suyakkhandha: in MDJGM 13 (s. 1975). vibudha **Śrīdhara** (Dig.), Śrutāvatāra: in MDJGM 21 (s. 1979). Prophetische Legende von Naravāhana (Bhūtabali) und Subuddhi (Puṣpadanta) und die Entstehung von Texten bis zur Jayadhavalaṭīkā.

§ 194. ***Darstellung mehrerer Systeme einschließlich des jinistischen.*** **Haribhadra** (8. Jh.), Ṣaḍdarśanasamuccaya hrsg. von F. L. Pullé in GSAI 1 (1887); Ahm. 1892; m. Komm. des Guṇaratna: von L. Suali in BI (1905—09); ĀGRM 49 (s. 1974); Rajnagar 1918; m. Komm. des Maṇibhadra: Chowkhamba Skt. Series (1905). Übers. aus dem Text und aus Guṇaratna von Pullé und Suali in GSAI 8. 9. 12. 17. 19f.; aus Kap. 4 und 6 von Suali in Muséon N. S. 9 (1908). **Haribhadra,** Śāstravārttāsamuccaya: DLJP 16 (1914); nebst dem Ṣaḍd. und den Aṣṭaka (§ 210): in H., Granthamālā (Bh. s. 1968). **Śāntarakṣita** (Śāntirakṣita), Tattvasaṃgraha: GOS 30. 31 (1926). Sarvadarśanasiddhāntasaṃgraha eines unbekannten Verf., gewiß nicht des **Śaṃkara,** hrsg. m. engl. Übers. von Rangācārya, Madras 1909. Sarvamatasaṃgraha: Trivandrum Skt. Series 62 (1918). **Mādhava** (14. Jh.), Sarvadarśanasaṃgraha: in BI

(1908); Ānandāśr. 51 (1906). Engl. Übers. von Cowell und Gough, London 1894; deutsche (1—9) von Deussen in seiner Allg. Geschichte d. Philos. I, 3; französische (3 Anf.) von de la Vallée Poussin in Muséon N. S. 3 (1902). **Rājaśekhara** (s. 1405), Ṣaḍdarśanasamuccaya: YJGM 17 (V. 2436); Rajnagar 1918 (nebst Haribhadra, Ṣaḍd. usw.).

§ 195. ***Apologetik und Polemik.*** **Haribhadra** (8. Jh.), Lokatattvanirṇaya: hrsg. und übers. von Suali in GSAI 17 (1905); Bh. 1902. **Haribhadra**, Anekāntajayapatākā, mit eig. Komm.: YJGM 40 (V. 2436—39). **Haribhadra**, Anekāntavādapraveśa: Hem. Gr. 3 (1919). **Candaprabha** (s. 1158), Darśanaśuddhi: Jām. 1913. **Hemacandra** (bis s. 1229), Vedāṅkuśa: Hem. Gr. 14 (1922). Jinist. Grundsätze aus brahman. Literatur belegt. Titel angebl. auch Dvijavadanacapeṭā. Als Verf. gilt neben Hem. auch Haribhadra. **Nemicandra** III Bhaṇḍāgārika, Sohn des Sajjana (geb. s. 1245), Saṭṭhisaya (Upadeśasiddhāntaratnamālā): Muni Śrī Mohanlalji JGM 2 (Ben. 1917); m. Komm. d. Guṇaratna: Satyavijaya JGM 6 (Ahm. 1924); Nagpur 1898. **Vāmadeva** (Dig., 15. od. 16. Jh. s.), Bhāvasaṃgraha: in MDJGM 20 (s. 1978). Polemik u. a. gegen die Śvetāmbara. Bharaṭakadvātriṃśikā. The 32 Bharaṭaka Stories ed. ... by Hertel: Lpz. 1921. Nach H. (vgl. aber Winternitz II 350, 649) eine Satire auf die Śaiva, von **Munisundara** (bis s. 1503) oder aus seinem Kreise. **Ratnamaṇḍana** (1. H. 16. Jh. s.), Jalpakalpalatā: DLJP 11 (1912). Streitgespräch zwischen einem Schüler des Vādi Devasūri und einem Naiyāyika über Gegenstände aus Logik, Grammatik und Poetik. **Dharmasāgara**, Kuvakkhakosiyasahassakiraṇa oder 'kosiyāicca (Kupakṣakauśikasahasrakiraṇa od. 'kauśikāditya, Pravacanaparīkṣā, s. 1629): Weber, Über den Kup. SBAW 1882, 793—914. **Padmasāgara**, Dharmaparīkṣā (s. 1645): DLJP 15 (1913). Drucktitel: Dh. p. kathā. **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Dharmaparīkṣa, mit eig. Komm.: Hem. Gr. 14 (1922). **Yaśovijaya**, Ajjhappamayaparikkhā (Adhyātmamataparīkṣā): DLJP 5 (1911). Gegen die Predigt und eine Schrift der Digambara Banārsī Dās, Amaracandra und Prabhācandra. **Yaśovijaya**, Ādhyātmikamatakhaṇḍana: in Nyāyācārya Śrī-Yaś.jīkṛt GM (Bh. s. 1965). Verteidigung der *kevali-bhukti* gegen die Dig. **Yaśaścandra**, MudritaKumudacandraprakaraṇa: YJGM 8 (V. 2432). Dramatische Darstellung eines Disputs (s. 1181) zwischen Vādi Devasūri (bis s. 1226) und dem Dig. K., vgl. Hultzsch ZDMG 75, 61f.

Amitagati (Dig.), Dharmaparīkṣā (s. 1070). Kritische Inhaltsdarstellung von Mironow (Diss.): Straßburg 1903. **Vidyānanda** (Dig. s. 881), Āptaparīkṣā und Pattraparīkṣā: SJGM 1, 2 (1913).

Vādirāja (ein Mādhva) im Pāṣaṇḍamatakhaṇḍana (Jainamata°), Komm. Surottama, Belgaum 1911.

§ 196. ***Sammeldarstellungen zum Lehrgebäude.*** a) **Umāsvāti** (Umāsvāmin), Tattvārth(ādhigam)asūtra. Mit U.s Bhāṣya: BI (1905) und ĀMP 2 (V. 2453); desgl. mit Siddhasenas Ṭīkā und dess. sowie Devaguptas Erklärung von U.s Kārikas zum Sūtra: DLJP 67. 76 (1926—30); mit Übers. Jacobi in ZDMG 60 (1906). Dig.-Ausg.: mit dem Bhāṣya RJSM 7 (1906); mit Devanandins (Pūjyapādas) Sarvārthasiddhi: Kolhapur 1904; mit Akalankas Tattvārtharājavārttika: SJG 4, fasc. 1ff. (1915); mit Vidyānandas Tattvārthaślokavārttika und Tattvārthālaṃkāra: Gandhī Nāthā Rangjī's J. Ser. (ohne Zählung, Ben.); mit engl. Übers. von Jaini und Konkordanz des Dig. und Śvet.-Textes: SBJ 2 (1920). **Amṛtacandra** (s. 962), Tattvārthasāra: SJG No. 17 (1905); in DJGBh Kāśī 1. Die *tattva* s. ferner § 208. **Cakreśvara** (12. Jh. s.): Payatthaṭṭhāvaṇasaṃgaha (Padārthasthāpanā): in PS. Stark nach Zahlen orientiert, mit Anleitung zu Tabellen mit Feldern *(ghara)*. **Nemicandra** (II = Devendra II, bis s. 1327), Pavayaṇasāroddhāra (Pravacanasāroddhāra), Komm. Siddhasena: DLJP 58. 64 (1922—26); ohne diesen in PS 3. **Pradyumna** (s. 1334), Viyārasāra (Vicārasāra): Ahm. 1923. **Vinayavijaya** (bis s. 1738), Lokaprakāśa (s. 1708). Bh. 1—4: Jām. 1910; Bh. 1—3...: DLJP 65 (1926). 74. 78; mit Guj.-Übers.: ĀSG 57 (1929). 61....

Jinavallabha (bis s. 1168), Suhumatthaviyārasāroddhāra (Sūkṣmārthavicārasāroddhāra), Komm. Dhaneśvara: Bh. 1915. **Jinaharṣa** (s. 1502), Vicārāmṛtasārasaṃgraha od. Viṃśatisthānakacarita: DLJP 60 (1923); Bo. 1911. Die in Śl. dargestellten *sthāna* sind: *arhat, siddha, pravacana, guru-bhakti, sthavira, bahu-śruta, tapasvin, jñānôpayoga, samyagdarśana, vinaya, āvaśyaka, brahmacarya, kṣaṇa-lava-dhyāna, tapas, dāna, vaiyāvṛtya, samādhi, apūrva-jñāna-grahaṇa, śruta-bhakti, pravacana-bhāvanā.* **Vijayavimala** (s. 1623),

Viyārapannāsī (Vicārapancāśikā): ĀGRM 11 (s. 1969). Leiber, Verkörperung, *poggala, sammucchima, pajjatti, appabahutta, paes' appaesa-poggala, kaḍajumma, puḍhavi-parimāṇa.* **Mahendra,** Viyārasattarī (Vicārasaptatikā), Komm. Vinayakuśala: ĀGRM 18 (s. 1969). Ein Sammelsurium.

Dig.: **Kundakunda,** Pavayaṇasāra (Pravacanasāra), Komm. Amṛtacandra, Jayasena: RJŚM 11 (s. 1969), vom Komm. eingeteilt in *jnāna, jneyatattva* und *cāritra;* mit Hindī-Ṭīkā u. d. T. K., Pravacanasāra Ṭīkā; Kh. 1—3: Surat V. 2450—52. **Nemicandra** (I, 10. Jh. s.), Davvasaṃgaha (Bṛhaddravyasaṃgraha), Komm. Brahmadeva: RJŚM 5 (1919, erste Ausg. 1907); Sulabha JGr. 1 (C. 1921). Behandelt *atthikāya, tatta, sammatta, guṇa, aṇuoga, jhāṇa.* Übers. in SBJ 1 (1917) nebst Text und Komm. **Māghanandin,** Śāstrasārasamuccaya: in MDJGM 21 (s. 1979). Führt die Begriffe der Lehre mit der Anzahl ihrer Unterarten auf, ohne diese zu spezialisieren. Ein Ordnungsprinzip ist nicht erkennbar. **Prabhācandra** (II), Arhatpravacana: in MDJGM 21 (s. 1979). Wie bei Māghanandin. Mokṣapancāśikā: in MDJGM 13 (s. 1975).

b) **Haribhadra** (Schüler des Abhayadeva), Praśnapaddhati: ĀGRM 70 (s. 1978). 2 × 50 Auskünfte Abhayadevas. **Kīrtivijaya** (s. 1590), Haripraśna: Bo. 1917. **Śubhavijaya** (s. 1663), Praśnaratnākara (Senapraśna): DLJP 51 (1919). Antworten Vijayasenas (bis s. 1671) an verschiedene namhaft gemachte Geistliche. **Samayasundara,** Viśeṣaśataka (s. 1672): Bo. 1917, 100 Antworten. Andere T.: Sāmācārīśataka, Praśnottaraśata, vgl. Klatt-Leumann IA 23, 169 nebst registrierten Daten. **Vīravijaya,** Praśnacintāmaṇi (s. 1868): Bo. 1919. **Haṃsavijaya,** Praśnottarapuṣpamālā: Bh. 1911, 205 Antworten. **Muktivimala,** Praśnottararatnākara: Dayāvimala JGM 19 (1919).

§ 197. ***Einzeldarstellungen.*** **Lāvaṇyavijaya,** Davvasattarī (Dravyasaptatikā): Mhes. 1906. **Kundakunda** (Dig.), Pancatthikāya (Pancāstikāya), Komm. Amṛtacandra, Jayasena: RJŚM 2 (s. 1972); Pancatthiyasaṃgahasutta. Il compendio dei cinque elementi. I. Testo ed. Pavolini: in GSAI 14 (1901). Panchâstikâyasâra. Ed. with ... introd., transl. ... by A. Chakravartinayanar: SBJ 3 (1920); Pancāstikāyasamayasāra (mit Amṛtacandra): Bo. V. 2431; Bo. V. 2422. **Bhojasāgara** (Bhoja Kavi, Dig.), Dravyānuyogatarkaṇā: RJŚM 6 (V. 2432). **Dharmaghoṣa** (bis s. 1357), Kālasattarī (Kālasaptatikā): ĀGRM 5 (s. 1968). Pudgalaparāvartastotra: Bo. 1921. Paramāṇukhaṇḍaṣaṭtriṃśikā, Pudgalaṣ. Nigodaṣ.: ĀGRM 13 (s. 1969); die beiden letzten auch Jām. 1914 und 1919. Anknüpfend an Viy. 5, 7 f.; 11. 10. **Ratnasiṃha** S. (II, s. 1325), im Titel als Verf. genannt, ist nur der Erklärer der *vṛddhôktā gāthāḥ.* **Dharmaghoṣa,** Joṇitthaya (Yonistava): ĀGRM 4 (s. 1968). — (Dehakulaka): in PS (1923). Nach dem Tandulaveyāliya. **Yaśovijaya,** Bhāṣārahasya: Ahm. o. J. **Padmavijaya,** (Gangeyabhangaprakaraṇa): Ātma Vīra GRM 4 (1917); in PS. Beruht auf Viy. 9, 32 (Wiederverkörperung der Wesen). **Vijayakamala,** (Laghualpabahutva): in ĀGRM 6 (s. 1968); Ātma Vīra GRM 4 (1917). **Samayasundara** (s. 1672), (Alpabahutvagarbhita Śrī Mahāvīrastavana) nebst (Mahādaṇḍakastotrāparaparyayālpabahutvavicārastavana): in ĀGRM 19 (s. 1970); das letztere auch in ĀGRM 6. **Dharmaśekhara,** Khuḍḍāgabhavāvaliyā (Kṣullakabhavāvaliprakaraṇa): ĀGRM 2 (s. 1968). Über die Existenzen kleinster Wesen während der Dauer von 1 Atemzug bis 1 Tag. **Dharmaghoṣa** (s. o.), Dehaṭṭhiitthaya (Dehasthitistava): ĀGRM 6 (s. 1968). **Kulamaṇḍana** (s. 1409—55), Kāyaṭṭh itthaya (Kāyasthitistotra): ĀGRM 8 (s. 1968). **Dharmaghoṣa** (s. o.), Loganālibattīsī (Lokanālidvātriṃśikā): ĀGRM 3 (s. 1968). (Abhavyakulaka): in PM. **Gajasāra,** Cauvīsadaṇḍaga (Daṇḍakaprakaraṇa, s. 1579) nebst **Haribhadra** (8. Jh.), Laghusaṃghayaṇī: (§ 200): Bo. s. 1941, Ahm. 1907 und Bo. 1916; in PM; mit Komm. des Rūpacandra: Mhes. 1916. Die Lagh. allein: in Bhīmsiṃh Mānak, Laghuprakaraṇasaṃgraha, Bo. 1889. **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Jnānabindu: in Nyāyācārya Śrī Yaś.jīkṛt GM (Bh. s. 1965). Saṃjnākulaka: in PS. Außer den 10 *thāvara-sannā* (§ 71) noch *suha, duha, moha, dugumchā, soga* und *dhamma* als *tasa-s.* **Devendra** (II, bis s. 1327), (Siddhapancāśikā): ĀGRM 16 (s. 1969). **Devendra,** Siddhadaṇḍikāstava: ĀGRM 7 (s. 1968); Jām. 1911 (ders. Text ?). Berechnungen, wie sich Nirvāṇa *(siva)* und Savvaṭṭhasiddha auf die ¿ Fürsten zwischen Usaha und Ajiya verteilen. **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Paramātmadarśana und Paramātmajyotiḥ: in MKJMM 13—15 (V. 2446); in Sajjanasanmitra (1913). Sarvajnāṣṭaka: in ĀSG 49 (1927). Siddhapāhuḍa (Siddhaprābhṛta): ĀGRM 64 (1921).

Yogīndra (Dig.), Paramappapayāsa (Paramātmaprakāśa): RJŚM 12 (s. 1915); transl.... with crit. notes by R. D. Jaini: LJL 1 (1915). Āptasvarūpa (Dig.): in MDJGM (s. 1979). Nirvāṇakāṇḍa (Dig. ?): Lucknow 1901.

§ 198. *Denklehre.* a) **Siddhasena** Divākara (7. Jh.), Nyāyāvatara, ed. with comm. and Engl. transl. by S. C. Vidyabhushana: C. 1909; 2nd ed.: LJL 2 (1915); Bo. 1928. Mit Komm. des Siddharṣi und Superkomm. des Rājaśekhara: Hem. Gr. 2 (1917). **Siddhasena** Divākara, Sammatitarkaprakaraṇa, Komm. Abhayadeva. Vibh. 1—5: Gujarātpurātattvamandira-Granthāvalī 10. 16. 18. 19. 21 (s. 1980—87); YJGM 13 (1910). Nebst dess. Ekaviṃśatidvātriṃśikā und Nyāyāvatāra in: Siddh. Div., Granthamālā (Bo. 1909). **Siddhasena** Divākara, Jainatarkavārttika, Komm. Śāntyācārya in: Pandit, Vol. 36—39 (1917), auch gesondert ersch., u. a. Ben. 1917. (**Jineśvara**, s. 1080), Pramālakṣaṇa: Ahm. o. J. **Candraprabha** (s. 1159), Prameyaratnakoṣa, hrsg. von L. Suali: Bh. 1912. **Vādi Deva Sūri** (Devācārya, s. 1181), Pramāṇanayatattvālokālaṃkāra (Syādvādaratnākara): YJGM 1 (1904); Bh. 1—3: ĀMP 4 (V. 2453); mit dem Komm. des Ratnaprabha und z. T. mit Superkomm.: YJGM 5. 21. 22 (V. 2431—2437). Ein Komm. ist auch die Syādvādabhāṣā (s. 1667) des **Śubhavijaya**: DLJP 3 (V. 2452). **Hemacandra** (bis s. 1229), Anyayogavyavacchedadvātriṃśikā (Vītarāgastuti) mit dem Komm. Syādvādamanjarī (S. 1214) des **Malliṣeṇa**: Chowkh. Skt. Series 9 (Ben. 1900); Jām. 1903; RJŚM 8 (u. d. T.: Syādv., (1910); YJGM 30 (1912); Satyavijaya JGM 4 (1924); ĀMP 3 (V. 2452); Komm. Prabhānanda: DLJP 1 (1911). **Hemacandra,** Pramāṇamīmāṃsā: o. O. u. J. Bis II 1 einschl. **Āsaḍa,** Vivegamanjarī (s. 1248), Komm. Bālacandra. Bh. 1: JVSŚM 9 (Ben. s. 1975). **Padmasāgara,** Nayaprakāśāstavavṛtti (s. 1673): Hem. Gr. 6 (1918). **Vinayavijaya** (bis s. 1738), Nayakarṇikā: Bo. 1910; in Sajjanasanmitra (1913); mit engl. Übers.: LJL 3 (1915). **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Nyāyāloka, Komm. Vijayanemi: Ahm. 1918. **Yaśovijaya,** Nayopadeśa: Ātma Vīra GRM 6 (1919); nebst dess. Nayarahasya, Nayapradīpa und Jainatarkaparibhāṣā: in Nyāyācārya ŚrīYaś.jīkṛt GM (Bh. s. 1965). **Dharmabhūṣaṇa,** Nyāyadīpikā: Bo. 1916. Geht aus von T. 1, 6. **Yaśasvatsāgara,** Jainasyādvādamuktāvalī: Ahm. 1909.

b) Dig.: **Samantabhadra** (1. H. 8. Jh.) Āptamīmāṃsā (Devāgamastotra): in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); Muni Śrī Anantakīrti DJGM 4 (Bo. 1923); m. d. Komm. d. Vasunandin und der Aṣṭaśatī des Akalanka: SJGM 7 (1914); mit der letzteren und der Aṣṭasahasrī des Vidyānanda dazu: in Gāndhī Nāthā Rangjī JGM (1915). **Samantabhadra,** Yuktyanuśāsana: in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); m. d. Komm. d. Vidyānanda: MDJGM 15 (s. 1977). **Akalanka** Deva (2. H. 8. Jh.), Laghīyastraya, Komm. Anantakīrti, und Svarūpasaṃbodhana: MDJGM 1 (S. 1972); das letztere auch in: Ahiṃsā Granthavalī 1 (1922). **Vidyānanda,** Āptaparīkṣā (s. 881) Pattraparīkṣā ca: SJGM 1. 2 (1913); die erstere und desselben Nayavivaraṇa auch in SJG Vol. 1 (1905) und DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); Bo. 1931. Desselben Pramāṇaparīkṣā: SJGM 8 (1914); desselben Pātrakesaristotra (Bṛhatpancanamaskārastotra): in MDJGM 13 (s. 1975); in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); in Chunnilāl J. Granthāvalī 10 (1920). **Māṇikyanandin** (bis s. 901), Parīkṣāmukha(sūtra): in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); in SJG Vol. 1 (1905); m. d. Prameyakamalamārtaṇḍa des Prabhācandra: Bo. 1912; mit Komm. des Anantavīrya: in BI (1909); Muni Śrī Anantakīrti DJGM 3 (1923); Ben. 1928. **Vādirāja** (Ś. 947), Pramāṇanirṇaya: MDJGM 10 (s. 1974). **Devasena** (s. 990), Nayacakka (u. zw. Laghu- und Bṛhan-Nayacakra) und Ālāpapaddhati: MDJGM 16 (1920); die Ā. auch: SJG Vol. 1, 155—167 (1905). **Anantakīrti,** Laghu- und Bṛhat-Sarvajnasiddhi: in MDJGM 1 (s. 1972). **Vimaladāsa,** Saptabhangītaranginī: RJŚM 4 (1916); Śāstramuktāvalī 8 (Conjeevaram 1901).

§ 199. *Karman.* a) **Haribhadra** (8. Jh.), (Ṣaḍaśīti), Komm. Malayagiri: in ĀGRM 52 (s. 1972). **Garga** maharṣi (1. H. 10. Jh. s.), Kammavivāga (Karmavipāka): im ĀGRM 52 (s. 1972). In der Einl. zur Ausg. eine Übersicht über die alte Karman-Literatur. **Jinavallabha** (bis s. 1168), Ṣaḍaśīti (Āgamikavastuvicārasāra), mit Bhāṣya: in ĀGRM 52 (s. 1972). **Devendra** (II, bis s. 1327), (Karmagrantha). Vol. 1²: Bh. 1966—68; Vibh. 1 (Karmagr. 1—4): MKJMM 8 (V. 2447). **Śivaśarman,** Kammapayaḍī (Karmaprakṛti), Komm. Malayagiri: DLJP 17 (1913); Komm. Yaśovijaya: Bh. 1917. **Candra** Ṛṣi (Maharṣi, Mahattara), Pancasaṃgaha: ĀSG 47 (1927); Bh. 1: ĀGRM 50 (1919); mit dem Komm. des Malayagiri, Vol. 1—4: Bo. 1910; u. d. T. Pancasaṃgrahaṭīkā: Jām. 1910. **Candra** Mahattara, Sattarī (Saptatikā), Komm. Abhayadeva, Merutunga: Bh.

1919. **Jayatilaka,** Saṃskṛtakarmagrantha: in Devendra, K. gr. (s. 1966—68). **Govinda,** Kammatthaya (Karmastava): in ĀGRM 52 (1972).

Amitagati (Dig.), Pancasaṃgraha (s. 1073): MDJGM 25 (1927). **Nemicandra** (I, Dig., 10. Jh. s.), Gommaṭasāra (Jīvakaṇḍa, Karmak., Labdhisāra, Kṣapaṇasāra); mit mehreren Komm.: Gāṇdhī Haribhāī Devkaraṇ JGM 4, 5 (C. 1919 bis 1921); Karmak. und Jīvak.: RJŚM 9, 10 (V. 2453—54), Labdhisār (Kṣapaṇāsārgarbhit): RJŚM 13 (V. 2442, 1916). — Jīva K. and Karma K. transl. ... with commentaries and exhausted introd. by J. L. Jaini: SBJ 5. 6 (1928).

b) **Harṣakula** (s. 1583), Bandhahetūdayatribhaṅgī, Komm. Vijayavimala: in ĀGRM 66 (s. 1974). **Vijayavimala** (Vanarṣi, s. 1623), Bandhaṣaṭtriṃśikā: ĀGRM 12 (s. 1969). Erläuterung von *vṛddhōktā gāthāḥ*, die an Viy. 8, 9, 1 (1394a) anknüpfen, nach dem Vorbild Abhayadevas (ebd. 414b). **Vijayavimala,** zwei Bandhahetuprakaraṇa, Bandhodayasattāprakaraṇa: in ĀGRM 66 (s. 1974). **Dharmasāgara** (s. 1629), Iriyāvahiyaviyāra (Īryāpathikīṣaṭtriṃśikā): in ĀSG 49 (1927). **Ratnaśekhara** (I, s. 1428), Guṇasthānakramāroha: DLJP 38 (1916). **Śivaśarman,** (Bandha)śataka, Komm. Cakreśvara und Hemacandra Maladhārin: Vīra Samāja GRM 3 (1923). **Vijayānanda,** Bandhasāmitta (Bandhasvāmitva): in ĀGRM 52 (s. 1972).

Devasena (Dig., s. 990), Bhāvasaṃgaha: in MDJGM 20 (s. 1978). **Śrutamuni** (Dig., um Ś. 1200), Bhāvatibhaṅgī und Āsavatibhaṅgī (mit Tabellen): in MDJGM 20 (s. 1978). **Jinacandra** (II, Dig.,) Anf., 16. Jh. s.), Siddhantasāra: in MDJGM 21 (s. 1979). Kṣapakaślokāḥ (34 Str.): an ĀGRM 45 (s. 1972).

§ 200. ***Weltbau.*** **Umāsvāti,** Jambūdvīpasamāsa, Komm. Vijayasiṃha: Satyavijaya Gr. 2 (Ahm. 1922); an dess. Tattvārthādhigamasūtra: in BI, 1905. **Jinabhadra,** Saṃghayaṇī, (Trailokyadīpikā, Bṛhatsaṃgrahaṇī): Surat 1916; m.d.Komm. d. Malayagiri: ĀGRM 47 (s. 1973): in LPS. Dess. (Bṛhatkṣetrasamāsa), Komm. Malayagiri: Bh. s. 1977. **Haribhadra** (8. Jh.), Jambuddīvasaṃghayaṇī (Laghus., Jambūdvīpasaṃgrahaṇī): Bh. 1915; s. ferner § 197 bei Gajasāra. **Śāntisūri** (bis s. 1096), Jīvaviyāra (Jīvavicāra): wiederholt gedruckt; hrsg. und übers. von Guérinot JAs. Sér. 9, t. 19 (1902), 231—288. **Hemacandra** Maladhārin (Hemasūri), Jīvasamāsa (s. 1164): ĀSG 50 (1927). **Candrasūri,** vielm. **Śrīcandra** Sūri, um s. 1226), Saṃghayaṇī (Saṃgrahaṇī, Bṛhats., Trailokyadīpikā): in PR 4 (1878); Pūnamcand Vṛddhichand Ḍhaḍḍhā's Hindi J. Ser. 1 (Ajmer 1916); Komm. Devabhadra: DLJP 27 (1915). **Vinayakuśala** (17. Jh. s.), (Maṇḍalaprakaraṇa): ĀGRM 73 (1922). Verfaßt unter Benutzung von Municandras Maṇḍala(vicāra)kulaka (Pkt.) und der *kārikā-gāhā* des Jīv. Astronomie. **Cakreśvara,** (Siddhāntasāroddhāraprakaraṇa), (Sūkṣmārthasaptati) und Ṭippaṇa dazu: in PS. Die drei Texte berechnen die Maße der kosmographischen Gegebenheiten, auch der Zeit usw. **Cakreśvara,** (Sabhāpancaka): in PS. Ein *devópapattisvarūpaprakaraṇa.* Die *sabhā* heißen *uvavāya-, abhiseya-, alaṃkāra-, vavasāya-* und *Sohamma.-s.* **Jayaśekhara,** (Kṛṣṇarājīvimānavicārastavana): in PS (1923). **Ratnaśekhara** (I, s. 1428), Khettaviyāra (Laghukṣetrasamāsa): ĀGRM 46 (s. 1972). (Devendranarakendraprakaraṇa) mit Municandras Vṛtti: ĀGRM 74 (1922). Der kommentierte Text soll u. a. aus den Prakīrṇaka Vimānaprajnapti und Narakavibhakti stammen, was an die öfter genannten Khuḍḍiyā und Mahalliyā Vimāṇapavibhattī erinnert. **Nemicandra** (Dig., 10. Jh. s.), Tiloyasāra (Trilokasāra), Komm. Toḍar Mall: Bo. 1918; Komm. Mādhavacandra: MDJGM 12 (V. 2444).

§ 201. ***Gemeindeleben.*** a) **Haribhadra** (8. Jh.), Pancavatthuya (Pancavastukagrantha), mit eigenem Komm.: DLJP 69 (1927). Behandelt *pravrajyāvidhāna, pratidina-kriyā, upasthāpanā-v., anujnā-v., saṃlekhanā-v.* **Śrīcandra** (Candra), (12. Jh. s.), Suhabohasāmāyārī (Subodhasāmācārī): DLJP 62 (1924). **Jinadatta** (bis s. 1211), Uvaesarasāyaṇu: in GOS 37 (1927). Apabhraṃśa. **Hemacandra,** Yogaśāstra (um s. 1216), mit eigenem Komm.: u. a. Bh. 1926; hrsg. von Vijayadharma: in BI (1907, unvoll.); von Belloni-Filippi: in GSAI 21. 23. 26; Erstausg. mit Übers. (*prakāsa* 1—4) von Windisch: in ZDMG 28. **Cāritrasundara** (s. 1487), Ācāropadeśa: ĀGRM 35 (s. 1970). **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Sāmāyārī (Sāmācārī), mit eigenem Komm.: in ĀGRM 55 (s. 1973). **Hariprabha,** Sādhudinakṛtya: Jām. 1917. Āyāravihi u. d. T.: Sāmācārīprakaraṇaṃ yoga-viśeṣa-vākya (aus dem Yogavidhi) -yutam. Bo. 1919. Mit Tabellen für Fasten und Studiengang.

b) Pravrajyāvidhānakulaka: in ĀSG 49 (1927). **Ratnaśekhara,** (Guruguṇaṣaṭtriṃśatṣaṭtriṃśikākulaka): ĀGRM 37 (s. 1971). 36 Eigenschaften des

Lehrers, in 36 × 4 G. beschrieben. **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Gurutattvaviniccheya (Gurutattvaviniścaya): ĀGRM 78 (s. 1981). Gurvaṣṭaka: in ĀSG 49 (1927). **Vardhamāna,** (Mukhavastrikāsthāpanaprakaraṇa): in PS. **Vijayavimala** (s. 1623), Paḍilehaṇāviyāra (Pratilekhanāvicāra): in PS. Jogāṇuṭṭhāṇavihi (Yogānuṣṭhānavidhiprakaraṇa): in PS. Gibt die Einteilung der Kanon-Texte für den Unterricht an. **Ānandavijaya,** Annāyaunchakulaka: ĀGRM 17 (s. 1969). Vom erlaubten Almosen.

Dig.: **Indranandin** (vor Śaka 1241), Chedapiṇḍa: in MDJGM 18 (s. 1978). Ebendort auch: Chedasaṭṭha oder Chedāṇaudī (Chedaśāstra oder Chedanavati) und **Śrīgurudāsa** (?), Prāyaścittacūlikā, Komm. Nandiguru (?). **Ajita Brahman,** Kallāṇāloyaṇā (Kalyāṇālocanā): in MDJGM 21 (s. 1979).

§ 202. *Laientum.* **Umāsvāti,** (Śrāvakaprajnapti), Komm. Haribhadra: A Coll. of Works publ. by the J. Jnanaprasaraka Mandal. Series No. 1 (Bo. 1905). **Dhanapāla** (II, s. 1029), Sāvagavihi (Śrāvakavidhi): in MKJMM 17 (V. 2447). **Devendra** S. (II, bis s. 1327), (Śrāddhadinakṛtya): Ben. 1876. Nebst Ātmanindā und Bhāvanā (in Hi. und Guj.). **Jinamaṇḍana,** Śrāddhaguṇavivaraṇa (s. 1498): ĀGRM 29 (s. 1970). Über die 35 *guṇa* des Laien, nach Hem. Yog. 1, 47ff. **Cāritraratna,** Dānapradīpa (s. 1499): ĀGRM 65 (s. 1974). **Ratnaśekhara** (II), Śrāddhavidhi (s. 1506): Jainagranthāvalī 3 (Ahm. 1904); ĀGRM 48 (1974); Ahm. 1889; Bo. 1899. **Kanakakuśala,** Dānaprakāśa (s. 1656), Bo. 1911. Śrāvakavratabhangaprakaraṇa, mit Avac.: ĀGRM 14 (s. 1969). Nur Einteilung der Verstöße, keine materielle Darstellung. Śrāvakāṣṭaka: in ĀSG 49 (1927). Śrāvakapratikramaṇasūtra (Arthadīpikā), Komm. Devendra (Vandāruvṛtti): DLJP 8 (1912); Komm. Ratnaśekhara: DLJP 48 (1919). Pratikramaṇa-Drucke s. ferner S. 82.

Dig.: **Samantabhadra** (I.H. 8.Jh.), Ratnakaraṇḍaśrāvakācāra (Ratnakaraṇḍopāsakādhyayana): u. a. in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); mit Komm. des Prabhācārya: MDJGM 24 (s. 1982); Bijnor 1931. Transl. into English with introd. by Ch. R. Jain: LJL 9 (1917). **Devasena,** Sāvayadhammadohā (s. 990): Karanja J. Ser. 2 (Kar. 1932). Apabhraṃśa. **Amitagati** (s. 1050), Śrāvakācāra: Muni Śrī Anantakīrti DJGM 2 (s. 1979). **Āśādhara** (2. H. 13. Jh. s.), Sāgāradharmasaṃgrahaśrāvakācāra: Ben. 1910. **Āśādhara,** Sāgāradharmāmṛta: MDJGM 2 (s. 1972). **Akalanka** Deva (Bhaṭṭākalanka, 15. Jh. s.), Prāyaścittagrantha: in MDJGM 18 (s. 1978). **Medhāvin,** Dharmasaṃgrahaśrāvakācāra (s. 1541): Ben. 1910. Vgl. ABhORI 13, 39. **Padmanandin,** Śrāvakācāra: Belgaum 1909. **Rājamalla,** Lāṭīsaṃhitā (Śrāvakācāra, s. 1641): MDJGM 26 s. 1984). **Sakalakīrti,** Dharmapraśnottara (Praśnottaraśrāvakācāra): Surat 1926; in Hindī-Übers.: SyGM 3 (Jahr ?). 1121 Fragen und Antworten. **Vasunandin,** (Śrāvakācāra, Upāsakādhyayana): Moradabad s. 1966.

§ 203. *Kultus.* **Pādalipta** (angebl. 1. Jh. s.), Nirvāṇakalikā (Pratiṣṭhāpaddhati): Muni Śrī Mohanlalji JGM 5 (1926). **Umāsvāti,** Pūjāprakaraṇa: an U., Tattvārthādhigamasūtra (BI 1905); an U., Jambūdvīpasamāsa (Ahm. 1922). **Haribhadra** (8. Jh.), Caityavandanasūtravṛtti (Lalitavistarā), Komm. Municandra: DLJP 29 (1915). **Śāntisūri** (bis s. 1096), Ceiyavandaṇamahābhāsa: ĀGRM 69 (1922). **Devendra** (II, bis s. 1327), (Caityavandana-, Devav.-, Guruv.-, Pratyākhyāna-bhāṣya), Komm. Somasundara: ĀGRM 15 (s. 1969); außer Dev. nebst Dāna-, Śīla-, Tapaḥ-, Bhāvakulaka in: Hemśaṃkar Lakṣmīśaṃkar Vardhamānkar, Prakaraṇamālā 1901. **Jinasundara** (bis s. 1499), Dīpālikākalpa: Jām. 1, S. 6. **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Pratimāśataka: MKJMM 7 (V. 2446); Komm. Bhāvaprabha: ĀGRM 42 (s. 1971). Im Vorwort ein Verzeichnis der Werke Y.s. **Vardhamāna,** Jainasaṃskāravidhi: Bo. 1907. Eine Bearbeitung von V.s Ācāradinakara. Bimbāṣṭaka und Pūjāṣṭaka: in ĀSG 49 (1927).

Jinasena (Dig., Ś. 705), Ṣoḍaśasaṃskāra: C. 1924. Entnommen aus dess. Ādipurāṇa, und zwar 38, 70f. 77—86, 88—109. **Āśādhara** (Dig., 2. H. 13. Jh.s.), Pratiṣṭhāsāroddhāra (Jinayajnakalpa): Bo. 1917. Es folgt: **Vasunandin,** Pratiṣṭhāsārasaṃgraha 1. **Āśādhara,** Kalyāṇamālā: in MDJGM 21 (s. 1979). Festkalender. **Yaśonandin** (Dig.), Jinasnapana: nebst **Jinasena,** Jinasahasranāmastotra (§ 204): Bo. s. 1955.

§ 204. *Stotra.* a) Sammlungen. In: Jainavivekavāṇī, hrsg. von Ghelābhāī Līlādhara: Bo. 1888. — Jainastotrasaṃgraha: Bo. s. 1947. — Jinapūjādigrantha (Dig.): Bo. 1891. — In: Jainasaṃgītarāgamālā: Bo. 1895. — In: Kāvyamālā, P. 7. Bo. 1896. — Stotrasaṃgraha: Bang. 1896. — Navasmaraṇa:

in Pancapratikramaṇasūtra. Ahm. 1897. — Śobhanastavanāvalī, hrsg. von Ḍāhyābhāī Fatḥ Cand und Motīlāl Mahāsukhbhāī: Ahm. 1897. — Jainastotraratnākara: Bo. 1901. — In: Jainanityapāṭhasaṃgraha: Bo. 1901; 1905. — Pancastotra, hrsg. von Jayacandra Sītārāma Śravaṇa: Lakhnau 1901. — Jainastotraratnākara: Bh. o. J. — Jainastotrasaṃgraha: YJGM 7. 9 (V. 2432—2439). — Stutisaṃgraha: Mhes. 1912. — Jainasaṃskṛtastotrasaṃgraha. hrsg. von Muktivimala. Ahm. 1912. — Stotraratnākara. Bh. 1, 2: Mhes. 1913—14. — Jainastotraratnāvālī: Dayāvimala JGM 3 (1916). — Camatkārisāvacūristotrasaṃgraha, hrsg. von Kṣāntivijaya: Ahm. s. 1979. — Stotrasamuccaya: Bo. 1928. — Saṃskṛtajainanityapāṭhasaṃgraha: C. V. 2455. — Jainastotrasaṃdoha. Bh. 1: Prācīnajainasāhityoddhāragranthāvalī 1 (Ahm. 1932). 117 St. erstmalig veröffentlicht, dazu 8 weitere. —AjitaŚāntistavanādi cār smaraṇono saṃgrah (?). Bo. 1874. Bei Guérinot 437 fehlt das letzte Wort. Andere Sammlungen von (Pkt. und Skt.-?) Stotra vgl. ebd. 438ff.

b) c) Stotra außerhalb der aufgeführten Stotra-Sammlungen. b) **Siddhasena** Divākara (7. Jh.), Ekaviṃśatidvātriṃśikā: in Siddh. D., Granthamālā (Bh. 1909). **Bappabhaṭṭi** (8. Jh.), Caturviṃśatikā: ĀSG 53 (1926). **Śobhana Muni** (2. H. 10. Jh. s.), Stuticaturviṃśatikā, hrsg. und übers. von Jacobi: in ZDMG 32 (1878); in Kāvyamālā, P. 7 (1896); mit dem Komm. des Dhanapāla: ĀSG 52 (1926). **Municandra** (bis s. 1178), Prātaḥkālikajinendrastuti: in PS. **Somatilaka** (s. 1387), Sādhāraṇajinastuti: in ĀSG 59 (1929). **Śīlaratna** (E. 15. Jh. s.), Caturviṃśatijinastutisaṃgraha (Caityavandanacaturviṃsatikāḥ): ĀGRM 44 (s. 1971). **Meruvijaya** (2. H. 17. Jh. s.), Caturviṃśatijinānandastuti: ĀSG 59 (1929); DLJP 23 (1915). Ungenannter Schüler des **Vijayadāna** (bis s. 1688), Ekādaśasaṃdhānā Stuti und Ṣaṭsaṃdhānā Stuti: in Camatkārisāvacūristotrasaṃgraha. In 11- bzw. 6fachem Sinn auf mehrere Jina und V. selbst. **Devacandra** (s. 1783), Caturviṃśatijinastavana: Bo. 1884. **Bhūpāla** Kavi, Jinacaturviṃśikā: Bo. 1891. **Dhanaṃjaya,** Viṣāpahārastotra: Lah. 1900 und oft. **Jayānanda** (bis s. 1441), Sarvajnastavana (vibhakty-ukti-samāsa-kiyatpratyayôdāharana-rūpa) in: MDJGM 21 (s. 1979); in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982). **Kumārapāla** (angebl. Verf.), Ātmanindārūpajinendrastuti: in Sajjanasanmitra 1913. **Ratnākara,** Ratnākarapancaviṃśikā (Vītarāgastotra): in Pancapratikramaṇa (1897); in LPS.

Dig.: **Jinasena** (Ś. 705), Jinasahasranāmastotra: Bo. s. 1955 u. ö. **Samantabhadra** (8. Jh.), Bṛhatsvayambhūstotra (Samantabhadrast.): in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); in SJG Vol. 1 (1905). **Samantabhadra,** Jinaśataka, Komm. Narasimha Bhaṭṭa: Sy. GM 1 (1912). **Akalanka,** Sohn des Jinadāsa, Akalankastotra: Katni 1963. **Akalanka** Deva, Citrakāvya (wohl s. 1574): Anekānt 1, 373—375. **Amitagati** (s. 1050), Dvātriṃśikā: in MDJGM 13 (s. 1975); in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982). **Vādirāja** (Ś. 947), Adhyātmāṣṭaka: in MDJGM 13 (s. 1975). **Guṇabhadra** (16. Jh. s.), Citrabandhastotra: in MDJGM 21 (s. 1979). Maharṣistotra: in MDJGM 21 (s. 1979).

c) **Mānatunga,** Bhaktāmarastotra (Ādināthastava), hrsg. und übers. von Jacobi in Ind. Stud. 14 (1876). In Indien vielfach gedruckt. Eine Reihe von Nachahmungen (Vīra-, Nemi-, Sarasvatī-, Pārśva-Bh.) enthält: Bhaktāmarastotra-pādapūrti-rūpa Kāvyasaṃgraha: ĀSG (45.) 54 (1926—27). Zu ihnen gehört auch das Kalyāṇamandirastotra, angeblich von **Siddhasena** Divākara (= **Kumudacandra**), gleichfalls von Jacobi a. a. O. hrsg. und übers. und in Indien oft gedruckt, u. a. in KM P. 7 (1896). Beide Stotra mit Kommentaren, Mānatungas Namiūṇa St. u. a., auch Übersetzungen: DLJP 79 (1932). **Dhanapāla** (II, s. 1029), (Ṛṣabhapancāśikā), hrsg. von Klatt in ZDMG 33 (1879); in KM P. 7. **Śānticandra,** ṚṣabhaVīrastava (s. 1651) ist eine Nachahmung von **Nandiṣeṇa,** Ajiyasantitthaya, beide hrsg. von Schubring in ZII 2. Vom letzteren viele indische Drucke. **Jinaprabha** (M. 14. Jh.s.), Ajitajinastotra: in ĀSG 59 (1929). **Jinapadma** (bis s. 1400), Śāntināthastavana (in 6 Sprachen) hrsg. von Schubring in Festgabe für Jacobi S. 96f. **Dharmaghoba,** Girinārakalpa: in ĀSG (45) (s. eben). Zum Preise Nemis. Neminathastotra: in MDJGM 21 (s. 1979).

Bhadrabāhu (angebl.), Uvasaggaharatthuya (Upasargaharastotra), vgl. Jacobi, Kalpasūtra S. 13f. und vielfach; in DLJP 80 (1932). — **Pūrṇacandra,** Upasargaharastotralaghuvṛtti: Śāradāvijaya JGM 1 (Bh. 1921). An Pārśva, ebenso die folgenden. **Siddhasena** Divākara (7. Jh), Kalyāṇamandirastotra: s. o. **Abhayadeva,** Jayatihuyaṇatthuya (s. 1111), Komm. Rāmacandra Dīna-

nātha: Ahm. 1890. **Dharmavardhana** (um V. 1729), Pārśvajinastavana (in 6 Sprachen), hrsg. von Schubring, s. o. **Jinapadma** (bis s. 1400), Pārśvanāthastuti, Komm. Kalyāṇavijaya: in ĀSG 59 (1929). **Abhayadeva**, Tijayapahuttatthuya (s. 1451): in Navasmaraṇa. **Śīlaratna** (E. 15. Jh. s.), Puruṣādānīya-Pārśvadevanāmamālā: Anhang zu ĀGRM 44 (s. 1971). **Ravisāgara** (s. 1645), Gautamastuti, Komm. Caturavijaya: in ĀSG 59 (1929). **Raghunātha**, Pārśvajinavaramahimnaḥstotra (s. 1857), Komm. von Rāmacandra: Ben. 1880. **Siddhasena** Divākara, Vardhamānadvātriṃśikā, Komm. Udayasāgara: Ahm. 1903. **Jinavallabha** (bis s. 1168), Mahāvīrajinastutisaṃgraha: Bo. 1914; ders., DīpamālikāvyākhyānagarbhitaVīrastotra, Komm. Samayasundara: Cutch Bhuj 1917. **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Mahāvīrastavanaprakaraṇa (Nyāyakhaṇḍādy-aparanāmaka), o. O. u. J. Mantrādhirājastotra: in Navasmaraṇa tathā Grahaśāntistava ane M. Ahm. 1900. **Vādirāja** Pomarāja-tanaya (Dig., 1. H. 18. Jh. s.), Jnānalocanastotra: in MDJGM 21 (s. 1979). Pārśvanāthasamasyāstotra; **Padmaprabha** Deva, Pārśvanāthāṣṭaka (Lakṣmīstotra), und **Bhānukīrti**, Sankhadevāṣṭaka: alle (Dig.) in MDJGM 21 (s. 1979); das 2. auch in DJGBh Kāśī (s. 1982).

§ 205. ***Carit(r)a.*** Gegen 40 *caritra*, verfaßt von **Śubhaśīla** G. und **Śubhavardhana** G. (16. Jh. s.), verzeichnet der 2. Verlagskatalog (Sūcīpattra No. 2) von Hīrālāl Haṃsrāj in Jāmnagar (§ 188). **Candratilaka**, Abhayakumārac.-mahākāvya: Surat 1917. Aghaṭakumārac., Nirdravyaviprakathā, ... Siddhadattakathā: Bo. 1917. Prinz Aghaṭa. Die Abenteuer Ambaḍas. Vollst. verdeutscht von Charl. Krause. (Ind. Erzähler 4. Ind. Novellen 1.) Lpz. 1922. **Bhāvacandra**, Amaradatta-Mitrānandac.: Jām. 1924. **Muniratna** (s. 1252), Ambaḍac.: Ahm. 1928. **Amarasūri**, Ambaḍac.: Jām. 1910 und 1925—26. — Übers. s. eben. **Śubhavardhana** (16. Jh. s.), Balabhadrac.[2]: Jām. 1922—23. **Indrahaṃsa**, Bhuvanabhānukevalic.[2]: Jām. 1919. **Rājavallabha**, Citrasena Padmāvatīc.[3]: Jām. 1924. **Vinayacandra**, NalaDavadantyupākhyāna (Davadantīmahāsatīcaritopākhyāna): Ambala-Bo. 1921. **Bhāvacandra**, Dhanadac.: Jām. 1924. Dhanyac.: Bo. 1918. Es gibt je ein Dh. von dem Dig. Guṇabhadra und von Jnānasāgara (JGr. S. 225). **Māṇikyasundara**, Guṇavarmac. (s. 1484): Ahm. 1901. **Guṇabhadra**, Jinadattac.: MDJGM 7 (s. 1973). **Guṇabhadra** (Ś. 820), Jīvaṃdharac.: Sarasvatīvilāsa Series 11 (Tanjore 1907); transl. by E. Hultzsch: Bangalore 1922 (aus Quarterly J. of the Mythic Soc. 12). Aus G.s Uttarapurāṇa. **Hariścandra**, Jīvaṃdharacampū: Sarasvatīv. Ser. 4 (1905); Anf. auch in Kāvyāmbudhi (1893—96). **Vādībhasiṃha** (Dig., 1. H. 11. Jh. s.), Gadyacintāmaṇi (Madras 1902), vgl. Hultzsch IA 32, 240; ders., Kṣattracūḍāmaṇi (in Tamil), s. Kuppuswami Sastri in IA 36. Gleichfalls Jīv.s Geschichte. **Jinamāṇikya** (16. Jh.), Kummāputtac.: JVSSM 13 (1919); Poona 1930. **Cāritrasundara** (s. 1487), Mahīpālac.: Jām. 1909 und 1917. **Jayatilaka** (um s. 1430), Malayasundarīc.: Jām. 1910; DLJP 34 (Bo. 1916). **Bhāvacandra**, Mangalakalaśac.: Jām. 1924. **Ṛddhicandra**, Mṛgānkac.: Surat 1917; J. Ātma Vīra Ser. 5 (Bh. 1917). **Devaprabha**, Mṛgāvatīc.: Jām. 1909. (**Haribhadra** (8. Jh.), Munivaicariya.) — Munipaticaritrasāroddhāra, hrsg. von Belloni-Filippi: in GSAI 24—26. Derselbe gab eine Probe von 82 G. in RSO 7 und behandelte eine Novelle in RSO 4. **Merutunga** (II, bis s. 1471), Nābhākarājac.: Jām. 1908. **Puṣpadanta** (Dig., 965 n. Chr.), Nāyakumāracariu: Devendrakīrti Jain Series 1 (1933). Naravarmac.: Jām. 1909; Jām. 1917. Padmāvatīc.: vgl. Pavie JAs. 1856, 315—343. **Hīrālāl**, Pradeśīnṛpac.: Jām. 1918. **Mahāsena**, Pradyumnac.: MDJGM 8 (1917). Priyaṃkarac.[2]: Jām. 1918. **Labdhisāgara** (s. 1557), Pṛthivīcandrac.: Jām. 1918. **Satyarāja**, Pṛthvīcandrac.: Bh. 1918; YJGM 44 (s. 1976). **Bhāvacandra**, Puṇyasārac.: Jām. 1925—26. **Devamūrti**, Rauhiṇeyac.: Jām. 1908; u. d. T. R.-kathānaka: ĀGRM 45 (s. 1972); übers. von Helen M. Johnson in: Studies in Honor of M. Bloomfield. Newhaven 1920. Einige Berührungspunkte zeigt das Schauspiel von **Rāmabhadra** Muni (M. 13. Jh. s.), PrabuddhaRauhiṇeya: ĀGRM 60 (s. 1974), vgl. Hultzsch ZDMG 75, 66f. **Jinasūri**, Rūpasenac.[3]: Jām. 1915. **Dharmakumāra** und **Pradyumna**, Śālibhadrac. (s. 1334): YJGM 15 (1910). Vgl. Bloomfield in JAOS 43 (1923); v. Glasenapp, Jainismus S. 489 (mit Bild). **Mativardhana**, Samarādityac.: Jām. 1915. **Ravisāgara** (s. 1645), Sāmbapradyumnac.: Jām. 1917. **Ratnaśekhara** (I), (Śrīpālac., s. 1428): Surat 1929; Siri Sirivālakahā, m. Avac.: DLJP 63 (1923). **Jayakīrti**, Śrīpālac.: Jām. 1908. **Jnānavimala**, Śrīpālac.: DLJP 56 (1921). **Lalitavijaya**, Sudarśanac.:

Bh. 1914. **Jayatilaka** (um s. 1430), Sulasāc.: Bo. 1899. **Harṣakuñjara,** Sumitrac.[2]: Jām. 1922—23. **Dhaneśvara,** Surasundarīcariya: JVSSM 1 (1916). Susaḍhac. s. § 52. Tribhuvanasiṃhakumārac.: Jām. 1922—23. **Cārucandra,** Uttamakumārac.: Jām. 1922—23. **Siṃhanandin** (Jaṭācārya, Jaṭila, 7. Jh. ?), Varāngac. Über ein Ms.: A. N. Upadhye ABhORI 14, 61—79. **Amarasāgara** (17. Jh. s.), VardhamānaPadmasiṃhaśreṣṭhic.: Jām. s. 1980. Siṃhāsanadvātriṃśikā (Vikramacarita). Über die S., von Haus aus kein Jainawerk, s. Weber in Ind. Stud. Stuf. 15. Jaina-Rezension des Muni **Kṣemaṃkara,** in der die „mit jinistischer Tendenz stark aufgetragene Moral überwiegt" (Winternitz 3, 336ff.). Zum Vikrama-Kreis gehört auch der Pancadaṇḍacchattraprabandha, hrsg. und übers. von Weber APAW 1877, gleichfalls mit oberflächlich angebrachter Jaina-Ethik. **Puṣpadanta** (Dig., 965 n. Chr.), Jasaharacariu, hrsg. von P. L. Vaidya: Karanja J. Ser. 1 (Karanja 1931). Mit Übersicht über die Yaśodhara-Literatur, zu der auch die folgenden Texte gehören. **Vādirāja** (Dig., 1. H. 11. Jh. s.), Yaśodharac.: Sarasvatīvilāsa Ser. 5 (Tanjore 1912). — Über den Verf. vgl. A. Venkatasubbiah ZII 7, 179—183; Hultzsch, Jīvaṃdhara (s. o.). **Somadeva** (Dig.), Yaśastilaka (Ś. 881), Komm. Śrutadeva (Śrutasāgara): KM 70 (1901—63). Eine *campū*. **Māṇikyasūri** (bis s. 1612), Yaśodharac.: Jām. 1910.

§ 206. ***Kathā.*** a) 1. Moderne Sammlungen. Jainakathāratnakośa, hrsg. von Bhīmsiṃh Māṇak. Vol. 1—8. Bo. 1890—93. 2. Aufl. 1908. — Jain dharmno prācīn itihās. Bh. 1, 2: Jām. o. J. ? — Kathāsaṃgraha, hrsg. von Mānasāgara: Ahm. 1919. „KS".

2. Sammlungen aus alten Texten. Die Āvaśyaka-Erzählungen, hrsg. von E. Leumann, 1. (einz.) Heft: AKM 10, 2 (1897). Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshtrî. ... Grammatik, Text, Wörterbuch. Hrsg. von H. Jacobi. Lpz. 1886. Aus der Utt.-Ṭīkā (s. 1179) des **Devendra** und des **Śāntisūri** (bis s. 1038). Varianten aus einer Hs. mitgeteilt von Charpentier in ZDMG 67. — Engl. Übers. von J. J. Meyer: Hindu Tales. Lo. 1909. — Ital. Übers. einzelner Erz. durch P. E. Pavolini: Le novelline prācrite di Maṇḍiya e di Agaladatta: Rom 1892; Brahmadatta, Mūladeva, Udāyaṇa und kritische Untersuchung der übrigen durch dens. GSAI 6 (1892). 7. 9. 12. 16. — J. Charpentier, Paccekabuddhageschichten: Uppsala Universitets Årsskrift 1908. Filosofi (usw.) 4 (Upsala 1908). Andere Arbeiten zu Jacobis Ausgabe s. Guérinot S. 193f. Nāgarī-Umschrift der Ausgabe nebst Ficks Sagara-Sage (§ 190b) durch Jinavijaya u. d. T. Prākṛt Kathāsaṃgrah. Bh. 1: Gujarātpurātattvamandira Gr. 2 (Ahm. s. 1978).

3. Alte Sammlungen (eigener und fremder Erz.). **Somaprabha,** Kumārapālapratibodha (s. 1241): GOS 14 (1920). Inhaltsübersicht bei Alsdorf, Der K.: ANIS 2 (Hamburg 1928), S. 8f. **Prabhācandra** (s. 1334), Jainakathādvāviṃśati: Bo. s. 1953. Die Erz. sind P.s Komm. zu **Samantabhadras** Ratnakaraṇḍa entnommen. **Rājaśekhara** (s. 1405), Vinodakathāsaṃgraha: Bo. 1918. 81 Erzählungen. **Rājaśekhara,** Antarakathāsaṃgraha. 8 *kathās* daraus hrsg. und übers. von F.-L. Pullé, Un progenitore indiano del Bertoldo. Venedig 1888; No. 1—22 hrsg. von F.-L. Pullé, I novellieri giainici: in SIFII 1. 2 (1897f.). — L. P. Tessitori, Two Jaina Versions of the Story of Solomon's Judgment (in Gujarâtî and Jaipurî): IA 42, 148—152. **Jinaharṣa** (s. 1457), Samyaktvakaumudī: ĀGRM 28 (s. 1970). **Ratnaprabha,** Kuvalayamālākathā (s. 1487): ĀGRM 54 (s. 1916). **Śubhaśīla,** Pancaśatīprabodhasaṃbandha (s. 1521). — No. 1—50 hrsg. und übers. von Ballini in SIFII 6 (1902). — Über No. 2—12. 16. 17, in denen Sultan Fīrōz II. (13. Jh.) erscheint: Ballini XIII. OC, S. 41—43. — Vgl. auch Bühler, Jagaḍûcharita (s. o.). **Śubhaśīla,** BharateśvaraBāhubalivṛtti. (1): DLJP 77 (1932). **Hemavijaya,** Kathāratnākara (s. 1657): Jām. 1911. — Übers. (Das Märchenmeer) von Hertel. Bd. 1, 2: München 1920. — Eine Erz. behandelt Schick in Studia indo-iranica (Festschr. Geiger) S. 89—108, ebenso u. a. eine Stelle aus dem Vavahārabhāsa (Text und Übers. von Leumann). **Brahma-Nemidatta** (2. H. 16. Jh. s.), Ārādhanākathākośa: Bo. V. 2440. **Rājakīrti,** Vardhamānadeśanā[2]: Jām. 1918. Sammlung auf die Grundlage der Uvāsagadasāo. **Udayadharma,** Dharmakalpadruma: DLJP 40 (1917); Bh. s. 1984 (2. Aufl.). Die Erz. illustrieren *dāna, śīla, tapas* und *bhāvanā.* Samyaktvakaumudī. — Über die S. im Vergleich mit 1001 Nacht: Weber in SPAW 1889. — 8 Erz. unter dem gleichen Titel: J. caritmālā 6 (Bombay V. 2441). — 2. Aufl. der (einer ?) S.: Jām. 1908;

1915. — Kathākośa. — The K., or Treasury of Stories, transl. by Tawney, with App. ... by Leumann: Oriental Translation Fund. New Series 2. (Lo. 1895). — Einzelne Erz. werden behandelt von Tawney IA 10, 190f.; de Stefani und Pavolini in GSAI 13.

b) Einzelne. Eine inschriftlich (s. 1232) überlieferte *kathā* ist das sog. Uttamaśikharapurāṇa des **Siddhasūri**, vgl. Kielhorn JRAS 1906, 700f. **Dhanapāla** (10. Jh. ?), Bhavisatta Kaha, hrsg. von Jacobi: ABAW 29, 4 (1918); Bhavisayattakahā: GOS 20 (1923). **Bhāvavijaya**, Campakamālākathā (s. 1708: ĀGRM 27 (s. 1970). **Jinakīrti** (um s. 1500), Campakaśreṣṭhikathānaka; hrsg. und übers. von Weber: in SPAW 1883; Bemerkungen dazu von Böhtlingk: in Mélanges as. 9 (1883), 75—86; Text: o. O. V. 2441; krit. hrsg. und übers. von Hertel in ZDMG 65 (1911), nochmals übers. von Hertel in: Ind. Erzähler. Bd. 7 (Lpz. 1922). **Prītivimala**, Campakaśreṣṭhikathā: Ahm. 1916. P. wird im BM als SchülerJayavimalas bezeichnet.Es handelt sich aber gewiß um J. selbst, vgl. Hertel ZDMG 65, 3. **Māṇikyasundara** (s. 1484), CandradhavalaDharmadattaKathā: Haṃsavijayajī Free Library 22 (Ahm. 1924). **Jinaharṣa**, Devapālakathānaka: in KS. Aus J.s Viṃśatisthānacaritra (§ 196a). Dhammilakathā. ĀGRM 41 (s. 1971). **Dayāvardhana** (E. 16. Jh. s.), Dhanyakathānaka: ĀGRM 43 (s. 1971). **Jinakīrti** (15. Jh. s.), Dānakalpadrumo Dhanyakathāśālī: DLJP 9 (1912). Dharmadattakathā: Jām. 1922—23. **Merutunga** (II, bis s. 1471), Kāmadevanṛpatikathā (s. 1469): Hem. Gr. 18 (1928). Kāmaghaṭakathā: Jām. 1909 und 1922—23. Erweiterte Fassung der Pāpabuddhi ... kathā (s. u.). **Māṇikyasundara** (s. o.), Malayasundarīkathā: Bo. 1918. **Dharmacandra** (E. 14. Jh. s.), Malayasundarīkathoddhāra, übers. von Hertel, Ind. Märchen S. 185—268. Meghanādarāja Madanamanjarīkathā: in KS. Narmadāsundarīkathā: Haṃsavijaya J Libr. 9 (Allahabad 1919). Nirdravyaviprakathā: in Aghaṭakumāracaritra (§ 205). **Jinakīrti** (s. o.), PālaGopālakathānaka, „Geschichte von Pāla und Gopāla", hrsg. und übers. von Hertel BVSGW, Phil.-hist. Kl., Bd. 69 H. 4 (Lpz. 1917), nochmals übers. von Hertel in: Ind. Erzähler. Bd. 7 (Lpz. 1922). PāpabuddhinṛpaDharmabuddhimantrikathā, hrsg. und übers. von Lovarini in GSAI 3. **Śubhaśīla** (s. 1521), Puṇyadhananṛpakathā: Ātmakamala JLibr. 6 (Cambay 1919). **Jinasūri**, Priyaṃkaranṛpakathā: in Śāradāvijaya JGM 1 (Bh. 1921); DLJP 80 (1932). **Jnānasāgara** (16. Jh. s.), Ratnacūḍakathā: YJGM 43 (V. 2444). — Übers. von Hertel in: Ind. Erzähler. Bd. 7 (Lpz. 1922). **Somamaṇḍana**, Ratnapālanṛpakathānaka: ĀGRM 22 (V. 2439). **Meghavijaya**, Ratnapālakathā am Schluß von dess. Pancākhyānoddhara (s. 1716), hrsg. von Hertel: in ZDMG 57, übers. Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde 1906. **Jinaharṣa**, Rayaṇaseharīkahā (Ratnaśekharakathā): ĀGRM 63 (s. 1974); JVSSM 10 (1918). Rauhiṇeyakathānaka s. R. caritra (§ 205). **Kanakakuśala**, RohiṇyĀśokacandrakathā (s. 1657): ĀGRM 36 (s. 1971); Jām. 1912. **Haribhadra** (8. Jh.), Samarāiccakahā, hrsg. von Jacobi. Vol. 1 (einz.): in BI (1926). Hiernach: **Pradyumna**, Samarādityasaṃkṣepa (s. 1324), hrsg. von Jacobi: Ahm. 1905. — Samarāicc., first two chapters, ed. with ... Engl. transl. by M. C. Mody. Vol. 1. 2: Prakrta Granthamala Series 2 (Poona 1933). **Mānavijaya**, SatyaśrīHariścandranṛpatiprabandha: Satyavijaya JGM 7 (Ahm. 1924). **Pādalipta** (angebl. 1. Jh. n. Chr.), Tarangavatī, in späterer Bearbeitung namens Tarangalolā durch einen Ungenannten von Leumann übers. („Die Nonne"): München 1921. Siddhadattakathā: in Aghaṭakumāracaritra (§ 205). **Munisundara** S. (bis s. 1503), Sumukhanṛpatikathā (s. 1484): ĀGRM 75 (Jahr ?). **Kanakakuśala** (s. 1657), Surapriyamunikathā[3]: Jām. 1917. **Lakṣmīdhara**, Tilakamanjarīkathāsāra (s. 1281) Hem. Gr. 12 (1919). Nach Dhanapālas T.kathā (s. 1029). **Soddhala** (2. H. 11. Jh. s.), Udayasundarīkathā: GOS 11 (1920). Uttamakumārakathānaka, hrsg. und übers. von Weber: in SPAW 1884. **Candaprabha**, Vijayacandrakevalikathā (s. 1127): Bh. 1906 (u. d. T.: Vijaycandkevalīnū caritra).

§ 207. c) Kathās, bei denen eine bestimmte Gelegenheit im Titel hervortritt. Parvakathāsaṃgraha. P. 1: YJGM 16 (V. 2436). „PKS". **Kṣamākalyāṇaka** (19. Jh. s.), Dvādaśaparvakathāsaṃgraha tathā Sādhu śrāvaka ārādhanā. Surat 1922. **Kṣamākalyāṇaka**, Akṣayatṛtīyāvyākhyāna[4]: Jām. 1917 (u. d. T. Aṭṭhāivy.). Zur Feier des Vaiśākha badi 3. **Jinavallabha** (bis s. 1168), DīpamālikāvyākhyānagarbhitaVīrastotra: s. § 204 Schl. Nebst **Jinaprabha** (M. 14. Jh. s.), Pākayadīyālikappa. **Jinasundara** (bis s. 1499) und **Puṇyarāja**,

Holikārajaḥparvakathāprabandha: Jām. o. J. ; in PKS. **Kṣamākalyāṇaka** (19. Jh. s.), Comāsīvyākhyān tathā Holikākhyān 4: Jām. 1918. **Kanakakuśala**, Jnānapancamīmāhātmya (VaradattaGuṇamanjarīkathā- naka, s. 1655) Jām. 1925—26; in PKS. **Muktivimala**, Jnānapancamīkathā: Dayāvimala JGM 13 (1919). **Saubhāgyaṇandin**, Maunaikādaśīkathā (s. 1576): an Uttamakumāracaritra ed. **Anuparām** Śāstrī (Madhwas 1922). **Ravisāgara**, Maunaikādaśīmāhātmya (s. 1645): in PKS; Jām. o. J. **Vimala**, Maunaikādaśīkathā: Dayāvimala JGM 2 (1916). **Guṇacandra**, Maunavratakathā: C. 1924. **Muktivimala**, Merutrayodaśīmāhātmyakathānaka: Dayāvimala JGM 16 (1919). **Labdhivijaya** (Anf 19. Jh. s.), Merutrayodaśīkathā: an ĀGRM 36 (s. 1971). **Kṣamākalyāṇaka**, Merutrayodaśīvyākhyāna: Jām. 1919. **Muktivimala**, Paryuṣaṇākalpamāhātmya: Dayāvimala JGM 12 (1919). **Vijayalakṣmī**, Paryuṣaṇāparvāṣṭāhnikāvyākhyāna: ĀGRM 26 (s. 1971). Paryusaṇāṣṭāhnikavyākhyāna: Bo. s. 1975. **Muktivimala**, Pauṣadaśamīmāhātmyakathā: Dāyāvimala JGM. 14. 15 (1918—19). **Jinendrasāgara**, Pauṣadaśamīkathā: in PKS; ohne Verf. Jām. o. J. (derselbe Text ?). **Muktivimala**, Rohiṇīparvakathā: Dayāvimala JGM 17 (1919). **Indranandin** (vor Ś. 1241), Śrutapancamīmāhātmya: Surat s. 1966. In Guj.

d) Anhangsweise zwei *Schauspiele* (andere s. § 191. 205), vgl. Hultzsch ZDMG 75, 68—70. **Bālacandra** (1. H. 13. Jh. s.), KaruṇāVajrāyudha: ĀGRM 56 (1916). Die Śibi-Sage in jinistischer Form. **Meghaprabha**, Dharmābhyudaya: ĀGRM 61 (1918). Übers. v. H. Jensen in Jacob, Ind. Schattentheater, S. 48—70.

§ 208. ***Sprüche.*** **Pūrṇacandra** (Puran Chand) Nāhār, Prākṛtasūktaratnamālā: JVSŚM 11 (V. 2445). Blütenlese aus Jaina-Werken mit engl. Übers. Sūktamuktāvalī: DLJP 57 (1922). Rund 2000 Sprüche in Skt., Pkt. und Frühguj., in 127 Abschnitten. Eine Sūktimuktāvalī ferner: Jām. 1909 u. 1917. **Amitagati** (Dig.), Subhāṣitaratnasaṃdoha (s. 1050): KM 82 (1903); Gāndhī Haribhāī DevkaraṇJGM 3 (C. 1917); hrsg. und übers. von R. Schmidt und Hertel: in ZDMG 59 (Leumann). 61. Ferner Hertel in WZKM 17. **Municandra** (bis s. 1178), (Gāthākośa). — 20 Strophen daraus mit ital. Übers. hrsg. von Pavolini: Florenz 1894. — Derselbe behandelt eine anonyme Spruchsammlung in: Miscellanea linguistica in onore di G. Ascoli (Turin 1901) unter Abdruck von 20 Strophen. **Vijayasena** (bis s. 1671), Sūktaratnāvalī: ĀGRM 23 (s. 1969). **Somaprabha** (s. o.), Sindūraprakara (Sūktimuktāvalī) s. § 210. **Dhanavijaya** (17. Jh. s.), Ābhāṇaśataka: in ĀSG 49 (1927). **Keśaravimala** (s. 1754), Prastāvaśataka: Jām. 1911. **Meghaprabha**, Sūktiratnāvalī: in ĀGRM 61 (1918). **Hari**, Karpūraprakara (Subhāṣitakośa): in Jainakathāratnakośa, hrsg. von Bhīmsiṃh Māṇak. Vol. 5. Bo. 1891; Ahm. 1901; nebst Komm. und Erz.: Jām. 1916.

§ 209. a) Die folgenden Sammlungen kleinerer Texte enthalten wenigstens vorwiegend Darstellungen zur ***Sittenlehre.*** Prakaraṇamālā: Ahm. 1871. — Prakaraṇaratnākara, hrsg. von Bhīmsiṃh Māṇak. Bh. 1—4. Bo: 1876—78. „PR". — Jainakāvyasārasaṃgraha: Ahm. 1882. — Adhyātmaprakaraṇasaṃgraha, hrsg. von Hukm Munijī: Ahm. 1880. — Jainaśāstrakathāsaṃgraha[2]: Ahm. 1884. — Jainaprakāśaprakaraṇasaṃgraha, hrsg. von Hukm Munijī: Ahm. 1887. — Laghuprakaraṇasaṃgraha, hrsg. von Bhīmsiṃh Māṇak: Bo. 1876; 1889. „LPS". — Jainakāvyaprakāśa. Bh. 1. Bo. 1883; 1894. — Prakaraṇamālā, hrsg. von Hemśaṃkar Lakṣmīśaṃkar Vardhamānkar: Ahm. 1901. „PM". — **Yaśovijaya**, Granthamālā: Bh. 1909. — Sajjanasanmitra, hrsg. von Śāmjī Jechand Master: Bo. 1913. — Kulakasaṃgraha, hrsg. von Shāh Bālābhāī Kakalbhāī: Ahm. 1915. — Prakaraṇaratna, hrsg. von Jagjīvan Pānācand Desāī: Ahm. 1920. — Prakaraṇasamuccaya: Indor 1923. „PS". — Prakaraṇamālā[2]: Ahm. 1909. 28 Texte in Guj.-Übers. — (Dig.:) Sujnānacandrikā, hrsg. von Padmarāja Paṇḍita. Bh. 1—4: Bang. 1905. — Tattvānuśāsanādisaṃgraha, hrsg. von Manohara Lāla Śāstrī: MDJGM 13 (s. 1975). — Siddhāntasārādisaṃgraha, hrsg. von Pannālāl Sonī: MDJGM 21 (s. 1979).

§ 210. b) **Umāsvāti**, Praśamarati: an U., Tattvārthādhigamasūtra in BI, 1905; Ahm. 1909; Bh. s. 1966; hrsg. und übers. von Ballini in GSAI 25. 29. **Haribhadra** (8. Jh.), Dharmabindu, Komm. Municandra: hrsg. v. Suali: in BI (1912); Bo. 1924; 1—3 übers. von Suali in GSAI 21. **Haribhadra**, Dharmasaṃgrahaṇī, Komm. Malayagiri. T. 1. 2. . . : DLJP 39 (1916). 42. . . . **Haribhadra**, (Yogaviṃśikā), Komm. Yaśovijaya (Jasavijaya Gaṇin): in ĀGRM 72 (1922).

Haribhadra, Ṣoḍaśaprakaraṇa, Komm. Yaśobhadra und Yaśovijaya: DLJP 6 (1911). **Haribhadra,** Aṣṭakāni: in H., Granthamālā (Bh. s. 1968); mit Komm. von Jineśvara und Abhayadeva: Ahm. o. J. 1968); 32 × 8 Str. meist über sittliche Begriffe. **Haribhadra,** Sammattasattarī (Samyaktvasaptati), Komm. Sanghatilaka: DLJP 35 (1916); in Jainakathāratnakoṣa 3 (1890). **Haribhadra,** (Pancāśaka), Komm. Abhayadeva: Bh. 1912. **Haribhadra,** Saṃsāradāvānalastuti, Komm. Jnānavimala: Dayāvimala JGM 8 (Ahm. 1917). **Siddhasena** Divākara (angebl. Verf.), Namaskāramāhātmya: in Anuparāma Śāstrī, Uttamakumāracarita (1922); N.-Yogapradīpa: Jām. 1911. Verf. hier Siddhasūri, bei Klatt der Dig. Siddhasenācārya. **Siddha** Ṛṣi, Upamitibhavaprapancā Kathā (s. 962), hrsg. von Peterson und Jacobi, in BI (1889—1914); DLJP 46. 49 (1918—20); ein „Specimen" (Kap. 1) hrsg. von Jacobi: Bonn 1891; Buch 1—3 übers. von Kirfel: Ind. Erzähler 10, 1 (Leipzig 1924). Ital. Übers. von Kap. 2 durch Ballini in GSAI 17. 21—24; ein Contributo allo studio von dems.: Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, Vol. 15 (1906). **Pārśvanāga** G., Ātmānuśāsana (s. 1042): Ahm. 1928. **Devagupta** (Jinacandra): Navapaya (Navapadaprakaraṇa, s. 1073), Komm. Yaśodeva: DLJP 68 und 73 (1926 und 1927); Die Gegenstände *micchatta, sammatta,* 12 *vaya* und *saṃlehaṇā* unter 9 Gesichtspunkten behandelt. **Devagupta** S. (Jinacandra G.), Navatattvaprakaraṇa, Komm. Abhayadeva und Yaśodeva: ĀGRM 10 (s. 1969). **Jineśvara** (um s. 1080), (Pancalingiprakaraṇa), Komm. Jinapati: Jinadatta Sūri-Prācīnapustakoddhāra Fund 10 (Surat 1919). Behandelt werden *upasama, saṃvega, nivveya, aṇukampā, atthikka.* **Vardhamāna** (I, bis s. 1088), Ācāradinakara: Kharatara-Gaccha-Gr. 2 (Bo. 1922). **Śāntisūri** (bis s. 1096), Dharmaratnaprakaraṇa: ĀGRM 30 (s. 1970). Komm. Devendra: Bh. 1—3: Pālītānā 1905—06 (D. wird im Titel fälschlich als Verf. bezeichnet). **Jinacandra** (I), Saṃvegarangasālā (s. 1125): Surat 1924. **Abhayadeva** (bis s. 1135), (Pancanirgranthīprakaraṇa): in ĀGRM 62 (s. 1974). Zusammenfassung *(niyaṇṭhāṇaṃ saṃgahaṇī)* von Viy. 25, 6 *(pulāga* usw., § 184). **Jinavallabha** (bis s. 1168), Sanghapaṭṭaka, Komm. Jinapati: Ahm. 1907. **Vardhamāna** (II), Dharmaratnakaraṇḍa (s. 1172): Bh. 1. 2 Jāmn. 1915. **Municandra** (bis S. 1178), Rayaṇattayakulaya (Ratnatrayakulaka): in PS. *deva* (= Arhat), *guru, dharma.* **Jinadatta** (I, bis s. 1211), Saṃdehadolāvalī, Komm. Prabodhacandra: Jetaram 1918. **Hemacandra** (bis s. 1229), Ātmagarhāstava: in Ratnākarapaccīsī (Ahm. 1909). **Ratnasiṃha** (I, M. 13. Jh. s.), 12 oder 13 Kulaka und dergl., davon 3 in Sanskrit, die übrigen in Prakrit: in PS. **Jinadatta** (II, 2. H. 13. Jh. s.), Vivekavilāsa: Sarasvatī GM 1 (Agra s. 1976); Ben. 1875. **Somaprabha,** Śṛngāravairāgyataranginī (s. 1276), Komm. Nandalāla: Bo. 1886; in KM P. 5 (1888); Bo. s. 1947. Übers. von R. Schmidt in „Liebe und Ehe im alten Indien" (1904). **Somaprabha,** Sūktimuktāvalī (Sindūraprakara), hrsg. und übers. von Pavolini: in SIFII 2; in KM P. 7; Bang. 1892; mit dem Komm. des Harṣakīrti: Bo. 1924. **Śrīprabha,** Dharmavidhi (s. 1286): Haṃsavijaya Free Library 22 (Ahm. 1924). **Jayadeva** Muni (13. bis 14. Jh. ?), Bhāvanāsaṃdhi: ABhORI 12, 1—31. Apabhraṃśa. **Nemicandra** (II = Devendra II, bis s. 1327), (Dāna-, Śīla-, Tapaḥ-, Bhāvakulaka) in: Kulakasaṃgraha (Ahm. 1915); vgl. § 203 **Jinaprabha** (M. 14. Jh. s.), Ātmanindāṣṭaka: in Ratnākarapaccīsī (Ahm. 1909). **Malliṣeṇa** (Ś. 1214), Sajjanacittavallabha: Delhi s. 1949; in PM; in Kāvyāmbudhi; in Camatkāriśâvacūristotrasaṃgraha (§ 204). **Maheśvara** Sūri (vor s. 1365 ?), Saṃjamamanjarī: ABhI 1, 157—166). **Ratnaśekhara** (I, s. 1428), Saṃbohasattarī, m. Komm. von Guṇavinaya: ĀGRM 53 (s. 1972); von Amarakīrti: Jām. 1911; auch ohne Komm. ersch. Guṇ. nennt den Vf. Jagacchekara, andere Hss. haben Jayaśekhara. **Jayaśekhara** (s. 1436), Prabodhacintāmaṇi: Bh. s. 1965. **Jayaśekhara,** Ātmāvabodhakulaka (Ātmajnāna): Bo. 1912 und später. **Devānanda** (s. 1455), Samayasāra: ĀGRM 39 (s. 1971). Behandelt auch *sammaṃ-nāṇa, -daṃsaṇa, -caraṇa* und *ārāhaṇā-virāhaṇā-phala.* — **Munisundara** (bis s. 1503), Traividyagoṣṭhī (s. 1455): Bo. s. 1966. Jugendwerk des Verfassers. Diskurs in Form einer fingierten Ansprache über *deva, guru, dharma.* **Munisundara,** Adhyātmakalpadruma, Komm. Dhanavijaya: Bo. 1906; Bh. 1909; Ahm. 1916; in Caritrasaṃgraha (Ahm. 1884). Hieraus: Sādhuśikṣā: Ātmatilaka Granth Society. Pustaka 28 (Poona 1923). **Kṣemaṃkara** (s. 1466), Ṣaṭpuruṣacarita: DLJP 24 (1915). Beschreibung des *adhamādhama, adhama, vimadhyama, madhyama, uttama, uttamôttama.* **Cāritrasundara,** Śīladūta (s. 1487): YJGM 18 (V. 2436). *samasyāpūrti* durch Meghadūta. Hultzsch: JRAS 1912, 732ff.; Belloni-Filippi: GSAI 28, 153—163. **Jinamaṇḍana** (s. 1491), Dharmaparīkṣā: ĀGRM 67 (s. 1974). Der *dh.* dem Gold

verglichen. **Ratnaśekhara** (II), Ācārapradīpa (s. 1516): DLJP 71 (1927); Jām. 1916. **Vijayavimala**, (Bhāvaprakaraṇa, s. 1623): ĀGRM 9 (s. 1968). **Padmasāgara** (s. 1633), Śīlaprakāśa: Jām. 1911. **Ratnamaṇḍana** (Schüler Rājaśekharas, 1. H. 16. Jh. s.), Saṃvādasundara: Jām. 1919. Die JGr. nennt den Verf. Samayasundara. **Devavijaya** (M. 17. Jh. s.), Dharmaratnamañjūṣā. Bh. 1—3. Jām. 1915. **Jnānavimala** (s. 1654) od. **Nayavimala** (1. H. 18. Jh. s.), (Narabhavadṛṣṭāntopanayanamālā): Dayāvimala JGM 1 (1916). **Guṇavinaya** (2. H. 17. Jh. s.), Vairāgyaśataka: Jām. 1914. **Bhāvavijaya** (s. 1679), Samyaktvanirṇaya: C. 1875. **Vinayavijaya**, Śāntasudhārasa (s. 1723), Komm. Gambhīravijaya: Bhav. s. 1969. **Mānavijaya**, Dharmasaṃgraha (s. 1738), hrsg. von Yaśovijaya: DLJP 26. 45 (1915—18). **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Jnānasāra: MKJMM 17 (V. 2447); Baroda 1899; Rajnagar 1918 (an Haribhadra, Ṣaḍd.); Malegaon 1900; mit dem Komm. des Devacandra: ĀGRM 38 (1918). 32 *aṣṭaka*. **Yaśovijaya**, Mārgapariśuddhi: MKJMM 9 (V. 2446). **Yaśovijaya**, Ārādhakavirādhakacaturbhangīprakaraṇa m. eig. Komm.: in ĀGRM 55 (s. 1973). **Yaśovijaya**, Dvātriṃśaddvātriṃśikā: Bh. s. 1966. **Yaśovijaya**, Adhyātmasāra, Komm. Gambhīravijaya: Bh. 1915; Tribhuvandās Bhāṇjī Memorial S. 1 (Bo. 1922); nebst dess. Adhyātmopaniṣad, Devadharmaparīkṣā und (Jailakkhaṇasamuccaya) Yatilakṣaṇasam.: in Nyāyācārya Śrī Yaś.jīkṛt GM (Bh. s. 1965). **Jinalābha**, Ātmaprabodha (s. 1833): Jām. 1914. **Vibudhavimala**, Samyaktvaparīkṣā (s. 1813): DLJP 28 (1916). Drucktitel: Śrī-S.p.-Upadeśaśatakau, 180 Str. **Jinaharṣa**, Sch. des Somasundara, Guṇānurāgakulaka: in Sajjanasanmitra (Bo. 1913). **Kumāra** Kavi. Ātmaprabodha: Chunīlal JG 7 (1917). **Somamaṇḍana**, Yugādideśanā: Surat/Palitana 1913. **Vimala**, Sch. des Cakreśvara (Brahmacandra), Saṃvegadrumakandalī: Haṃsavijayajī Free Library 2 (Baroda 1918). **Vimala(candra)**, Praśnottararatnamālā: in KM P. 7; mit dem Komm. des Devendra: Jām. 1914. Über die Pr. vgl. noch Weber, Ind. Streifen 1, den Verf. Haridas Sastri in IA 19. **Vinayacandra**, Vairāgyaśataka. Vol. 1. 2: Bulsar 1916—17. **Arimalla**, Dṛṣṭāntaratnāvalī: Jām. 1925—26. **Darśanavijaya**, Anyoktiśataka: Jām. 1913. **Vijayalabdhi**, Vairāgyamanjarī: Buhari 1926. **Jnānabhūṣaṇa**, Tattvajnānataranginī: Jām 1922—23. **Divākara** Muni, Śṛngāravairāgyataranginī: Ahm. 1916. **Somasūri**, Pajjantārāhaṇā: in Payannāsaṃgraha, Bh. 1. Ahm. s. 1962.

§ 211. c) (Pancasūtra): ĀGRM 20 (s. 1970). *Pāva-paḍighāya-guṇa-bīja-hāṇa-sutta, Sāhu-dhamma-paribhāvaṇā-s., Pavvajjā-gahaṇa-vihi-s., P.-paripālaṇā-s., P.-phala-s.* Die Guj.-Erläuterung fußt auf der Ṭīkā Haribhadras. Goyamapucchā (Gautamapṛcchā): in Jainakathāratnakośa, hrsg. von Bhīmsiṃh Māṇak. Vol. 1 (1890); Bo. 1912. — Gautamapṛcchāvṛtti: Jām. 1920. (Bhavavairāgyaśataka), hrsg. und übers. von Tessitori in GSAI 22 und 24. (Gautamakulaka) Komm. Padmavijaya: in Jainakathāratnakośa, hrsg. von Bhīmsiṃh Māṇak. Vol. 6 (1891). Indiyaparājayasayaya (Indriyaparājayaśataka), hrsg. von Tessitori in RSO 7; in PR Bh. 4 (1881); in PM; Hissar V. 2431. Subhāṣitavyākhyānasaṃgraha: Ahm. 1913. Vairāgyaśataka: in PM; Ahm. 1890. Vidvadgoṣṭhī: in Camatkārisāvacūristotrasaṃgraha (§ 203). Antilope, Rind, Gras, Baum, Staub, Hund, Esel, Krähe, Kamel, Asche wollen mit einem Menschen ohne *vidyā, tapas, dāna, śīla, guṇa, dharma* nicht gleichgesetzt werden. 10 Śl. über *mārgānusāriṇām pancatriṃśad guṇāḥ*: an ĀGRM 45 (s. 1972). Navatattva: in verschiedenem Umfang gedruckt. Ein solcher Text ist mit dem „Kalpa Sûtra" der älteste in Europa veröffentlichte Jaina-Text (§ 1). Jīvānuśāstikulaka: in Sajjanasanmitra (Bo. 1913); in Kulakasaṃgraha (Ahm. 1915). Vairāgyakalpalatā: o. O. 1901. Nur 1. Hälfte.

d) **Haribhadra** (8. Jh.), Uvaesapaya (Upadeśapada): Bh. 1909; Bar. 1923—25; Komm. Municandra, Vibh. 1: MKJMM 19 (V. 2449). **Dharmadāsa**, Uvaesamālā hrsg. v. Tessitori. P. 1 (Text usw.) Florenz 1913 (Anz. Jacobi Arch. f. Religionswiss. 18, 285f.); Ahm. 1878. **Hemacandra** Maladhārin (Hemasūri, s. 1164), Pupphamālā (Uvaesamālā): Ahm. 1911. **Municandra** (bis s. 1178), Mokṣopadeśapancāśikā, (Jīvopadeśap.), Hitopadeśap. (2 Stück), Uvaesāmaya, Dharmopadeśāmṛtap. und andere von unsicherer Verfasserschaft: sämtlich in PS. **Jayaśekhara**, Uvaesacintāmaṇi (s. 1436). Bh. 1—4. Bo. 1919. **Munisundara** (bis s. 1503), Uvaesarayaṇāgara (Upadeśaratnākara, M. 15. Jh. s.); m. eig. Komm.: DLJP 21 (1914); Bh. 1: Vasanjī Trikamjī GM 5 (Bhav. 1909). **Ratnamandira** (s. 1547), Upadeśataranginī: Ben. V. 2437. **Somadharma**, Upadeśasaptati (s. 1603): ĀGRM 33 (s. 1971). **Yaśovijaya** (bis s. 1745), Uvae-

sarahassa (Upadeśarahasya) m. eig. Komm.: Ahm. 1911. **Indrahaṃsa,** Upadeśakalpavallī: Bo. 1918. **Jayakīrti,** Sīlovaesamālā (Śīlopadeśamālā), Komm. Somatilaka: Bo. 1909. **Kṣemarāja,** Uvaesasattarī: Bh. 1917. **Padma-Jineśvara,** Uvaesarayaṇakosa (Upadeśaratnakośa) in: Devendra (II), Caityavandanādibhāṣya, Ahm. 1909; Jhansi 1922 u. ö. **Vijayalakṣmī,** Upadeśaprāsāda, Bh. 1—4: Bh. 1915—23. Upadeśasāra: Bo. 1918. Upadeśāṣṭaka: in ĀSG 49 (1927).

§ 212. e) Dig.: **Vaṭṭakera,** Mūlācāra, Komm. Vasunandin. Bh. 1. 2: MDJGM 19. 23 (s. 1977—80); Muni Śrī Anantakīrti DJGM 1 (Bo. 1919). Inhaltsübersicht bei W. Denecke, Digambara-Texte. Diss. Hamburg 1922. **Kundakunda,** Chappāhuḍa (Ṣaṭprābhṛta), Komm. Śrutasāgara: MDJGM 17 (s. 1977); Ben. 1910. *daṃsaṇa, cāritta, sutta, bodha, bhāva, mokkha.* In der erstgenannten Ausg. folgen, jedoch ohne Komm., ein *liṅga-* und ein *sīla-pāhuḍa.* Wer auch diese dem K. zuschreibt, spricht von K.s Aṭṭhapāhuḍa, so die Ausg. Muni Śrī Anantakīrti DJGM 5 (1924). **Kundakunda,** Niyamasāra mit engl. Übers. von Uggar Sain: SBJ 9 (1931); mit dem Komm. des Padmaprabha Maladhāri Deva: Bo. 1916. **Kundakunda,** Rayaṇasāra: in MDJGM 17 (s. 1977). „*ratna*" ist das *samyaktva.* **Kundakunda,** Bārasāṇuvekkhā: ebd.; Ben. 1910. Bara-Anubekka (12 Meditations) transl. ... by Sital Prasadji with ... the text in Prakrit...: Madras 1933. **Kundakunda,** Samayapāhuḍa mit Amṛtacandras Ātmakhyāti und Jayasenas Tātparyavṛtti: SJGM 3 (1914); RJŚM 14 (1919) u. d. T. Samayasāra; desgl. die engl. Übers. (nebst Text) von Jaini SBJ 8 (1930). Unter den *adhikāra* ist auch *kartṛ-karman.* **Devanandin** (Pūjyapāda, 1. H. 6. Jh. s.), Samādhiśataka: in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); in SJG Vol. 1 (1905); (angeblich von Prabhendu, Komm. Prabhācandra), mit engl. Übers. von Manilal N. Dvivedi: Ahm. 1895. **Devanandin,** Iṣṭopadeśa, Komm. Āśādhara: in MDJGM 13 (s. 1975); in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982) u. ö. **Akalanka** Kavi, Akalankāṣṭaka und Vrataphalavarṇanā: Bangalore 1873. **Śubhacandra** (angebl. 9. Jh.), Jnānārṇava: RJŚM 3 (1927). **Guṇabhadra** (Ś. 820), Ātmānuśāsana: in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); in SJG Vol. 1 (1905); Jain Religious Granth Series 2 (Lah. 1898). — ... (Discourse to the Soul.) Ed. with transl. and comm. by J. L. Jaini: SBJ 7 (1928). **Amṛtacandra** (s. 962), Paramātmataraṅgiṇī oder (Nāṭaka-)Samayasārasthapadya, Nāṭakasamayasārakalaśāḥ (die *tattva* halten Reden und treten ab): in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); in SJG Vol. 1 (1905); in SJG fasc. 15 (1918). **Amṛtacandra,** Puruṣārthasiddhyupāya (Jinapravacanarahasyakoṣa): RJŚM 1 (V. 2431); in DJGBh Kāśī 1 (s. 1982); in SJG Vol. 1 (1905); mit engl. Übers.: SBJ 4 (1933). **Devasena** (s. 990), Ārāhaṇāsāra, Komm. Ratnakīrti Deva: MDJGM 6 (V. 2443). **Somadeva** (Ś. 881?), Adhyātmataraṅgiṇī: in MDJGM 13 (s. 1975). **Cāmuṇḍarāya** (Ś. 900), Cāritrasāra: MDJGM 9 (V. 2443); Gāndhī Haribhāī Devkaraṇ JGM 6 = SJG No. 20 (C. 1921). **Amitagati** (s. 1073), Sāmāyikapāṭha (im Kolophon: dvitīyā bhāvanā): in MDJGM 21 (s. 1979); Jain Mittra Mandal Tract 27 (Delhi 1925 u. vorher). — Ein anderer Text ist der gleichnamige S.: Pure Thoughts. Ed. and transl. by Ajit Prasada: Lucknow 1915, 2nd ed. Arrah 1919. **Amitagati,** Yogasāra: SJG fasc. 16 (1918). **Padmasiṃha** (s. 1083), Nāṇasāra (Jnānasāra): in MDJGM 13 (s. 1975. **Nāgasena** (12. od. 13. Jh. s.), Tattvānuśāsana: in MDJGM 13 (s. 1975); SJG No. 19—21 (1921). **Vīranandin** (12. Jh. s.), Ācārasāra: MDJGM 11 (s. 1974). **Yogīndra** Deva (Yogicandra, vielleicht s. 1211), (Yogasāra), Amṛtāśīti und (Nijātmāṣṭaka): in MDJGM 21 (s. 1979). Der erste der drei Texte ist in Apabhraṃśa verfaßt. Über Y. (angeblich richtiger Yogīndu) und seine Ap.-Werke vgl. Upadhye ABhORI 12, 132—163. **Āśādhara** (2. H. 13. Jh. s.), Anagāradharmāmṛta: MDJGM 14 (1919). **Śrīcandra** (16. Jh. s.), Vairāgyamaṇimālā: in MDJGM 13 (s. 1975). **Śubhacandra** (Anf. 17. Jh. s.), Adhyātmataraṅgiṇī: SJG Vol. 15, 236. **Devasena,** Taccasāra (Taṭṭvasāra): in MDJGM 13 (s. 1975). **Kārttikeya** Svāmin, Kattigeyāṇuvekkhā (Kārttikeyānuprekṣā): Sulabha JGr 3 (C. 1921). **Kulabhadra,** Sārasamuccaya: in MDJGM 21 (s. 1979). **Padmanandin,** Dhammarasāyaṇa: in MDJGM 21 (s. 1979). Einteilung nach Wesensstufen *(gati).* **Padmanandin,** Ekatvasaptati: in Kāvyāmbudhi 1 ff. (1893—94). **Śivakoṭi,** Ratnamālā: in MDJGM 21 (s. 1979). **Śivakoṭi** (Śivācārya), Bhagavatī Ārādhanā, Komm. Sadāsukha: Kolhāpur Ś. 1831. Suppau (**Suprabha?**), Vairāyasāra (Vairāgyasāra): ed. Velankar in ABhORI 9, 272—280. Apabhraṃśa. Ḍhāḍhasī Gāthā: in MDJGM 13 (s. 1975).

Nachträge.

Z. = Textzeile.

S. 5 Z. 5 v. u.: Vgl. auch A. SEN, Schools und Sects in the Jaina Literature. C. 1931.

S. 9 Anm. 3 füge hinzu: VIDYĀVIJAYA, Ādarsha-sādhu. Bh. 1918; A. J. SUNAWALA, Ādarsha Sādhu, an ideal Monk. Lo. 1934.

S. 10 Z. 4: Seit Mai 1934 erscheint die Jain Gazette in Malhipur, P. O. Saharanpur, U. P.

S. 23 Z. 18: Dafür, daß die Hindus Ṛṣabha von den Jainas entlehnt hätten, würde es an jeder Analogie fehlen.

S. 34 Z. 14: Da *jambū* Fem. ist, dürfte es als Name, ebenso wie manche sonstige, eine Abkürzung sein. Hemacandra vermeidet im Par. andere Kasus als den Nom.

S. 36 Anm. 6: Neuer Textabdruck durch JAYASWAL und BANERJI EI 20, 71—89.

S. 37 letzte Zeile: Das *devakula* steht auch Paṇhāv. 123a.

S. 38 1. Satz: hier sollte deutlicher hervortreten, daß der VERF. Bedenken hat, die Auffassung BÜHLERS zu teilen. Die Tradition wird die nackte Darstellung des Jina beibehalten haben, auch wenn seine Anhänger in der Regel bekleidet gingen.

S. 38 Anm. 6: Für den Namen Sevaḍa (= *śvetapaṭa*) vgl. ZACHARIAE, Kleine Schriften S. 43, 45f. und Festschr. Winternitz S. 176.

S. 44 Z. 12 v. u.: Auf diese Verfolgungen wird die Anlage von Krypten unter den Tempeln und die Verwahrung von Handschriften in entlegenen Orten zurückgeführt.

S. 45 Z. 8 v. u.: Über die Yāpanīya, zwischen den Śvet. und Dig. „Hin- undhergestoßene", s. jetzt A. N. UPADHYE J. Univ. Bo. 1, S. 224 bis 231.

S. 59 Z. 2 v. u.: Die Metrik der Bhāsa und Nijjutti wird von CHARPENTIER Utt. S. 49 mit Unrecht bemängelt. Die Verfasser opfern vielmehr die Grammatik der metrischen Richtigkeit.

S. 76 Z. 13: Ein Druck scheint nicht zu existieren.

S. 82 Z. 6: Forschung (*aṇuoga*) betrifft die Praxis (*caraṇa-karaṇâṇuoga*), ist homiletisch (*dhammakahā'ṇuoga*), rechnerisch (*gaṇiyâṇuoga*) und spekulativ (*daviyâṇuoga*), Dasav. nijj. 3 (ohne *kāle*). Die vier Arten werden dargestellt (Haribhadra ebd.) durch das *kāliya-suya* (§ 40) — wonach auch *kāliyâṇuoga* —, Isibhās., Utt. usw., Sūrap. usw. und Diṭṭhivāya. Werden nun zu einem Sūtra alle *aṇ*. betätigt, so ist dies deren *apuhatta* „Häufung"; tritt je nach dem nur ein *aṇ*. auf, so liegt *puhatta* vor (Komm. zu Dasav. nijj. 4 und Āv. 762). Die Einteilung des Dig.-Schrifttums in *prathama-*, *karaṇa-*, *dravya-* und *caraṇa-anuyoga*, d. i. Weltgeschichte, Himmelskunde, Philosophie und Ethik (vgl. v. GLASENAPP, Jainismus S. 104) scheint jene alte Einteilung verzerrt zu spiegeln.

S. 126 Z. 9 v. u.: Zum Gegenstand vgl. A. N. UPADHYE, Jaina Gazette 31, 142ff.

S. 161 Z. 23: oder die *seha-nipphedaṇā*.

S. 166 Anm. 1: Viy. 664b wandern Mahāvīra und Gosāla zu Beginn des Herbstes, während noch der letzte Regen fällt (*appa-vuṭṭhikāyaṃsi*).

S. 193 Z. 23: des Sūtra-Verfassers oder eines Vorgängers.

S. 210 unter Z. 1 v. u. hinzuzufügen:

20. **Arhaddāsa** (13. Jh. s.), Kāvyaratna: Trivandrum Skt. Ser. 107 (Triv. 1931).

S. 219 Z. 25 v. u.: **Kanakāmara,** Karakaṇḍacariu (um 1065): Karanja J. Ser. 4 (Kar. 1934). Apabhraṃśa.

S. 225 Z. 24 v. u.: **Rāmasiṃha,** Pāhuḍadohā (um 1000): Karanja J. Ser. 3 (Kar. 1933). Apabhraṃśa.

Wortverzeichnis.

Prakrit- und Sanskrit-Formen sind getrennt aufgeführt, Zusammensetzungen weitgehend, jedoch nicht durchweg zerlegt worden.

Namenverzeichnis.

Mythologische und kosmographische Namen sind nur ausnahmsweise, die Namen der kanonischen Texte nur aus Abschnitt III und Werke nebst ihren Verfassern nur soweit verzeichnet, wie sie in Abschnitt VIII nicht enthalten sind.

Sachverzeichnis.

Zu Abschnitt I, II, IV—VII und, soweit dort nicht berührt, zu III.

Abkürzungen.

Die Abkürzungen kanonischer Werke sind mit Hilfe des Namenverzeichnisses S. 240 ff. aufzulösen. Die Sanskrit-Kommentare zu ihnen stehen hier unter dem Sanskrit-Titel. Seitenzahlen und § verweisen auf dieses Buch.

ABAW = Abhandlungen der (Königlich) Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse München.
ABh(OR)I = Annals of the Bhandarkar (Oriental Research) Institute. Poona.
Ācār. = Śīlānka, Ācāraṭīkā.
ĀGRM = Ātmānanda-Jaina (auch: Jaina-Ātmānanda) - Grantha - Ratna-Mālā. Bhavnagar.
Āg. S. = Āgamodaya Samiti. Mhesana, Surat, Bombay.
Ahm. = Ahmedabad.
AKM = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Leipzig.
AMg. = Ardhamāgadhī.
ĀMP = Ārhatamataprabhākara. Poona.
ANIS = Alt- und Neu-Indische Studien. Hamburg.
AO = Acta Orientalia. Leiden.
APAW = Abhandlungen der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
ĀS = Āgama-Saṃgraha (S. 4).
ĀSG = Āgamodaya-Samiti-Granthoddhāra. Bombay.
Āvaśy. = Malayagiri, Āvaśyakaṭīkā.
Āyār. = Āyāra. Mit oder ohne I: Die Ausg. von Schubring, mit II: die Ausg. von Jacobi.

Bang. = Bangalore.
Bar. = Baroda.
Ben. = Benares.
Bh. = Bhāga.
Bh. = Bhavnagar.
BI = Bibliotheca Indica. Calcutta.
BM = Catalogue of the Sanskrit and Pali Books in the British Museum. London.
Bo. = Bombay.
BVSGW = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig.

C. = Calcutta.
Chapp. = Chappāhuḍa (§ 212e).
Chn. = Chedāṇaudi (S. 217).
Chp. = Cheyapiṇḍa (S. 217).
CII = Corpus Inscriptionum Indicarum. Calcutta.

Dasav. = Dasaveyāliya.
DGJBh Kāśī = Digambara-Jaina-Grantha-Bhaṇḍār Kāśī. Benares.
Dig. = Digambara.
Diss. = Dissertation.
DLJP = Devcand Lālbhāī-Jaina-Pustakoddhāra. Bombay.

ebd. = ebendort.
EI = Epigraphia Indica. Calcutta.
ERE = Encyclopedia of Religions and Ethics. London.

Festgabe für Jacobi = Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe, Hermann Jacobi ... dargebracht ..., hrsg. von W. Kirfel. Bonn 1926.
Festschr. Bhandarkar = Commemorative Essays presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar. Poona 1917.

G. = Gāhā.
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GIAPhA = Grundriß der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Straßburg, später Berlin.
v. Glasenapp, Karman s. S. 112.
GOS = Gaekwar Oriental Series. Baroda.
G.(R.)M. = Grantha-(Ratna-) Mālā.
GSAI = Giornale della Società Asiatica Italiana. Florenz.

Hc. = Hemacandra.
Hem. Gr. = Hemacandra-Granthāvalī. Patan.

IA = Indian Antiquary. Bombay.
IHQ = Indian Historical Quarterly. Calcutta.
Ind. Stud. = Indische Studien hrsg. von Albr. Weber. Berlin.